

UDA
CCIO



G. TIBERGHIEŃ

SCIENCE
DE L'AME



BD422

.F7

T5

1879

c.1

1512



1080078019

157=4

T.

LA SCIENCE DE L'AME

DANS

LES LIMITES DE L'OBSERVATION.

JANL

FRANCISCO ALVAREZ
Centro de
BIBLIOTECA DE NUEVO LEON
SUSCRICIONES
DE LA BIBLIOTECA DE MONTEREY

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique. Étude analytique sur les objets fondamentaux de la science; critique du positivisme. 1 vol. in-8°. Bruxelles et Liège, 1868. fr. 8 »

Logique, la science de la connaissance. Paris et Bruxelles, librairie internationale, 1865.

Tome I^{er}. Théorie générale de la connaissance fr. 7 50

Tome II. Organisation de la connaissance . fr. 7 50

Études sur la religion. Bruxelles, 1857 fr. 3 »

Les commandements de l'humanité. 1 vol. in-18. Bruxelles, 1872 fr. 3 »

Enseignement et Philosophie. 1 vol. in-18. Bruxelles, 1873 fr. 4 »

Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion. 1 vol. gr. in-8°. Bruxelles, 1844.

157
LA
SCIENCE DE L'ÂME

DANS LES

LIMITES DE L'OBSERVATION

PAR

G. TIBERGHIE

Docteur en philosophie et lettres

Professeur ordinaire à l'Université libre de Bruxelles

Professeur honoraire à l'Institution libre d'enseignement de Madrid

Il y a un spectacle plus grand que la mer,
c'est le ciel; il y a un spectacle plus grand
que le ciel, c'est l'intérieur de l'âme.

V. Hugo.

TROISIÈME ÉDITION

MISE EN RAPPORT AVEC LA LOI DU 20 MAI 1876 SUR LA COLLATION
DES GRADES ACADÉMIQUES

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BRUXELLES

G. MAYOLEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, rue de l'Impératrice et place de l'Université, 3-4

PARIS

GERMER BAILLIÈRE

108, Boulevard St-Germain

MADRID

CARLOS BAILLY-BAILLIÈRE

Plaza Santa-Ána, 19

1879

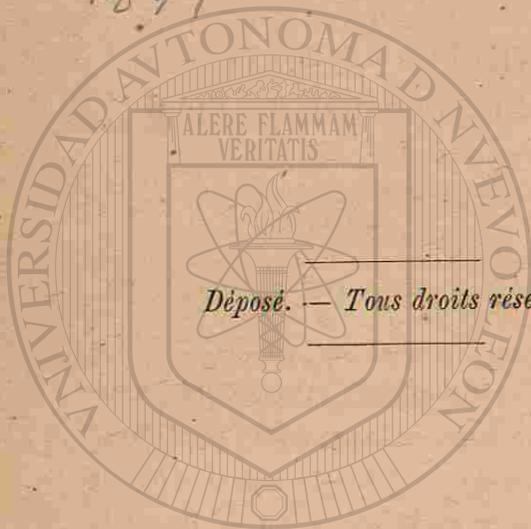
39688

BD422

1 F7

T5

1879



Déposé. — Tous droits réservés.



Gand, imp. C. Annot-Braeckman.

PRÉFACE DE LA TROISIÈME ÉDITION.

Qu'il me soit permis, au moment où les institutions libérales en tous pays sortent triomphantes de la violente réaction tentée par l'ultramontanisme, où une ère nouvelle semble s'ouvrir pour la civilisation moderne, où la question vitale de l'enseignement à tous les degrés se présente enfin à la conscience des esprits éclairés et des gouvernements comme le problème fondamental qui porte dans ses flancs l'avenir de la société humaine, qu'il me soit permis d'insister un peu sur l'importance des études psychologiques et philosophiques.

Les classes dirigeantes commencent à reconnaître, — ce que la Société de Jésus sait depuis

des siècles, — que l'éducation fait l'homme, que l'homme fait le peuple et que le peuple fait l'État; mais elles ne se doutent pas encore que l'éducation est elle-même un produit de la philosophie.

Et comment le sauraient-elles? Y a-t-il une philosophie officielle dont l'influence se fasse sentir sur l'esprit des gens du monde? Non; l'Église a une doctrine qui s'impose et qui façonne les intelligences à son image; mais, hors de l'Église, il n'y a plus que des philosophes qui enseignent les doctrines les plus disparates et qui ne s'accordent guère qu'en un point, la liberté de conscience. L'unité est loin d'être faite dans le domaine de la philosophie. Beaucoup d'opinions, peu de convictions. Pourquoi? parce que les philosophes ne s'entendent pas sur les premiers éléments de la pensée, sur le point de départ, sur le principe de la science, sur la méthode.

Et cependant ces questions sont résolues depuis longtemps. Oui, mais qui le sait en dehors du petit groupe qui forme une école? Dans le tourbillon où nous vivons, chaque penseur suit sa voie et il est rare qu'on se préoccupe de la voie ouverte par d'autres. Chacun s'expose ainsi à reproduire des théories qui ont été cent fois

réfutées ou à lutter contre des obstacles qui ont depuis longtemps disparu devant une spéculation plus profonde et mieux conduite.

Voilà pourquoi la philosophie semble aujourd'hui stationnaire et son empire sur les esprits méconnu ou paralysé.

Constatons quelques faits.

En présence de la Critique moderne, dont les bases ont été si puissamment posées par Kant, il importe de fixer d'une manière incontestable et définitive le *point de départ de la science*. Il faut en finir avec le Scepticisme absolu et assurer enfin le droit et le pouvoir de la raison humaine de trouver la vérité par ses propres lumières, sans recourir à aucune autorité extérieure ou surnaturelle. C'est là la source du Rationalisme. Descartes et Fichte avaient préparé le terrain, mais leurs formules étaient inexactes. On devait compléter et rectifier leur œuvre. Or, ce problème est tout psychologique. Dès la première édition de ce livre, en 1862, j'avais, je pense, entièrement élucidé la question, d'après les indications de Krause, et j'en avais exposé les principales conséquences au double point de vue de la théorie et de la pratique. Qui en a tenu compte? Et cependant, parmi les ouvrages les plus en vogue

aujourd'hui, j'en pourrais citer plusieurs qui contiennent les erreurs les plus graves, parce que leurs auteurs, continuant les traditions reçues dans leur patrie, ont négligé de s'enquérir du fait primitif de la conscience.

Le point de départ de la science est la conscience de soi. Le *principe* est Dieu. Le moi et Dieu sont le commencement et la fin de la pensée. Entre ces deux limites se développe la méthode. L'élévation de la pensée depuis le moi jusqu'à Dieu constitue l'analyse; le retour de la pensée depuis Dieu jusqu'au moi est la synthèse. L'une procède par intuition, l'autre par déduction.

Ces notions capitales, bien déterminées, contiennent déjà tout le fond de la science. Elles sont, aux yeux des critiques, un trait distinctif de l'école de Krause. Je les ai exposées avec rigueur dans l'*Introduction à la Philosophie* et dans la *Logique comme science de la connaissance* (1865). La psychologie n'embrasse pas ces questions, mais elle y touche et prépare la solution. Si j'en juge par mon expérience personnelle, rien n'est plus facile que d'amener une conviction irrésistible au sujet de l'existence de *Dieu* chez un esprit non prévenu. Et cependant, ne voyons-nous pas reproduire sans cesse les mêmes erreurs dans

les discussions et dans les ouvrages contemporains. Dieu devient un fantôme de l'imagination. L'un tombe dans l'*athéisme* par antipathie contre le clergé, qui fait de la politique rétrograde; un autre, parce qu'il se figure que Dieu est un souverain qui règne dans quelque partie retirée du ciel, ou une force créatrice qui fait des miracles, ou un être vindicatif qui torture les impies; un troisième nie Dieu, parce qu'il ne l'a jamais vu, ou parce qu'il tient à sa liberté ou parce qu'il y a du mal dans l'univers. Et personne, dans ce monde d'athées qui se croient sages, ne veut s'avouer que la question vaut la peine d'être examinée, qu'elle est peut-être de la compétence de la raison et qu'il serait bon de consulter à ce sujet les auteurs qui ont sérieusement sondé les forces de l'esprit humain. Je l'ai dit et je le répète avec une conviction profonde: l'athéisme n'est qu'un malentendu, car Dieu n'est pas un certain être, tel ou tel être, il est purement et simplement l'Être, et je défie le sceptique le plus endurci de nier l'Être. L'être est la loi fondamentale de la pensée, car il est impossible de penser sans affirmer quelque chose, sans affirmer l'être ou quelque détermination de l'être.

Dieu est l'Être: cela dit tout et comprend tout.

Tous les attributs divins se déduisent de cette notion primordiale. Il suffit de définir les termes pour en être convaincu et pour saisir ensuite les rapports de Dieu avec le monde, avec la liberté de l'homme, avec l'existence du mal. La seule difficulté est de se tenir en garde contre les préjugés de la théologie et des écoles sensualistes, et ce sont précisément ces préjugés qui jettent aujourd'hui tant d'esprits dans l'athéisme, sans qu'ils en aient conscience.

Si Dieu est l'Être, il est un, et s'il est un, il est tout par lui-même; en d'autres termes, il est infini et absolu. La psychologie explique ces notions en déterminant les propriétés du moi et termine, du même coup, la sotte campagne entreprise par les romanciers et par les positivistes contre l'absolu.

Faisons un pas de plus. Si Dieu est l'Être, il est, comme nous, en rapport avec lui-même, il s'affirme, il est intimité, il est conscience et sentiment de soi. Voilà la base de la *personnalité divine*. La psychologie distingue entre personnalité et individualité et écarte la seule objection sérieuse qu'on ait faite contre la personnalité divine, savoir, que, pour avoir conscience de soi : il faut avoir conscience d'un non-moi.

Maintenant, si Dieu a conscience de lui-même et de tout ce qui vit en lui, des rapports intimes sont possibles entre la personnalité humaine et la personnalité divine. Ces rapports existent, en effet, et constituent chez tous les peuples la *Religion*.

Nouvelle source de conflits. Beaucoup de libres penseurs ne veulent plus de religion, puisqu'ils ne veulent plus de Dieu. Mais si la négation de Dieu est un malentendu, la négation de la religion est-elle plus réfléchie? Ces opinions extrêmes qu'on affiche sont-elles autre chose qu'une protestation de la conscience contre les inepties du culte, contre les excès de l'ultramontanisme, contre les erreurs des religions positives et révélées? On ne proteste pas contre la raison, et ceux qui ont étudié la psychologie, qui reconnaissent la compétence et les droits de la raison ne peuvent pas méconnaître ce qu'il y a de légitime et d'élevé dans les rapports religieux de l'homme. Il existe une religion *naturelle*, qui est aux cultes *positifs* ce que le droit naturel est aux législations positives : c'est la religion *idéale*, dans les limites de la raison, qui est une et la même en tout temps, en tous lieux, pour tous les êtres raisonnables. Les religions positives ne

sont que les manifestations passagères et progressives de l'idée religieuse. On peut les rejeter et les combattre dans l'intérêt de la vérité, sans cesser d'être religieux. Les cultes se corrompent et se dégradent dans le cours des siècles ; aucun peut-être n'est tombé aussi bas que le catholicisme par l'influence néfaste des doctrines et des pratiques de la Société de Jésus. C'est une nécessité aujourd'hui, commandée par le sentiment de la dignité humaine et par la sécurité sociale, de se préserver de cette influence et de la repousser dans tous les domaines de son activité. Voilà pourquoi il faut demander que l'école soit laïque et que tout enseignement *confessionnel* soit exclu du programme. Les organes dits religieux se récrient, vous poursuivent de leurs injures, vous traitent d'impie, d'athée, d'ennemi de la religion ; c'est leur rôle ; mais les esprits vraiment éclairés savent bien qu'on n'est pas athée en refusant son adhésion aux dogmes d'une confession, qu'on n'est pas impie en méprisant la superstition, qu'on n'est pas irréligieux en dégageant la religion de ses excès. Une école laïque n'est pas une école sans Dieu, mais une école neutre, ouverte aux enfants de toutes les communions et accessible aux inspirations de la

raison. Je dirai plus : c'est dans l'intérêt du sentiment religieux bien compris qu'on devrait bannir l'enseignement confessionnel de l'école publique.

La religion est une manifestation de la nature humaine. Elle appartient, avec la science, avec l'art, avec la moralité, avec le droit, à ce domaine supérieur de la vie que l'on appelle la *vie rationnelle*. Les animaux n'ont qu'une vie sensible ; toutes leurs facultés, toutes leurs forces, toutes leurs tendances sont enfermées dans les limites de la sensibilité. L'homme, grâce à la raison, peut s'élever au-dessus des choses sensibles, reconnaître le bien, le beau, le vrai, le juste comme des principes éternels et absolus, comme les lois de l'activité individuelle et sociale, comme un idéal à réaliser progressivement dans la vie. C'est pourquoi les êtres raisonnables, en possession d'un idéal, sont indéfiniment perfectibles ; car le progrès n'est que la marche vers la perfection, c'est-à-dire vers l'idéal, et la perfection n'est jamais adéquate à la réalité dans la vie des êtres finis. Il y a là une ligne de démarcation infranchissable entre l'homme et l'animal, car l'animal n'est pas perfectible, et l'observation ne constate dans son activité aucune trace de moralité, de droit, de science, d'art ni de religion. La

vie rationnelle est, d'après un auteur, un trait distinctif de l'espèce humaine et fait de l'humanité un règne à part. On peut ajouter à ce trait la *connaissance de soi-même*, qui soustrait l'homme à l'aveugle empire de l'instinct ou de l'inconscience.

La psychologie permet de résoudre ces questions délicates de la manière la plus sûre et la plus complète au moyen de la méthode expérimentale. Que font donc les auteurs, aujourd'hui nombreux, qui veulent absolument élever l'animal par une série de transformations à la hauteur de l'homme, ou rabaisser l'homme au niveau de la brute? Ils partent, à leur insu peut-être, d'opinions préconçues qui leur cachent une partie notable de la vérité et torturent ensuite les faits pour y trouver la confirmation de leur thèse. Ils se figurent généralement que l'esprit n'est qu'une fonction de la matière organisée, que la raison n'est qu'un produit des sens, que la perfectibilité n'est qu'un résultat de l'hérédité, que l'idéal n'est que l'œuvre du temps et du devenir; ils se placent au point de vue du sensualisme et du matérialisme et ferment les yeux aux faits éclatants et aux études consciencieuses qui démontrent la vanité de ces doctrines simplistes. Si le libre

arbitre les gêne, ils le suppriment et proclament que tout est fatal, quoiqu'ils se disent de chauds partisans de la liberté civile et politique. Si l'homme est trop loin du singe, ils invoquent les idiots et les sauvages et voient dans la dégradation exceptionnelle de la nature humaine le commencement et presque le type de l'humanité. Si les espèces zoologiques actuelles, enfin, accusent des plans différents pour les vertébrés et les invertébrés, qui interrompent la continuité dans l'évolution des êtres vivants, ils supposent que les espèces intermédiaires ont cessé d'exister et annoncent qu'on les découvrira un jour dans les terrains géologiques. Je professe un grand respect pour Darwin, qui, par ses observations et ses ouvrages, a bien mérité de la science et qui est plus circonspect que la plupart de ses disciples; mais je ne puis me défendre de considérer le *transformisme*, dans son état actuel, comme une théorie fantaisiste démentie en partie par la psychologie comparée et reposant, pour le surplus, sur des notions mal déterminées, où la vérité se mêle sans cesse à l'erreur.

La science, la religion, la vie rationnelle, la position de l'homme dans le monde fixent les principes généraux de l'éducation. La *Pédagogie*

aussi a ses racines dans la Psychologie. Socrate l'avait admirablement compris quand il parlait de l'accouchement des esprits, et Platon suivait les traces de son maître quand il développait dans ses immortels dialogues la théorie de la réminiscence. Toute la science est en puissance dans chaque être raisonnable ; il ne s'agit que de trouver le moyen de la faire éclore ou de la manifester en acte et de la développer dans ses rapports avec toute la destinée de l'homme. Telle est l'œuvre de l'éducation. On dresse les animaux, qui restent toute leur vie sous l'influence des choses sensibles ; on élève les enfants, on en fait des hommes et l'on met l'homme en état de continuer à s'élever lui-même par sa propre énergie. L'éducation, en effet, est une élévation de l'esprit et du cœur, c'est-à-dire une ascension de la pensée et du sentiment quittant le domaine de la sensibilité pour monter dans le domaine des principes de la raison.

Il faut, sans doute, développer les qualités sensibles de l'enfant et les développer d'une manière intégrale et harmonique ; car l'enfant commence où finit l'animal : il vit au sein de la nature, il doit apprendre à se servir de ses membres, à interpréter ses sensations, à s'orienter dans le

monde extérieur, à percevoir l'ensemble des phénomènes de la matière. Notre première culture est celle de la sensibilité, et personne ne songe en à contester l'importance. Mais là ne s'arrête pas l'expansion de l'esprit humain. Il faut ensuite apprendre à penser, à juger, à discuter, c'est-à-dire à exercer l'entendement. Il faut, enfin, il faut surtout attirer l'attention de l'enfant vers les choses supérieures, vers le bien, le beau, le vrai, le juste, vers l'idéal ; il faut faire germer dans son âme les principes qui y sont cachés et lui faire découvrir le divin dans l'homme ; il faut, en un mot, lui donner la conscience de sa valeur comme être raisonnable et lui ouvrir les horizons splendides de la vie rationnelle, qui comprennent la moralité, la science, l'art, le droit, la religion, la majeure partie de la destinée humaine. Elever, c'est monter du fini à l'infini, du relatif à l'absolu, du réel à l'idéal, du monde à Dieu ; élever, c'est gagner les sommets de l'intelligence, où l'on voit les choses de haut, dans leur cause et dans leur exacte proportion.

Ici encore se font sentir les influences néfastes des théories sensualistes, matérialistes et positivistes. C'est tout simple : telle psychologie, telle pédagogie. Si l'homme n'est que matière, il faut se

borner au culte de la matière; si l'homme n'a que des sens, il faut se restreindre à la culture de la sensibilité; mais si l'homme est esprit et corps, raison et sens, il faut développer tout en rapport avec tout, conformément aux principes de la méthode et aux lois de la vie.

Le matérialisme ne comporte que l'éducation physique, le sensualisme l'éducation des sens, tandis que le spiritualisme bien compris implique l'éducation intégrale et harmonique de toute la nature humaine, en vue de tous les buts qui sont enveloppés dans la destinée des êtres raisonnables.

La méthode sensualiste, préconisée par l'abbé de Condillac et mise en rapport avec les progrès de la physiologie moderne, est encore largement représentée dans la pédagogie officielle. Les abbés qui dirigeaient les écoles normales en Belgique, jusqu'en ces derniers temps, n'en connaissaient pas d'autre, à en juger par les opinions et les théories professées par un grand nombre de leurs élèves. C'est là une mauvaise situation qu'il faut modifier à tout prix, dans l'intérêt des générations nouvelles confiées aux instituteurs, et qu'on ne peut améliorer que par l'extension des études psychologiques et philoso-

phiques. La méthode Frœbel, appliquée aux jardins d'enfants ou écoles gardiennes, commence à se répandre partout, mais elle n'est pas toujours sainement interprétée. Beaucoup d'éducateurs se figurent que Frœbel est un sensualiste, parce qu'il préconise la voie intuitive pour la connaissance des choses sensibles, et pensent qu'il faut se garder de parler aux enfants de choses qui ne tombent pas sous les sens, comme l'âme ou Dieu. C'est une erreur complète. Frœbel appartient à l'école de Krause. Les relations personnelles et la communauté de doctrines de ces deux génies ont été mises en évidence en Allemagne dans les revues pédagogiques et dans les congrès de philosophes et d'instituteurs (1). La méthode intuitive est une juste application du procédé analytique, qui s'applique aussi bien aux objets de la raison qu'aux objets des sens.

Mais l'enfant, dira-t-on, ne peut pas s'élever jusqu'aux principes de la vie rationnelle. Soyez sans crainte : l'enfant a les mêmes facultés et les mêmes aspirations que l'homme fait; l'enfant, dès que son attention peut être éveillée, est capable

(1) *Die neue Zeit*. Prag, 1873. — D^r SCHLIEPHAKE, *Ueber Fr. Frœbels Erziehungslehre*, Berlin, 1871. — D^r PAUL HOHLFELD, *Die Vermittlung der Gegensätze, Frœbel's Grundgesetz*. Dresden, 1877.

de tout comprendre, à sa manière, pourvu qu'on emploie des moyens proportionnés à son âge. Ne cherchez pas à lui exposer la philosophie comme science, n'entamez pas avec lui de discussion savante, ne lui parlez pas de la compétence, ni des limites de la pensée, mais donnez-lui des notions claires sur l'esprit et la matière, sur le bien et le mal, sur le vrai et le faux, sur le monde et Dieu, et je répons qu'il vous suivra. Ne voyons-nous pas dans les écoles primaires les enfants résoudre par le calcul mental les problèmes les plus compliqués? N'enseigne-t-on pas aux enfants un catéchisme qui traite de l'homme, du monde et de Dieu? Ce catéchisme, je le sais, n'est pas intelligible, pas plus pour l'instituteur que pour l'élève, parce qu'il est mélangé de dogmes surnaturels. Laissez de côté le surnaturel, qui ne concerne pas l'école, adressez-vous à l'intelligence seule, réduisez votre catéchisme aux proportions de leçons élémentaires sur la vie morale, sur les devoirs de l'homme dans ses relations diverses avec lui-même, avec ses semblables, avec les êtres inférieurs, avec Dieu, et vous trouverez l'occasion, si vous-même vous êtes maître de votre sujet, de lui donner un cours de philosophie, qui sera désormais son guide dans la vie.

Je m'arrête à ces questions d'actualité pour faire saisir au lecteur l'opportunité des études psychologiques, qui éclairent tous les problèmes de la vie.

Je n'ai plus besoin de dire quel est l'esprit de la philosophie qui anime le présent ouvrage. Un mot suffit pour la caractériser : c'est le *spiritualisme*. Je ne me sépare pas de Descartes, de Leibnitz, de Kant, de Cousin, je les complète à l'aide de la doctrine de Krause; je me sépare seulement des systèmes exclusifs, qui ne voient qu'une face des choses, et je les combats. Le spiritualisme est encore, à mes yeux, en dépit des critiques de quelques contemporains peu compétents, la saine tradition de la philosophie en France et en Allemagne. Il consacre les droits de l'esprit, de la raison, de la liberté, de la justice, de tout ce qui fait la dignité de l'homme, sans porter atteinte à aucune tendance légitime de la nature humaine, à aucun besoin de la société, à aucune aspiration des peuples, à aucune condition de la civilisation moderne. Il est la véritable doctrine positive, qui accepte tout ce qui est donné par l'observation et par la raison et qui ne rejette que les négations et les exagérations des autres doctrines. Il est susceptible, enfin,

de s'étendre et de se perfectionner à mesure que la pensée progresse, et de s'appliquer à toutes les parties de la destinée des êtres raisonnables. Le spiritualisme cartésien avait ses côtés faibles. Dans le spiritualisme de Krause, les lacunes se comblent, la méthode s'achève, et la philosophie apparaît comme un *système harmonique*, qui embrasse tout ensemble Dieu, l'univers et l'humanité, où les dissonances disparaissent, où tout s'accorde avec tout.

Le rationalisme harmonique est une doctrine de paix et de conciliation qui, sans rompre avec le passé de l'humanité, satisfait aux exigences du présent et ouvre la voie de l'idéal. Après quarante années d'études suivies, je puis garantir la justesse de cette proposition, au double point de vue de la théorie et de la pratique, c'est-à-dire des doctrines et de la vie individuelle ou sociale. Quand on voit monter les flots du matérialisme, du positivisme et de l'athéisme, quand on entend gronder l'orage amassé par l'Internationale rouge ou par l'Internationale noire, on peut se dire qu'il est temps de relever le moral de l'homme et de faire entendre partout la voix de la raison. La situation est grave. Le besoin d'une doctrine d'apaisement, qui sache distinguer le vrai du faux

dans les systèmes contraires, qui sache respecter ce qu'il y a de légitime dans les opinions et les croyances et répudier le reste; se fait de plus en plus sentir. C'est pourquoi j'insiste auprès des classes dirigeantes, aujourd'hui libérales, sur la nécessité de fortifier les études philosophiques. L'Église écarte les esprits de son sein par ses rêves de domination, par ses Encycliques insensées, par la protection qu'elle accorde aux plus ridicules superstitions. Ces esprits, faute de boussole, se jettent aussitôt dans un autre extrême et tombent dans le culte de la matière ou dans le culte de la force. Ce n'est pas avec des esprits de cette trempe, ignorants de la valeur de la raison, des droits et des devoirs de l'homme, qu'on referra la société. Songeons-y donc : ouvrons des écoles, élargissons les programmes, étendons la culture philosophique des générations nouvelles. Là est le salut.

Faisons le bilan des doctrines contemporaines.

J'annonçais, en 1868, que le positivisme, qui commençait à séduire beaucoup de jeunes gens, ne serait qu'un météore, comme le saint-simonisme et le fouriérisme. Je ne craignais pas de trop m'avancer. Les défections déjà sont nombreuses. La doctrine pure d'Auguste Comte est

abandonnée de tous ceux qui ont appris à la connaître. Le reste n'est qu'une étiquette trompeuse. On aime à se proclamer positiviste dans le monde profane, étranger aux études philosophiques, parce qu'on est persuadé que le positivisme consiste à accepter tout ce qui est positif et à s'abstenir au sujet de tout ce qui est hypothétique. Qui hésiterait à souscrire à une pareille profession de foi? Mais hélas! le titre est inexact. La plupart des positivistes seraient bien étonnés si on leur donnait la signification des termes d'après les publications de l'école. Qu'est-ce qui est *positif*? Ce qui est *réel, utile, relatif*, répond Comte. Et qu'est-ce qui est *réel*? Les faits qui tombent sous nos *sens*, c'est-à-dire les phénomènes de la nature. Ceci est plus net et montre déjà que le positivisme n'est pas autre chose que le sensualisme, une vieille doctrine décorée d'un nom nouveau (1).

Ainsi, toute la science humaine se réduit à l'observation des phénomènes et des seuls phénomènes qui s'offrent à nos sens! Point de *faits internes*, ni, par conséquent, de connaissance de

(1) *Introduction à la philosophie*, Préface. Bruxelles, 1868. — *Enseignement et philosophie*. Bruxelles, 1873.

soi-même. L'homme peut observer autant que l'animal, mais pas plus; il ne peut pas savoir qu'il a une conscience et une raison, car les faits internes ont beau être des faits, ils ne sont pas attestés par le témoignage des sens, ils ne sont pas réels. Comte a rêvé qu'il pensait, car il n'a jamais perçu sa pensée, puisque la pensée est un fait interne sans réalité.

Point de *principes*, de *lois*, de *causes* ni, par conséquent, de connaissance du monde et de Dieu; car les principes sont encore moins réels que les faits internes, ils ne sont pas même des faits. Ne cherchons plus les causes des phénomènes, ni les lois de la vie morale, ni les principes de la société, car les principes et les causes sont des notions sophistiquées; bornons-nous à l'étude des phénomènes, et si les astronomes distinguent entre le mouvement apparent des astres, qui est affirmé par les sens, et le mouvement *réel*, qui n'est allégué que par la raison, disons aux astronomes modernes qu'ils se trompent, qu'il faut retourner en arrière jusqu'à Ptolémée, attendu qu'il ne peut y avoir, pour les astres comme pour nous, d'autre mouvement réel que celui qui est conforme à la déposition de nos sens.

Point d'*idéal* non plus, point de perfection,

rien d'absolu ni d'éternel dans la science, dans l'art, dans la moralité, dans le droit, dans la religion. Qui donc disait : Fais ce que dois, advienne que pourra ? Qui parlait d'impératif catégorique ? Allons donc ! La sagesse des nations est folie, et les philosophes sont des sophistes, excepté Comte. Il n'y a point d'absolu dans la vie, puisque le réel est inséparable de l'utile et du relatif, c'est-à-dire des intérêts et des circonstances. Fuyez l'idéal, car l'idéal est le contraire de la réalité. Il n'y a d'autre idéal que celui qui se fait de jour en jour par les forces aveugles de la nature. Ne cherchez pas la perfection au-dessus de vous, au delà du monde des sens, car la réalité est parfaite telle qu'elle est, c'est nous qui sommes Dieu. Tout ce qui est *réel* est *rationnel*, disait Hegel, et pour la première fois un philosophe a dit vrai.

Ainsi, c'est entendu, tous les actes de l'homme sont bons, puisqu'ils sont des faits, et tous les événements politiques sont légitimes, puisqu'ils sont réels. Comment donc les rhéteurs ont-ils osé soutenir qu'il existe un droit *naturel*, distinct du droit *positif*, et une religion naturelle, distincte des cultes positifs ? Un droit naturel serait un droit absolu et une religion

naturelle, une religion idéale ! Et nous savons que le relatif seul est réel et que l'idéal n'est qu'une chimère de la raison.

Le droit positif contre le droit naturel, voilà le triomphe du positivisme. Hommes et peuples, écoutez la voix des positivistes ! Soyez satisfaits de votre sort ; vous avez vos mœurs, vos lois, vos institutions, tout cela est positif, réel, utile, relatif ; ne cherchez pas mieux, car au delà de la réalité il n'y a que de fallacieuses illusions ; ne faites pas comme les nations de l'Amérique et de l'Europe qui ont voulu s'imaginer un jour que leur régime n'était pas bon, qui se sont tournées alors vers l'idéal de la société, qui ont proclamé les droits naturels de l'homme et du citoyen et ont cherché des garanties pour la conservation de ces droits dans une Constitution ! En vérité, le droit naturel est un délire : les positivistes le détestent comme une inspiration de la raison, comme une insurrection contre les faits, et les positivistes, en ce point, sont parfaitement d'accord avec les ultramontains.

Le *matérialisme* scientifique de nos jours est plus précis que le positivisme. Il renonce à la prétention de régenter le monde comme au temps de Hobbes. Il se borne à l'étude du corps hu-

main et surtout des conditions physiologiques de la pensée. Dans ce domaine, il a fait des progrès et peut en faire encore. Mais il conserve toujours l'espoir de renverser la spiritualité de l'âme et de faire de l'esprit une fonction du cerveau, sous le vain prétexte de simplifier l'homme et de tout ramener à l'unité de substance. Cet espoir sera déçu. Tous les faits de la vie intellectuelle, affective et morale, toutes les facultés de l'esprit, sainement et mûrement discutés par la méthode d'observation protestent contre les allégations des matérialistes, quand ils pénètrent dans le domaine de la psychologie. J'insiste sur ce point dans la nouvelle édition que je livre au public. Je montrerai où le matérialisme doit s'arrêter et quelle est la cause de ses erreurs. Je me contente de signaler pour le moment une branche de l'anthropologie qui commence à fixer l'attention et qui pourra un jour servir de trait d'union entre le spiritualisme et le matérialisme: c'est la *Psycho-physique*. Il s'agit, dans cette branche, de phénomènes communs à l'esprit et au corps, d'impressions nerveuses qui entrent en contact avec l'âme, qui sont immédiatement saisies par la pensée et deviennent ainsi des faits internes. Les phénomènes de la sensibilité, ordinaire-

ment interprétés en faveur du matérialisme, sous l'empire de préjugés hostiles à la philosophie, peuvent aussi bien tourner au profit de la théorie spiritualiste. Le rationalisme harmonique, qui reconnaît à la fois l'unité et la dualité de la nature humaine, n'a rien à redouter des études consciencieuses qui se poursuivent sur les conditions physiologiques de l'intelligence et sur tous les détails du système nerveux. J'ai depuis longtemps, à l'exemple de Krause, constaté l'*union intime* entre l'esprit et le système nerveux cérébro-spinal. C'est là un fait de la plus haute importance pour l'explication des rapports du physique et du moral, et c'est ce fait, encore ignoré ou méconnu par les auteurs contemporains, spiritualistes ou matérialistes, qui sert de base aux phénomènes complexes de la Psycho-physique.

La France continue à produire de beaux livres, dignes de la patrie de Descartes, de Malebranche et de Victor Cousin. Les ouvrages récents de Paul Janet, de Caro, de Quinet, de Tissot, de Magy, de Despina, de Liard sont d'admirables études sur quelques problèmes de métaphysique, de morale, de biologie et de psychologie, écrites dans un excellent esprit et armées d'une vigou-

reuse critique contre les principales aberrations de la pensée moderne; mais ce ne sont que des fragments, comme au temps de l'éclectisme. Où est la doctrine qui doit faire de ces détails un tout systématique? où est la méthode qui permet de discerner le vrai du faux et de former des convictions? La France se passionne aisément pour les nouveautés philosophiques qui surgissent en Angleterre ou même en Allemagne; mais elle craint d'entrer dans la voie nouvelle, ouverte par l'école de Krause, dont le caractère et les tendances conviennent cependant à son génie. L'Éclectisme et le Fusionnisme sont bien une préparation à l'organisation de la science. Il suffirait, pour franchir la distance et arriver au but, de reprendre et d'achever la méthode cartésienne.

L'Angleterre est, moins que jamais, disposée à s'ouvrir à l'influence de la philosophie continentale. Un moment, elle s'est laissé entraîner dans le courant du positivisme, mais elle s'est empressée de se retirer dans ses foyers, à la voix de Stuart Mill et de Herbert Spencer, quand elle a su quels étaient les rêves dont se berçait l'imagination d'Auguste Comte. Elle n'a gardé que la méthode d'observation et d'induction, qui est

bien à elle. Elle n'est cependant plus dans les traditions de l'école écossaise. Elle est moins circonspecte ou plus audacieuse, d'une part, et plus étroite ou plus exclusive, de l'autre. Alexandre Bain et Herbert Spencer tendent visiblement vers le sensualisme et le mécanisme. Leur esprit n'est pas suffisamment trempé par les principes philosophiques pour que la physiologie n'absorbe pas chez eux l'autre partie de la nature humaine. Leur analyse *psychologique*, délayée outre mesure, est tout ce qu'on peut imaginer de plus faible et fait regretter l'analyse de Reid et de Dugald Stewart, plus sobre, plus correcte et plus conforme aux données du sens commun. La profusion des détails ne constitue pas la profondeur, et l'enchevêtrement des phénomènes ne produit pas la clarté. *L'école anglaise* contemporaine a-t-elle l'intention de nier les facultés de l'esprit, au profit de la sensation, et de réagir, de cette façon, contre les tendances plus élevées de l'école écossaise? C'est probable; mais, à coup sûr, ses recherches accusent une notion bien confuse de ces mêmes facultés. Je ne crains pas d'affirmer contre la plupart des critiques que le mérite de cette école est loin d'être à la hauteur de sa renommée.

L'Allemagne aussi est minée par la fièvre nihiliste propagée par les doctrines extrêmes de notre époque. Les derniers successeurs de Hegel arrivent au même résultat que le positivisme. Le réalisme de Herbart, encore dominant dans l'enseignement, est lui-même trop chancelant sur sa base, la phénoménologie de l'esprit, comme mécanique des représentations, pour opposer une vive résistance à ces tendances dissolvantes. La philosophie pure, à cet état de décomposition, a trouvé sa légitime expression dans l'école de Schopenhauer. Le *pessimisme*, en effet, avec ses rêves bouddhiques et ses lamentations humoristiques, a été justement appelé la philosophie du sarcasme. C'est la fin de ce moment de l'Idée, comme dirait Hegel, c'est l'Idée qui parvient à la conscience d'elle-même et qui éclate de rire en présence de son œuvre. Son œuvre n'est pas brillante, en effet. L'idéalisme absolu a gâté l'esprit et l'a dégoûté pour longtemps des spéculations sérieuses. Le réalisme et le pessimisme ne sont qu'une réaction contre l'optimisme idéaliste des successeurs de Kant. Cependant tout n'est pas à dédaigner dans les ouvrages de Hartmann. L'étude des phénomènes de l'inconscience et de l'instinct dans les êtres vivants a une véritable

portée scientifique et mérite de fixer l'attention.

L'école de Krause a fait des pertes douloureuses par la mort de Schliephake, de Léonardi et d'Ahrens, mon maître. Leurs travaux restent et porteront des fruits. Des signes certains de restauration des études philosophiques, en différents pays, permettent d'augurer que le moment approche où l'école de Krause aura son rôle à jouer dans l'organisation du mouvement intellectuel. Je puis attester, en m'appuyant sur la comparaison des systèmes, qu'elle seule satisfait à toutes les exigences de la théorie et de la pratique, qu'elle seule a la valeur d'une doctrine organique. Sa base analytique, comprenant à la fois l'observation, l'induction et la dialectique, est absolument indépendante de toute opinion préconçue et conduit sûrement la pensée à la reconnaissance de Dieu ou de l'Être, comme principe de la science. Sa partie synthétique ensuite ramène la pensée à travers le monde jusqu'au point de départ, et rattache toutes les parties de la réalité au principe par l'effet de la démonstration. La certitude résulte de l'exacte correspondance entre les résultats acquis par les deux procédés de l'intelligence. Jamais la méthode n'a été comprise d'une façon aussi claire

et aussi complète. Cette conviction pénètre de plus en plus dans les esprits non prévenus.

En attendant qu'on revienne aux conceptions d'ensemble et que l'unité se fasse dans les esprits, la doctrine de Krause attire dans son sein les hommes d'école et les hommes de loi. Ses applications pratiques s'étendent de plus en plus dans le domaine de la morale, du droit et de l'éducation. Le personnel enseignant en Allemagne se pénètre de son esprit, identique à l'esprit de Frœbel, sous l'influence des congrès, des revues et des publications de Paul Hohlfeld, professeur à Dresde, et d'Ehrat, professeur à Marbourg, qui suivent dignement la voie ouverte par Leonhardi. Les ouvrages d'Ahrens et de Röder, professeur à Heidelberg, sur le droit naturel et public, sur les principes du droit pénal et du droit international, en un mot sur l'ensemble des relations juridiques entre les hommes et les peuples, au point de vue de l'idéal, se répandent en tous pays et sont acceptés déjà dans un grand nombre d'universités comme la source la plus pure de l'enseignement philosophique du droit.

L'Espagne entre aujourd'hui pour une large part dans ce mouvement de rénovation. La race

castillane a conservé le souvenir de sa grandeur passée, la trempe héroïque de son caractère et l'élévation de sa pensée. Elle sait quelles ont été les causes de sa décadence et quelles sont les conditions de son retour parmi les peuples qui marchent. Elle se prépare à reconquérir sa gloire dans la sphère des lettres, des sciences et des arts. Elle possède déjà une école philosophique, pleine de vie et d'énergie, illustrée par de grands noms, de belles institutions et d'importants ouvrages, et toute dévouée à la doctrine de Krause. Elle a créé récemment à Madrid un établissement libre d'enseignement, sur le modèle de l'Université libre de Bruxelles, et a bien voulu me conférer le titre de professeur honoraire en compagnie de Tyndall, de Darwin et de mon honorable collègue Röder, de Heidelberg.

Merci à mes amis d'Espagne !

Que ce livre soit dédié, comme témoignage de gratitude, à la mémoire de D. JULIAN SANZ DEL RIO, Recteur de l'Université centrale de Madrid, fondateur de l'école espagnole contemporaine, qui a donné à son pays et au monde l'*Ideal de la Humanidad para la vida* !

Bruxelles, le 1^{er} février 1879.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS

INTRODUCTION.

DÉTERMINATION DE LA NATURE DE L'HOMME. — LE MOI. —
L'ESPRIT ET LE CORPS. — DISTINCTION ET UNION.

Avant d'aborder l'étude de l'âme humaine, il faut connaître l'homme; car l'âme n'est qu'un des éléments de la nature humaine.

Qu'est-ce que l'homme? Qu'entend-on par esprit et par corps? Quels sont leurs différences et leurs rapports? Tel est l'objet de cette introduction.

L'*Anthropologie* est la science de l'homme, c'est-à-dire la connaissance exacte de la nature humaine, considérée en elle-même et dans toutes ses manifestations.

Pour procéder avec *méthode* à la connaissance scientifique d'un objet, il faut l'envisager d'abord dans son ensemble, ensuite dans ses diverses parties, enfin dans les relations des parties entre elles et avec le tout. Ces trois points de vue correspondent à la thèse, à l'antithèse et à la synthèse, en d'autres termes à l'unité, à la variété et à l'harmonie, formule de toute organisation dans l'ordre de la pensée ou de la réalité (1).

(1) *Introduction à la Philosophie*, 1^{re} partie. Notion, conditions et division de la science, Bruxelles, 1868.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS

INTRODUCTION.

DÉTERMINATION DE LA NATURE DE L'HOMME. — LE MOI. —
L'ESPRIT ET LE CORPS. — DISTINCTION ET UNION.

Avant d'aborder l'étude de l'âme humaine, il faut connaître l'homme; car l'âme n'est qu'un des éléments de la nature humaine.

Qu'est-ce que l'homme? Qu'entend-on par esprit et par corps? Quels sont leurs différences et leurs rapports? Tel est l'objet de cette introduction.

L'*Anthropologie* est la science de l'homme, c'est-à-dire la connaissance exacte de la nature humaine, considérée en elle-même et dans toutes ses manifestations.

Pour procéder avec *méthode* à la connaissance scientifique d'un objet, il faut l'envisager d'abord dans son ensemble, ensuite dans ses diverses parties, enfin dans les relations des parties entre elles et avec le tout. Ces trois points de vue correspondent à la thèse, à l'antithèse et à la synthèse, en d'autres termes à l'unité, à la variété et à l'harmonie, formule de toute organisation dans l'ordre de la pensée ou de la réalité (1).

(1) *Introduction à la Philosophie*, 1^{re} partie. Notion, conditions et division de la science, Bruxelles, 1868.

La thèse pose l'objet dans son unité indivise; l'anti-thèse le décompose dans sa variété intérieure et montre ses parties opposées entre elles; la synthèse le recompose en faisant voir les combinaisons des parties et l'harmonie de tout avec tout.

D'après ce principe, l'anthropologie se divise en trois parties :

1. La science de l'homme considéré dans son essence une et indivise, au-dessus de la distinction des éléments qui sont enveloppés dans sa nature.

2. La science de l'homme considéré dans la diversité de ses parties ou dans la dualité de sa nature, comme esprit et comme corps, en d'autres termes, comme âme et comme matière.

3. La science de l'homme considéré dans l'harmonie de ses déterminations internes, dans l'union de l'esprit et du corps entre eux et avec le tout.

L'analyse de l'homme comme tel, l'analyse de l'homme comme être spirituel et comme être physique, l'analyse de l'homme comme être d'union de l'esprit et du corps, telles sont les diverses parties de l'anthropologie.

D'après la division vulgaire, l'anthropologie comprend la science de l'esprit ou la *Psychologie*, la science du corps ou la *Somatologie*, et la science des rapports et des différences qui existent entre l'esprit et le corps ou l'*Anthropologie générale*. Cette division ne tient pas compte du premier aspect sous lequel la nature humaine se révèle à la pensée; elle oublie que l'homme a conscience de son unité, avant de se reconnaître comme esprit et comme corps, par conséquent avant de rien savoir au sujet de l'union du corps et de l'âme, et que cette unité persiste dans toute la vie. Elle accuse une lacune dans la théorie de la connaissance.

L'anthropologie traitée principalement du point de vue de l'esprit s'appelle *Anthropologie psychologique*; du point de vue du corps, *Anthropologie physiologique*. Entre les mains des naturalistes, l'anthropologie physiologique absorbe toute la science de l'homme. Le mot anthropologie change même de valeur: il signifie « histoire naturelle de l'homme » et devient le titre d'une division de la Mammalogie (1).

A l'anthropologie générale se rattache la *Psychophysique*, science de la sensibilité, qui repose sur une double base, l'une physique, l'autre psychique, savoir l'impression produite par les corps sur nos organes et la sensation ou le sentiment de cette impression (2).

I. L'homme tout d'abord est *un*. Cette unité, attestée déjà par la conscience de l'enfant, avant toute culture scientifique, est un fait de sens commun. Tout être soumis à l'observation a de l'unité. L'homme n'a qu'une seule et même essence, quelque multiples que soient ses manifestations. La dualité de l'esprit et du corps n'est pas contraire à cette unité, pourvu que les deux substances soient unies et non isolées. Si l'homme était la somme de deux êtres, il n'aurait pas d'unité, mais s'il est un esprit *uni* à un corps, il ne cesse pas d'être *un*: son unité seulement a deux pôles opposés ou se montre sous forme de contraste, et lui-même reste au-dessus de cette opposition. C'est pourquoi nous sommes maîtres de notre esprit et de notre corps, et nous pouvons les diriger dans la vie en harmonie ou en

(1) M. A. DE QUATREFAGES, *Rapport sur les progrès de l'Anthropologie*. Paris, 1867.

(2) FECHNER, *Éléments de Psychophysique*. Leipzig, 1860. — J. DELBŒUF, *Recherches théoriques et expérimentales sur la mesure des sensations*. Bruxelles, 1873. — *Théorie générale de la sensibilité*. 1876.

contradiction l'un avec l'autre. L'esprit et le corps sont sous notre dépendance, et la domination commune que nous exerçons sur eux prouve l'unité de notre nature.

En tant qu'il est un, l'homme s'appelle *moi*. On a coutume, dans la philosophie en France, d'appliquer ce terme à une seule partie de la nature humaine, à l'*esprit*. Il est vrai que l'esprit seul se replie sur lui-même, sous forme de conscience et de sentiment, et que c'est dans cette prise de possession que l'être raisonnable se reconnaît et se nomme *moi*. Mais si l'esprit a le privilège de la connaissance, il n'est cependant pas tout le moi. Le *corps* fait partie de nous-mêmes, comme l'esprit, et passe souvent pour le moi même, à cause des jouissances et des souffrances qu'il nous procure. Il est à coup sûr indispensable à nos relations avec le monde extérieur et avec nos semblables. On peut bien dans la spéculation dédaigner la matière, mais l'instinct prouve que chacun tient à ses membres. Aussi, dans le langage vulgaire, prenons-nous indifféremment la qualification *moi* pour désigner soit l'esprit, soit le corps. Si nous disons d'une part : « Je pense, je veux, je suis ému, » en parlant de l'esprit, nous disons aussi : « Je marche, je suis ici, il s'est tué, » en parlant du corps. Jouffroy pense que le mot *suicide* est mal fait, parce que ce qui tue n'est pas identique à ce qui est tué. Mais si l'un et l'autre font partie du moi, la langue est conforme à la science, ce qui n'est pas un faible avantage. Il semble donc préférable de réserver le mot *moi* à l'homme entier, en tant qu'il est en rapport intime avec lui-même. Nous verrons, du reste, que le rapport intime s'étend de l'âme au corps : nous avons conscience de nos sensations comme de nos pensées, et toute action nerveuse est ou devient un état de conscience. Seulement l'esprit ne peut agir directement que sur le système nerveux et sur les organes qui en dépendent. Sous ce

rapport, on doit convenir que *notre* corps appartient aussi en partie à la nature ou qu'il n'est pas tout entier à *nous* comme notre esprit.

II. Mais l'unité n'exclut pas la *diversité*. La lumière est une et contient néanmoins toutes les couleurs. De même, l'homme est un, et cependant double. C'est que cette dualité sort d'une même source et la manifeste par deux courants opposés. L'homme n'est ni pur esprit, ni pure matière, dans le sens de l'idéalisme ou du matérialisme. L'esprit et le corps sont réellement des substances distinctes, quoiqu'ils aient un ensemble de propriétés communes et qu'ils soient intimement unis dans la vie. A titre provisoire, nous dirons que l'*esprit* est ce qui en nous pense, aime et veut, et le *corps*, ce qui se meut et s'étend dans l'espace, ce qui se forme et se décompose sans cesse par les combinaisons des éléments de la matière. Descartes disait : L'esprit est une chose pensante, le corps une chose étendue. Chacun affirme, en effet, sa spiritualité, par la conscience qu'il a de sa pensée, et sa matérialité, par le sentiment de sa vie au sein de la nature. L'anthropologie, après avoir étudié l'homme dans son unité, doit donc le déterminer aussi dans la dualité de sa nature, comme esprit et comme corps, comme âme et comme matière.

L'esprit et le corps constituent l'antithèse fondamentale dans la nature humaine. Mais cette antithèse ne conduit pas au *dualisme*, à la théorie de deux principes contraires ou hostiles, l'un bon, l'autre mauvais, parce qu'elle se ramène à l'*unité* du moi et ne fait que la manifester de deux façons distinctes. L'antithèse n'existe pas entre l'homme et l'esprit, ni entre l'homme et le corps, mais entre le corps et l'esprit, comme déterminations opposées de la même nature. C'est pourquoi l'esprit et le corps peuvent être, l'un et l'autre, affirmés de l'homme, dont ils

font partie, mais ne peuvent être sans contradiction affirmés l'un de l'autre : l'homme est esprit, l'homme est corps, mais l'esprit n'est pas le corps.

La distinction qui existe entre l'esprit et la matière dans l'homme est la même que celle qu'on fait entre le monde spirituel et le monde physique dans l'univers. Il s'agit de savoir s'il y a deux ordres de phénomènes, deux ordres de causes, deux ordres de lois, par conséquent deux ordres de substances dans l'ensemble des choses, ou s'il n'y en a, au fond, qu'un seul. L'esprit et le corps sont-ils réellement des êtres distincts, quoique inséparables dans le cours de la vie terrestre, ou bien s'expliquent-ils l'un par l'autre et se ramènent-ils après examen l'un à l'autre, comme si l'un n'était qu'un effet, une manifestation ou une fonction de l'autre ? Telle est la signification du *matérialisme* et de l'*idéisme* outré.

Ces deux doctrines se prononcent en faveur de l'unité de substance dans l'homme et dans le monde (*monisme*) et nient ensuite toute différence radicale entre les deux séries de phénomènes, internes et externes, les deux séries de causes, volontaires et physiques, les deux séries de lois, morales et fatales. Pour l'un, tout se réduit à la matière, à la combinaison de forces physiques ou d'atomes corporels : la vie spirituelle et consciente n'est plus alors qu'une activité nerveuse. Pour l'autre, tout se réduit au jeu des facultés mentales : la nature n'est plus qu'un produit de l'imagination, comme dans le rêve et dans la poésie. Les deux doctrines s'accordent à supprimer le problème des rapports entre le corps et l'âme. S'il est question encore de considérations morales dans les écrits des matérialistes, c'est uniquement comme partie de l'histoire naturelle de l'homme ; car le *moral* n'est qu'une face du *physique*, comme s'exprime Cabanis, la psychologie

n'est qu'un chapitre de la physiologie, comme le demande Auguste Comte, quand on soutient que l'âme dépend absolument des organes.

Le matérialisme a raison sans doute de mettre en lumière l'influence des agents physiques sur les habitudes intellectuelles et morales ; mais il a tort d'en conclure que l'âme se confond avec le corps. L'idéalisme arrive par un raisonnement inverse à la même conséquence, au profit de l'âme. Ces deux doctrines exclusives se réfutent l'une par l'autre. La vérité complète se trouve dans le *spiritualisme*, qui affirme à la fois l'esprit et la matière, sauf à examiner ensuite si les deux substances sont séparées ou unies dans l'homme (*spiritualisme* abstrait ou cartésien, *spiritualisme* rationnel).

Quelques observations générales suffiront pour signaler les différences caractéristiques qui existent entre l'âme et le corps au point de vue de leur position dans le monde, de leurs propriétés, de leurs actes et de leurs lois.

I. L'esprit vit *en soi* et *pour soi* sous la forme de la *concentration*. Il se recueille, il s'observe par le *sens intime* ; il a la conscience et le sentiment de lui-même, de ses qualités et de ses actes ; il se reconnaît une mission, il est capable de droits, il forme une *personnalité* et n'entend pas être traité comme une chose, comme un instrument ou un moyen pour le développement d'autrui. L'âme a donc une valeur propre et une existence individuelle au plus haut degré, dans les limites de la création. C'est pourquoi elle peut s'isoler, se soustraire à l'action de ses semblables et aux influences du monde, et se suffire en partie par la contemplation d'elle-même.

Le corps est autrement posé dans l'univers : il se déploie d'une manière continue par la juxtaposition de ses parties, il s'étend dans l'espace de point en point sous la forme de

l'*expansion* en longueur, en largeur et en profondeur, et obéit à toutes les sollicitations extérieures. En tant qu'elle s'étale en tous sens, la matière est étendue. L'*étendue* des corps est la portion de l'espace qu'ils occupent ou que leur activité réclame. L'âme n'a point d'étendue : elle ne se compose pas de molécules ou de cellules agrégées, elle ne se divise pas en parties similaires, elle ne passe pas successivement d'un lieu dans un autre, elle n'est pas entravée dans son activité par la loi des distances, qui limite l'action des forces physiques.

La matière est inconsciente, parce que, au lieu de rentrer en elle-même, elle rayonne au dehors et augmente de volume. Elle n'a donc pas le sentiment de sa valeur et existe moins pour elle-même que pour l'esprit. Elle est une chose, non une personne. La seule de ses propriétés qui rappelle le *sens intime* est la *cohésion* ou le mouvement des parties vers le centre; mais le corps ignore cette propriété comme toutes les autres; ce qui est en lui n'est pas pour lui.

2. De même que l'esprit existe en soi et pour soi, il agit *de soi* ou se détermine avec *spontanéité*; ce qui possède une existence propre exige aussi une *activité* propre. L'âme a la conscience de sa spontanéité quand elle se retire en elle-même et qu'elle se met à l'abri des influences du dehors. Le corps agit aussi, et son activité est également déterminée par sa nature, mais elle est sans cesse modifiée par les agents extérieurs. La matière est inerte, dit-on; d'accord, pourvu qu'on n'entende pas par *inertie* l'absence d'activité, mais seulement l'activité qui a besoin d'un stimulant pour passer d'un état à un autre, soit du repos au mouvement, soit du mouvement au repos. Point de corps sans forces. L'ancienne *théorie atomique*, qui faisait consister la matière en atomes absolument pleins, groupés les uns autour des autres dans le vide absolu, sans autre pro-

priété que l'étendue ou la figure, ne compte plus guère de partisans. Les atomistes modernes ont fait un pas vers la *théorie dynamique*, en donnant à leurs éléments indivisibles l'activité, outre l'étendue (1).

En effet, tout est mouvement et vie dans la nature : les corps agissent sur nos sens pour éveiller l'intelligence; ils agissent et réagissent les uns sur les autres pour se combiner; ils agissent contre les « fluides impondérables » contre la lumière, le calorique, l'électricité, pour se maintenir dans l'état de tension moléculaire qui convient à leur espèce; ils agissent sur tout ce qui entrave leur mouvement vers leur centre de gravitation et contre tout ce qui les comprime ou les empêche de remplir leur espace. Mais cette activité de la matière est plus réceptive que spontanée; si elle a sa source dans la nature même des corps, elle n'est pas moins forcée; elle doit se manifester en présence des agents externes qui la provoquent, et toujours de la même manière, dans les mêmes circonstances : la réaction est égale à l'action (2).

3. Les esprits s'unissent entre eux, en conservant leur individualité et leur vie propre. Deux amis ne font qu'un, selon la maxime des sages; mais cette *union* a deux faces et se réalise au profit de deux personnes distinctes. Chacun reste *soi*. Les corps aussi s'unissent entre eux dans l'action chimique, et leurs *affinités* ne sont pas sans analogie avec les affinités morales. Mais la différence persiste entre l'âme et la matière dans leurs rapports. Doués de peu d'activité propre, sans conscience et sans

(1) TH. HENRI-MARTIN, *Philosophie spiritualiste de la nature*. Paris, 1849. — BÜCHNER, *Force et matière*. 1858.

(2) CERSTED, *L'Esprit dans la nature*. — COURNOT, *de l'Enchaînement des idées fondamentales*. Paris, 1861.

sentiment d'eux-mêmes, les corps s'effacent en se pénétrant et perdent jusqu'à leurs propriétés particulières, en donnant naissance à un corps nouveau.

4. Les corps organisés *se développent* comme les esprits; la vie dans le temps et la suite des âges leur sont communes; mais les uns et les autres se forment et réalisent leur essence à leur manière, selon leur propre nature. C'est ce qu'on peut observer dans leur relation avec l'ensemble des choses, dans le rapport de leurs parties entre elles et dans la succession de leurs actes. Les *corps* se développent dans le temps et s'accroissent dans l'espace, en conservant la juste proportion de leurs organes. Chaque organisme est déterminé par les caractères de son espèce, de son genre, de sa classe, et ne forme qu'un seul tout avec l'ensemble des êtres qui vivent sur le globe. Les plantes et les animaux se fournissent mutuellement les conditions de l'existence, et sont étroitement liés les uns aux autres (1), comme la terre elle-même est liée à l'astre central auquel elle a emprunté ses éléments. Les corps célestes forment de vastes systèmes qui se balancent et se soutiennent à l'infini dans la nature, d'après la loi de la gravitation universelle. La même loi précipite les corps vers le centre de la terre, et les molécules vers le centre des corps. Tout tient donc à tout, tout est continu dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement. C'est pourquoi la matière est divisible et se compose de parties qui sont encore divisibles sans fin. La *continuité* et la *divisibilité* sont des propriétés générales de la matière, qu'il faut ajouter à l'étendue, à la cohésion, à l'inertie et à l'affinité. C'est pourquoi aussi

(1) DUMAS et BOUSSINGAULT, *Statique chimique des êtres organisés*. Paris, 1844.

les corps se forment aux dépens des éléments du globe qu'ils occupent et lui restituent ces éléments en se décomposant. Leur destruction est une conséquence de leur nature et ne laisse rien conclure au sujet de l'âme. Notre corps appartient à la terre autant qu'à nous-mêmes. C'est un intermédiaire dont l'esprit a besoin pour son développement actuel, mais qui ne pourrait plus lui servir dans les conditions d'une autre existence.

L'organisme physique, rattaché à un tout supérieur, constitue lui-même un tout complet et achevé dans ses innombrables détails; tous ses organes s'enchaînent et s'équilibrent, agissant et réagissant avec ensemble, chacun sur tous et tous sur chacun: c'est l'image de la plénitude et de la perfection. Les corps vivants n'ont pas de pensée qui les égare, pas de volonté qui les détourne de leur but; ils marchent à leur fin avec poids et mesure; tout en eux se développe en rapport avec tout, de sorte que chaque phénomène sort de sa cause comme il le doit, d'une manière constante et régulière, et produit à son tour au temps marqué des effets exactement prévus. S'il y a quelque déviation dans le cours de leur activité, il en faut chercher la raison dans un agent externe, qui les empêche d'obéir à leurs propres tendances. Les anomalies suivent elles-mêmes des règles déterminées, exposées dans la *Téatologie*; elles ne sont pas un « jeu de la Nature »; elles proviennent, selon Geoffroy Saint-Hilaire, d'un arrêt de développement et se classent en genres et en espèces. Les maladies ont aussi leur marche régulière. De là la possibilité de prévenir ou de corriger les perturbations de l'organisme, en éloignant les causes nuisibles ou en les remplaçant par des causes bienfaisantes: Rien n'est laissé à l'arbitraire dans un corps vivant; tout y est enchaîné et continu.

La vie de l'esprit présente un tout autre spectacle. L'âme ne se développe pas en rapport nécessaire avec la nature ni avec ses semblables, ses facultés ne sont pas toujours équilibrées entre elles, ni ses actes en connexion avec leurs antécédents. Elle peut vivre en harmonie ou en opposition avec les autres êtres, elle peut maintenir ou troubler l'ordre de ses propres facultés. Il existe un centre pour elle, comme pour les corps, elle doit se rattacher à Dieu, mais le lien religieux est libre. Elle doit cultiver ses facultés dans leur ensemble, mais cette culture est volontaire. Chacun peut prendre la direction et nouer les rapports qu'il veut. C'est pourquoi nous voyons tant d'inégalité et d'originalité dans la vie des esprits. Tantôt la pensée prédomine sur le sentiment, tantôt le sentiment sur la pensée, ou l'imagination sur la raison. Les uns s'adonnent à l'étude des sciences ou de l'administration, les autres à la carrière des arts ou de l'industrie. Les corps suivent aveuglément leur voie; les esprits choisissent celle qui convient à leurs propres aptitudes. Là tout est nécessaire; ici tout est volontaire. Mais si les esprits ont le privilège de la volonté, ils ont aussi celui de l'arbitraire, du caprice et de l'erreur. L'âme ne connaît d'autre règle ni d'autre mesure que celles qu'elle s'impose elle-même. Elle contracte des habitudes bonnes ou mauvaises à son gré et les change comme il lui plaît. Veut-elle persévérer dans le bien, elle cherche la vérité et ne la rencontre pas toujours; veut-elle tomber dans le mal, elle tombe. Tous les chemins lui sont ouverts pour se perfectionner ou pour se perdre: son sort est en son pouvoir. Le développement de l'esprit n'est donc pas aussi régulier ni aussi soutenu que celui du corps; guidé par l'intelligence et par la volonté, il acquiert un caractère scientifique et moral, qui le sépare absolument de toutes

les manifestations de la matière. L'esprit se détermine lui-même, il est chargé de sa destinée, il est responsable de ses actions: c'est là son plus beau titre de gloire, mais c'est en même temps la source de toutes ses défaillances.

La vie de l'esprit n'a pas non plus la même continuité que celle du corps. L'âme sans doute ne cesse pas d'agir, mais ses actes ne sont pas liés entre eux par un rapport de causalité; chacun a sa raison immédiate, non dans un acte antérieur, mais dans la libre initiative de la volonté. Un travail de l'esprit peut se poursuivre ou s'interrompre pour être repris ou abandonné. Une série d'actes, de quelque nature qu'ils soient, n'engage pas la résolution de l'esprit pour l'avenir: tout acte nouveau peut en tout temps être conforme ou contraire à la série qui le précède. L'homme reste donc toujours capable de mériter et de démériter, et il est impossible de préjuger avec certitude, d'après la conduite actuelle de nos semblables, quelle sera leur conduite future.

5. L'esprit possède une merveilleuse puissance d'abstraction qui lui permet dans l'analyse de diviser ce qui est indivis dans le monde, de considérer chaque chose à part, en elle-même, comme si elle était séparée de tout ce qui l'entoure, de détacher mentalement la forme du fond, la propriété de la substance ou l'effet de la cause. Cette faculté explique les créations de l'esprit dans l'art et dans la science. L'âme procède *partie par partie*, ajoutant un détail à un autre détail pour former laborieusement un tout: elle peut ainsi dépasser les œuvres de la nature, éliminer les accidents fâcheux ou inutiles, rectifier les lignes et s'attacher à l'idéal, mais ses compositions n'auront jamais le caractère de plénitude et d'achèvement qui se trouve dans les moindres organismes sur la terre. La nature ne fait pas d'abstractions: elle crée ses œuvres

de toutes pièces, dans le juste rapport de tout avec tout, sans hésitation, sans lacune, sans méprise, avec les accidents qui dépendent des circonstances ou du milieu dans lequel elle opère et qui sont le cachet de la *réalité*.

6. L'esprit a ses *lois* comme le corps. Pour atteindre le but de la pensée ou de la volonté, il n'est pas indifférent de penser ou d'agir d'une manière ou d'une autre. Mais les lois de l'activité spirituelle sont tout autres que celles de l'activité physique. Comme le corps est privé de volonté et que tout est toujours déterminé, enchaîné, continu dans son développement, il obéit nécessairement à ses lois. De là l'idée de la *fatalité*. La nature, en effet, est soumise à des lois fatales, qu'aucun corps n'a jamais enfreintes et n'enfreindra jamais. Les corps se meuvent, la lumière se réfléchit, le calorique se propage toujours de la même manière dans les mêmes circonstances. C'est pourquoi la nature est le règne de la géométrie et du calcul. Les mathématiques s'appliquent avec sûreté à tous les phénomènes que donne l'expérience dans le monde des corps, et l'expérimentation amène les effets prévus. C'est là le secret de notre domination sur la matière en général et de notre empire sur notre propre corps. Quand on connaît les forces de la nature et les lois qui les régissent, on les emprisonne dans des machines et on les fait agir au profit de l'homme. Otez la fixité de ces lois, il n'y a plus d'industrie, plus d'art, plus de médecine, plus d'alimentation, car l'esprit ne pourra plus compter sur l'action d'aucun agent de la nature. Le corps ne peut se gouverner lui-même, parce qu'il manque de la conscience de ses actes et de sa fin. C'est l'âme qui le gouverne, grâce à la fatalité qui le force à prendre la direction qu'on lui imprime. Mais le déterminisme est exclu du domaine de l'esprit et de la société des êtres raisonnables ; dans le monde moral

règne la *liberté*. La pensée est libre, quoiqu'elle *doive* régler son action sur la réalité pour connaître la vérité et posséder la science. Le cœur est libre, quoiqu'il *doive* s'attacher à tous les êtres et les estimer en raison de leur perfection. La volonté est libre, quoiqu'elle *doive* faire le bien. Jamais un homme sensé ne confondra ce *devoir*, cette nécessité morale, avec la *nécessité physique* qui asservit la nature. Si les lois de la vie spirituelle sont nécessaires en elle-mêmes, elles ne sont pas nécessaires dans leur exécution, car leur réalisation dépend de nous. Nous pouvons manquer à la vérité, haïr nos semblables, accomplir des crimes, malgré la voix de la conscience qui nous dicte nos devoirs. Une pareille dérogation n'est pas possible dans la nature.

L'esprit est donc tout autre chose que la matière. Nous ne dirons pas que les deux substances sont absolument hétérogènes et inconciliables, car elles ont des propriétés communes. Toutes deux ont une essence, une forme, une existence ; toutes deux agissent, vivent et se développent ; toutes deux ont leurs lois et leurs rapports. Mais, sur cette base commune, leurs caractères se divisent. L'esprit n'a pas plus de propriétés que le corps, ni le corps plus de propriétés que l'esprit. Mais leurs propriétés sont distinctes et partagées, de telle sorte que ce qui est en moins chez le premier est en plus chez le second : la *prédominance* d'une qualité se rachète par l'*atrophie* d'une autre. L'esprit et le corps ont chacun leur propre essence, mais celle de l'esprit nous est plus propre que celle du corps ; l'esprit nous appartient tout entier, tandis que le corps est une partie intégrante de la terre qui lui communique ses éléments et ses forces. L'essence du corps est donc plutôt caractérisée par l'idée de la liaison et de la continuité, celle de l'esprit par l'idée de la spontanéité et de l'indépen-

dance. L'esprit et le corps possèdent tous deux l'activité ; mais l'activité de l'un est bien mieux marquée comme détermination propre, et celle de l'autre, comme action enchaînée aux influences extérieures. Dans ses rapports et dans ses lois, l'esprit s'affirme encore lui-même et maintient son individualité, tandis que le corps reste forcément engagé dans les liens de la nature. Le développement de l'esprit se fait isolément, faculté par faculté, comme les œuvres de l'imagination s'achèvent partie par partie, sous notre propre direction ; la vie du corps et les œuvres de la nature s'accomplissent, au contraire, avec ensemble, tout avec tout, sous la forme de l'*entière*. C'est donc l'idée de l'existence et de l'activité *propres* qui caractérise essentiellement l'esprit, considéré en lui-même et dans toutes ses manifestations ; c'est là ce qui fait son originalité et qui doit expliquer ses qualités et ses défauts. Rien n'est plus beau que la liberté, quand on sait l'accorder avec la raison ; rien de plus triste, quand on en abuse pour jeter le trouble en soi-même, dans la société et dans le monde. Ce qui fait l'originalité du corps, au contraire, ce qui est la raison de sa valeur et de ses imperfections, c'est l'idée de la liaison, de l'enchaînement, de la continuité, l'idée d'une activité parfaitement unie en elle-même et toujours en harmonie avec la vie générale de la nature.

L'esprit et le corps sont les deux faces opposées de la nature humaine. Il serait aussi chimérique de vouloir dériver ces deux substances l'une de l'autre, que de chercher à prouver que la liberté engendre la fatalité ou que la fatalité est la cause de la liberté. L'esprit ne provient pas du corps, ni le corps de l'esprit, mais tous deux expriment l'humanité sous deux points de vue contrastants. L'esprit est la manifestation de notre essence sous le caractère prédominant de l'*autonomie* ; le corps manifeste cette

même essence sous le caractère prédominant de la *totalité*. L'un est le moi intérieur et libre ; l'autre le moi extérieur lié à la nature. C'est ainsi que l'esprit et le corps sont des parties *complémentaires* et doivent s'unir dans l'homme ; car chacun a sa qualité fondamentale, qui est indispensable à la perfection de la vie et qui manque de développement chez l'autre. Beaucoup d'auteurs ont entrevu cette distinction entre l'esprit et le corps, en disant que l'esprit est *proprement* l'homme et que le corps est un vêtement emprunté à la nature, ou que l'homme est un esprit servi par des organes. Il est certain que l'esprit exprime mieux que le corps l'essence propre de l'homme ; par la conscience et par la liberté, il est supérieur à la matière et il est chargé de la direction de la vie commune ; mais on aurait tort d'en conclure que le corps est à tous égards subordonné à l'âme et qu'il est digne de nos mépris. Ce serait tomber dans l'ascétisme, qui ne vaut guère mieux que le matérialisme. Le corps a sa valeur propre et doit être respecté dans sa dignité. S'il est inférieur à l'esprit par la spontanéité, il l'emporte sur lui par l'ordre qui préside à son action. Le corps n'est pas un pur instrument au service de l'esprit ; c'est une œuvre de la nature, aussi belle que savante, qui n'obéit au commandement que si elle est conduite selon ses propres lois. Son organisation est un éternel sujet d'études et doit servir de modèle à la vie de l'esprit.

III. L'homme est esprit et corps. Mais il n'est pas un tout collectif, une agrégation ou un assemblage de substances, car il est un. Pour connaître l'homme, il ne suffit pas d'étudier à part la psychologie et la somatologie : en matière d'organisation, le tout n'est pas seulement la somme des parties, il en est aussi le fondement et l'union. On se trompe quand on réduit l'homme à cette dualité de natures. Telle est la faute commise par beaucoup d'écrivains

qui, à l'exemple de Descartes, définissent l'âme et le corps par des attributs incompatibles et se mettent ainsi dans l'impossibilité de saisir aucun lien entre eux. Ils en sont réduits alors à inventer toutes sortes d'hypothèses pour rendre compte de la coïncidence qui existe entre les mouvements du corps et ceux de l'âme. Ces théories sont illusoires : l'unité de la nature humaine doit amener l'union de l'esprit et du corps. Il n'y a point de barrière entre les deux substances : elles sont distinctes, sans doute, mais non séparées. L'unité empêche la séparation, comme la variété empêche la confusion. L'unité et la variété combinées produisent l'harmonie.

Qu'est-ce que l'homme est donc de plus que la somme de deux substances ? Il est l'être *un*, dont l'esprit et le corps sont les déterminations partielles, il est l'être d'*union* de l'esprit et du corps. L'union de l'âme et du corps est, comme l'unité de l'homme, un fait d'observation et de sens commun, qu'il faudrait encore admettre si la science ne pouvait en expliquer le comment et le pourquoi. C'est tout le secret de la création, disait Descartes ; si nous le comprenions, nous comprendrions tout. Mais ce secret n'est pas impénétrable. Les philosophes modernes ont soulevé le voile du mystère, en abandonnant la voie du matérialisme. Ce qui fait la difficulté du problème, selon Kant, c'est la supposition que le corps et l'âme sont de nature entièrement hétérogène. Cette supposition est déjà renversée. La matière n'est plus un composé d'atomes sans autre propriété que l'étendue, elle est douée de forces, elle est une cause active. Le corps humain n'est plus un automate, mis en action par les agents extérieurs, mais un organisme vivant, pourvu de fonctions et de tendances analogues à celles de l'âme. Personne ne croit plus que les substances soient inhabiles à communiquer entre elles.

Qu'est-ce donc qui s'opposerait à l'union de l'esprit et du corps ? Serait-ce la différence ou l'opposition de leurs attributs ? Mais ne sait-on pas que les contraires se combinent le mieux et que l'harmonie résulte des contrastes ? Deux contraires ont besoin l'un de l'autre et se complètent mutuellement : de là l'impulsion qui les pousse à s'unir, dans le monde physique comme dans le monde moral. L'antithèse de l'esprit et du corps, loin d'être un obstacle à leurs rapports, est donc plutôt, dans les limites où elle se renferme, ce qui facilite ou même ce qui nécessite leur mariage ; elle est, en même temps, la base de l'harmonie de la vie humaine.

Pourquoi l'esprit s'unit-il au corps ? Parce que l'univers doit réaliser toutes les possibilités de l'existence. La matière pure et l'esprit pur sont des êtres incomplets, exclusifs, qui ne sont constitués qu'à un point de vue déterminé. Pour qu'il y ait équilibre dans la création, il faut que l'antagonisme cesse entre le monde spirituel et le monde physique. C'est l'humanité qui représente cet équilibre. L'harmonie éclate partout dans l'homme : l'esprit raisonnable possède en unité toutes les facultés qui distinguent la substance immatérielle ; le corps humain possède en unité tous les organes qui concourent à la perfection de la vie physique ; mais la plus haute harmonie dans l'univers est celle qui résulte de l'union des forces de l'esprit et des forces de la nature. Cette union n'est pas un malheur pour l'homme, mais une faveur. Sans doute, l'esprit est obligé de suivre le développement du corps à travers les âges de la vie ; il semble se former et décliner avec l'organisme ; il est parfois entravé dans l'exécution de son propre but ; mais ces inconvénients de la vie commune sont balancés par des avantages plus considérables et peuvent eux-mêmes

servir de stimulant à l'éducation, d'épreuve à la moralité ou de préparation à un état supérieur : la vie terrestre sous bien des rapports est un combat. Dans sa condition actuelle, l'esprit serait incapable de culture sans la sensibilité nerveuse du corps. Notre système sensoriel est comme un clavier qui résonne à toutes les impressions du monde extérieur et qui avertit l'âme de ce qui se passe au dehors. Les sens sont les premiers excitants de l'âme. L'esprit ne communique avec la nature et avec ses semblables que par l'intermédiaire de la sensibilité. Nos connaissances et nos relations seraient donc incomplètes sans le contact de l'esprit avec la matière ; nous pourrions bien comprendre les vérités générales à l'aide de la raison ; nous pourrions vivre encore en union avec Dieu ; mais nous ne serions pas en harmonie avec tout ce qui est, et nous ne saurions plus développer nos facultés dans l'ensemble de leurs manifestations.

Il y a trois systèmes principaux sur les rapports de l'âme et du corps : la théorie de l'influx physique ou de l'influence mutuelle, la théorie des causes occasionnelles et la théorie de l'harmonie préétablie. Quelques auteurs y ont ajouté d'autres hypothèses, parmi lesquelles la théorie du *médiateur plastique*, faussement attribuée à Cudworth (1). L'erreur a été mise en lumière (2).

La théorie de l'*influence* ou de l'action réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps est la plus ancienne et la plus conforme au sens commun. Elle n'a été abandonnée par les savants que parce qu'elle manquait de développement scientifique et qu'elle se livrait sans

(1) *Le vrai système intellectuel de l'univers*. Londres, 1678.

(2) PAUL JANET, *Essai sur le médiateur plastique*. Paris, 1860.

défense aux objections soulevées par la doctrine cartésienne, définissant l'esprit par la pensée et la matière par l'étendue. Comment la pensée peut-elle agir sur la matière inerte, ou comment l'étendue peut-elle entrer en commerce avec la pensée pure ? Aussi longtemps qu'on s'arrêtait aux atomes et au vide de Gassendi, ou à l'étendue pleine et continue de Descartes, comme propriété essentielle de la matière, on ne pouvait rien comprendre au rapport des deux substances. Leur divorce était proclamé et semblait irrévocable. De là les deux théories suivantes qui nient toute influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, et se bornent à rendre compte de la correspondance de leurs actes.

L'idée première du système des *causes occasionnelles* appartient à un cartésien d'Anvers, Arnold Geulinx ; mais les développements qui ont fait la fortune de cette hypothèse sont de Malebranche. D'après cet auteur, tout vient du Créateur, rien de la créature. Aucun être fini ne peut agir sur un autre par une efficace qui lui soit propre. Dieu seul est la *cause* réelle de tous les phénomènes qui arrivent dans le monde ; les causes secondes ne sont pas causes, à proprement parler ; elles ne sont qu'une *occasion* pour l'exercice de la causalité divine, et à ce titre on peut les appeler causes occasionnelles. Le plus puissant des esprits n'a pas la force de remuer un atome. Dieu seul agit et il agit par les voies les plus simples. Quelle nécessité pourrait donc le pousser à créer des esprits pour mouvoir les corps ? Dieu se suffit à lui-même. Quel besoin aurait-il du concours de l'homme pour opérer sur la matière ? Quand nos membres s'agitent, il y a deux volontés en présence, la nôtre et celle de Dieu. Faut-il demander laquelle s'exécute ? Et si les esprits ne peuvent rien sur les corps, que pourraient les corps sur les esprits ? Croire que l'éten-

due soit elle-même la cause de quelque plaisir ou de quelque douleur de l'âme, c'est lui attribuer une puissance qui n'appartient qu'à Dieu. Les corps ne peuvent communiquer une force qu'ils n'ont pas.

Toute substance créée, âme ou corps, est donc incapable d'exercer la moindre influence au dehors. Cependant tout se passe dans la nature comme si les êtres finis agissaient réellement les uns sur les autres. Comment expliquer ces rapports ? par l'intervention constante et continue de Dieu. Dieu n'a pas créé le monde en un seul moment, il le crée d'une manière permanente, par cela seul qu'il le conserve. Conserver c'est créer. Or la puissance créatrice s'étend aux êtres et à leurs relations, aux rapports innombrables des esprits entre eux, des corps entre eux et des esprits avec les corps. C'est donc Dieu qui fait naître les pensées dans nos âmes, qui donne l'impulsion à nos membres et qui établit la correspondance entre ces deux états. Nous sommes simples spectateurs de l'action divine, et nous nous figurons être des acteurs sur la scène du monde ! Quand notre bras se remue à la suite du commandement de l'esprit ou que l'âme pâtit à la suite de la lésion d'un organe, nous croyons qu'il y a un rapport de *causalité* entre les deux faits, tandis qu'il n'existe entre eux qu'une pure *coïncidence* amenée par Dieu, en vertu des lois générales qu'il a instituées. Dieu préside enfin à tous les actes de la vie et maintient l'équilibre entre l'âme et le corps, en modifiant chaque substance à l'occasion des excitations de l'autre. Il n'existe pas d'autre lien entre les créatures que l'efficacité des décrets immuables de Dieu.

Les défauts de ce système sont évidents : il détruit l'unité de l'homme, en niant tout rapport entre l'âme et le corps ; il fait violence à la conscience et au sens commun ; il enlève à la substance l'activité, à la matière la

force, à l'esprit la spontanéité ; il fait de l'homme l'instrument de la volonté divine et, en considérant Dieu comme la seule cause véritable, il ouvre la voie au panthéisme.

Le système de l'*harmonie préétablie* est exposé aux mêmes objections et ne diffère guère de l'occasionalisme qu'en substituant à l'intervention continue de Dieu une intervention passagère, à l'origine des choses. Leibnitz avait introduit une réforme importante dans la philosophie cartésienne en restituant l'activité à la substance. Toute substance est active : simple, c'est une *monade*, comme l'âme ; composée, c'est un assemblage de monades, comme le corps. La monade est naturellement sans commencement et sans fin : elle ne peut naître que par création et mourir que par annihilation. Elle est une *force*, une force *individuelle*, douée d'un principe propre de changement en vertu de l'acte divin qui l'a constituée, et représentative à son point de vue de l'univers entier. Mais cette innovation n'a pas porté tous ses fruits. Au lieu de laisser ses monades agir les unes sur les autres, puisqu'elles sont faites pour l'action, Leibnitz les sépare, comme Descartes et Malebranche l'avaient fait ; il leur accorde la spontanéité, mais leur refuse la *réceptivité*, la propriété de recevoir quelque sollicitation de l'extérieur : il déclare que chaque monade est isolée, réduite à elle-même, sans ouvertures sur le dehors. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou du mouvement ; les âmes, selon les lois des causes finales ou du bien, et ces deux règnes sont harmoniques entre eux. Mais l'harmonie exprime un simple rapport de correspondance ou de *parallélisme*, et non de causalité ou d'influence réciproque. La communication des substances est impossible.

Les choses cependant se passent comme si les âmes et les corps communiquaient entre eux. Comment expliquer

ce phénomène ? Figurons-nous deux horloges qui s'accordent parfaitement, dit Leibnitz, ou qui marquent toujours la même heure. Cet accord peut s'établir soit par l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre, soit par la vigilance d'un ouvrier qui surveille la marche, soit enfin par la propre exactitude des mécanismes. Mettons maintenant l'âme et le corps à la place des horloges, et les mêmes hypothèses subsistent. Or la voie de l'influence réciproque est celle de la philosophie vulgaire : elle se fonde sur une impossibilité, sur l'action mutuelle des substances. La voie de l'intervention ou de l'assistance est celle du système des causes occasionnelles : elle assimile Dieu à un mauvais ouvrier qui doit sans cesse réparer son ouvrage et fait venir Dieu *ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire. Il ne reste donc que la troisième hypothèse, la voie de l'harmonie préétablie, d'après laquelle chaque substance est réglée d'une manière si parfaite, qu'en ne suivant que ses propres lois elle s'accorde en tous points avec l'autre substance, comme s'il existait quelque influence entre elles ou comme si Dieu y mettait toujours la main.

Dans le système de l'harmonie préétablie, tous les actes de l'âme proviennent de son propre fond ; tous les mouvements du corps sortent de sa propre essence. Les corps agissent comme s'il n'y avait point d'âmes, et les âmes comme s'il n'y avait point de corps. Chaque substance est comme un monde à part, se suffisant à lui-même, indépendant de tout le reste. Et cependant tout s'harmonise : les deux automates marchent toujours d'accord. Pourquoi ? C'est que Dieu *prévoit* avant la création tous les actes qui seront effectués par chaque monade, et qu'il a associé précisément celles dont les mouvements devaient correspondre dans la suite des temps. La prescience divine s'explique par la constitution même de la monade. Tout est plein, tout

est continu, tout a sa cause dans la vie des monades comme dans l'univers. Chaque acte trouve sa raison déterminante dans un acte antérieur : le passé engendre le présent et le présent est gros de l'avenir.

Les doctrines de Malebranche et de Leibnitz ne manquent certes pas de grandeur, mais elles sont à la fois contraires aux faits et aux principes. Elles diffèrent l'une de l'autre par la recherche de la simplicité ou de l'organisation, par la tendance vers la centralisation ou vers l'autonomie, par l'emploi de ressorts mécaniques ou dynamiques. Mais elles s'accordent à renverser l'unité de la nature humaine, en séparant l'âme du corps, et compromettent notre *liberté* par des motifs divers.

Qui nie la causalité et la spontanéité, nie la liberté, qu'il le veuille ou non. Malebranche n'est pas enthousiaste du libre arbitre, source du mal moral, mais il voudrait le sauver. C'est en vain, il n'y a aucune place pour la liberté dans un système qui ne reconnaît pas de causes secondes. Leibnitz a plus de respect pour la personnalité, il lui donne des forces propres et une spontanéité presque absolue, dont il fait une barrière contre le panthéisme ; mais dans son amour de la conciliation, il ne sait assez se défendre contre les anciens préjugés de la théologie et les préjugés nouveaux accrédités par Descartes. Sa première faute est d'isoler les deux substances ; la seconde est d'introduire dans la vie spirituelle la même continuité que celle qui règne dans la vie physique. De là le *déterminisme*, fautive application du principe de cause ou de raison déterminante. Si tout se passe dans l'esprit comme dans la matière, si tous les actes de l'âme sont déterminés dès l'origine de telle sorte que le premier amène le second, le second le troisième et ainsi des autres, si tous les termes de cette série sont tellement fixés, que chacun d'eux cor-

répondre nécessairement à un terme de la série des mouvements corporels, si tout cela enfin peut être connu d'avance avec certitude, il n'y a plus rien de contingent dans l'activité de l'esprit.

La liberté suppose que l'esprit puisse à chaque instant agir de lui-même, quoi qu'il ait fait dans l'instant qui précède : les actes d'un agent libre ne dépendent pas les uns des autres et ne sont rattachés entre eux par aucun lien certain. On ne peut donc savoir comment et dans quel moment ils se produiront ; on ne peut pas les soumettre au calcul ou les déduire les uns des autres, comme on le fait dans l'ordre de la nature. On sait bien qu'ils sont possibles, et une intelligence infinie, connaissant toute essence, connaît aussi tout le champ des possibilités pour tous les êtres dans le temps infini. Mais le possible n'est pas le réel, et il est dans la nature d'un agent libre qu'il puisse à son gré, quand il veut et comme il veut, réaliser ou non ce qui est actuellement possible. Si un événement est noté dans un décret infallible comme devant s'accomplir à telle seconde, de telle manière, dans telle circonstance, parce qu'il est la conséquence de la situation antérieure, il ne saurait plus être ou ne pas être, ni être d'une façon ou d'une autre, il doit être et être tel qu'il est prévu ; en d'autres termes, il n'est plus libre, mais nécessaire. C'est à cause de cette nécessité que les mouvements des corps sont déduits et prédits avec certitude ; ôtez la nécessité, il n'y a plus lieu à prédiction. Leibnitz n'a pas vu cette distinction ; il n'a pas compris que ses innovations philosophiques nécessitaient une réforme dans la théologie scolastique, et que la théorie de la prescience, entre autres, devait être sensiblement modifiée pour s'accorder avec la liberté de l'homme.

Laissons maintenant les hypothèses et examinons les

faits principaux que nous donne l'observation sur les rapports de l'esprit et du corps.

L'esprit et le corps, comme nous allons le voir, s'unissent intimement, complètement, réciproquement, et se trouvent ainsi déterminés en partie l'un par l'autre. Les deux substances ne se confondent pas en s'unissant, mais chacune est modifiée par l'action de l'autre. Il faut donc, dans l'anthropologie, étudier l'homme successivement comme corps uni à l'esprit et comme esprit uni au corps. Sans doute, l'esprit considéré en lui-même n'est pas un autre être que l'esprit uni au corps ; mais l'union le place dans une position nouvelle, où il profite des avantages et pâtit des imperfections de la vie corporelle. L'esprit uni au corps conserve son essence et ses propriétés, mais reçoit l'influence de la nature et se développe en accord avec elle. Il acquiert la sensibilité, élargit le cercle de ses connaissances, étend ses relations, se mêle à la société de ses semblables, organise son activité en combinant les éléments sensibles avec les principes de la raison, mais il subit la chaîne de la continuité des fonctions organiques.

Considéré dans son union avec le corps, l'esprit se nomme *âme*. L'esprit et l'âme se prennent comme termes synonymes, et en effet l'âme n'est pas autre chose que l'esprit allié à la nature ; mais ces deux aspects sont distincts et peuvent être étudiés à part, comme objets de la Pneumatologie ou de la Psychologie, s'appliquant, l'une à la vie rationnelle, l'autre à la vie sensible de l'esprit. Nous n'insisterons pas sur la différence. Il nous suffit de savoir que l'âme a les mêmes propriétés que l'esprit : si donc l'esprit est immortel, l'âme l'est aussi, sous la condition qu'elle s'unisse à une nouvelle forme corporelle dans la vie future.

Le *corps* doit être examiné, à son tour, de ces deux points de vue. Considéré en lui-même, c'est une œuvre de la nature, composée de matières solides et liquides, en proie aux agents destructeurs de la physique et de la chimie ; dans son union avec l'esprit, il est un organisme vivant, doué d'une *force vitale* et soumis à notre direction. A la présence de l'âme est attachée la *vie* du corps, comme le constate l'observation ; car la séparation des deux substances c'est la *mort*, c'est la dissolution de l'organisme. Mais l'âme est-elle la cause ou la condition de la vie physique ? Cette question sera discutée dans la suite. Quoi qu'il en soit, l'esprit doit cultiver le corps par la science et par l'art, en santé et en beauté, le développer par l'exercice et le régime dans l'harmonie de tous ses membres, afin que la matière ne soit pas une entrave, mais un auxiliaire pour le but rationnel de l'homme : *Mens sana in corpore sano*.

1. L'union de l'esprit et du corps est *essentielle* ou conforme à l'*essence propre* de chacun de ces êtres. Tous deux conservent leur nature distincte et opposée : quelque intime que soit leur union, l'esprit continue à obéir aux lois de la raison, et le corps aux lois de la nature. L'esprit ne peut rien sur le corps qui suspende le caractère propre de la vie corporelle, ni le corps rien sur l'esprit qui détruit la valeur de la vie spirituelle. L'influence de l'organisme sur l'âme ne saurait donc abolir notre liberté. L'esprit, vivant en lui-même et pour lui-même, est maître de ses actes, résiste ou succombe, s'il veut, aux excitations sensibles et, s'élevant au-dessus des intérêts passagers de la vie terrestre, surmonte la douleur, subit la torture, affronte le martyre ; il proclame sa liberté intérieure aussi longtemps que, sous la violence des émotions, il ne perd pas la conscience de ce qu'il fait. Les dispositions organiques,

les maladies et le tempérament du corps, l'âge, le régime et le climat, si fréquemment invoqués par les matérialistes comme causes efficaces de notre activité, ont sans doute une influence considérable sur le talent des individus et le génie des peuples, mais ne sauraient déterminer les actes de l'esprit d'une manière invincible. La volonté est inviolable et n'est jamais séduite ou captivée que de son consentement. D'autre part, l'action de l'esprit, quelque puissante qu'elle soit, ne peut affranchir le corps de sa dépendance vis-à-vis des règnes et des procédés de la nature, ni arrêter la loi de continuité qui préside aux fonctions des organes. Si le corps a perdu ses forces, la volonté ferait de vains efforts pour les restituer ou les remplacer ; si la centralité nerveuse, qui lie les sens et les membres à l'encéphale, est détruite soit comme contact, soit comme cohésion moléculaire, par la paralysie, par la ligature ou par la section d'un nerf, l'action de l'esprit sur la partie correspondante est annulée. L'esprit ne peut donc produire d'effet sur le corps qu'en agissant conformément aux lois du corps, et le corps sur l'esprit qu'en agissant conformément aux lois de l'esprit. Chaque substance reste *elle-même* dans l'union ou conserve ses attributs et persiste dans sa propre activité. L'action de chacune trouve ses conditions et ses *limites* dans la manière d'être de l'autre. D'où il suit que, pour être maître du corps, l'esprit doit le connaître, le discipliner et le gouverner selon les prescriptions de l'hygiène et de la physiologie.

2. L'union de l'esprit et du corps est *immédiate* ou *directe*. Ce fait, attesté par l'observation, n'aurait jamais été contesté si l'on ne s'était pas avisé d'exalter la vie spirituelle, en rabaissant la vie matérielle, ou de représenter l'esprit et le corps comme des substances hostiles, l'une noble et angélique, l'autre vile et méprisable. Nous

n'avons conscience d'aucun intermédiaire, d'aucun médiateur fini ou infini, spirituel ou matériel, qui servirait de lien entre l'esprit et le corps et communiquerait l'action de l'un à l'autre. L'unité de l'homme se manifeste intérieurement sous forme de dualité selon la loi de l'antithèse, et non sous forme de trinité. C'est ce qui résulte à l'évidence des procédés de l'âme, comme pensée, comme sentiment et comme volonté, en contact avec la sensibilité nerveuse du corps.

Dans la *connaissance sensible* qui se rapporte aux objets du monde extérieur, les nerfs qui aboutissent à nos sens sont frappés ou modifiés par les corps; cette impression que font les objets sur nos sens, est sentie par l'âme et cette sensation est une condition de la connaissance que nous avons des phénomènes de la nature. On peut donc dire qu'il existe un intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur; ce n'est que par nos sens et dans nos sens que l'esprit comme sujet peut *percevoir* ce qui se passe au dehors; mais il n'existe aucun intermédiaire entre l'esprit et la modification qui est transmise au centre nerveux. L'anatomie n'a jamais découvert un organe intérieur pour la vision ou l'audition, qui passerait à l'intelligence les images transmises par les organes externes. Pour connaître les objets dans l'espace, il faut que l'âme elle-même, attentive à la sensation, la saisisse et la rapporte ensuite à sa cause.

Il en est de même dans la vie du *sentiment* ou du cœur. Nous avons des émotions comme des connaissances qui ont leur origine dans la sensibilité. La sensation est à la fois *représentative*, pour notre pensée, et *affective*, pour notre faculté de sentir; car toute modification des nerfs peut être agréable ou pénible, en même temps qu'elle fournit un élément à la connaissance. Ici encore, il existe un inter-

médiaire entre l'esprit et le monde extérieur: sans les organes, nous n'aurions aucun sentiment de la vie de la nature; mais il n'y a plus de médiateur entre l'âme et les organes: l'âme ressent immédiatement ce qui flatte ou ce qui blesse la sensibilité du corps. Entre l'esprit et les nerfs, le rapport est donc direct: nous avons la conscience et le sentiment immédiats des impressions reçues par les sens. Nos sens sont, en quelque sorte, le miroir où se réfléchit l'activité de la nature pour l'éducation de l'âme. Nous saisissons directement les ombres qui se projettent sur ce miroir, nous n'atteignons qu'indirectement l'univers qui nous entoure.

Dans l'action de la *volonté* se montre encore le même phénomène. Nous ne pouvons remuer un fœtu par notre volonté seule, dans la situation où nous sommes sur la terre; mais nous avons tout pouvoir sur nos membres en état de santé. Leurs mouvements s'exécutent quand nous voulons; il dépend même de nous de les diriger contre eux-mêmes et de les employer à la destruction de l'organisme. Le mouvement ne suit pas la pensée, il l'accompagne, l'impulsion est immédiate, le rapport est direct, quoique l'accomplissement du mouvement, transmis par les fibres nerveuses, puisse tarder de quelque fraction de seconde, selon des expériences récentes. Il nous faut des nerfs et des muscles pour agir sur les corps étrangers, pour les mouvoir ou les transformer par l'art; il ne faut aucun intermédiaire pour agir sur notre propre corps.

Il y a donc, quelque étrange ou merveilleux que le fait puisse paraître, un rapport immédiat de pensée, de sentiment et de volonté entre l'esprit et le corps. Le fait doit être reconnu, alors même qu'il n'aurait pas de cause connue. La cause doit être cherchée dans la métaphysique.

Mais ne peut-on pas considérer le *système nerveux* comme un intermédiaire entre les deux substances? Comme un intermédiaire, non, puisque les nerfs font partie du corps. Et le *fluide nerveux*? Le fluide nerveux n'est pas encore admis dans la science, et ne peut être, en tous cas, qu'une propriété ou une dépendance de la matière nerveuse. Et l'*âme*? L'âme est à l'esprit ce que le système nerveux est au corps; c'est par l'âme et le système nerveux que l'esprit et le corps communiquent et se pénètrent, mais l'une est esprit et l'autre corps; il n'y a point là d'intermédiaire entre les deux substances.

3. Ce qui est vrai, c'est que l'union de l'esprit et du corps n'est pas complètement *intime*, dans les états normaux de la vie actuelle. L'esprit n'est habituellement en rapport intime de *conscience* et de *sentiment* qu'avec une partie du corps, avec le *système nerveux*, à l'exclusion des autres organes, et seulement avec le système nerveux *cérébro-spinal*, qui appartient à la vie de relation, c'est-à-dire avec les nerfs du cerveau et de l'épine dorsale, à l'exclusion du système nerveux ganglionnaire ou du nerf *grand sympathique*, qui appartient à la vie végétative.

C'est ce rapport intime entre l'esprit et les nerfs qui fournit la dernière explication anthropologique de toutes les manifestations sensibles de la nature humaine, c'est-à-dire de la Psychophysique. On comprend, grâce à cette jonction du physique et du moral dans le moi, comme état de conscience, qu'une impression externe donne naissance à un phénomène interne, à une sensation, et que nous puissions ainsi sentir et percevoir en nous, dans nos propres organes, le contre-coup de ce qui se passe au dehors dans le monde extérieur.

La loi des contrastes, qui partage l'univers en monde physique et en monde moral, qui divise l'homme en esprit

et en corps, qui se manifeste dans tous les règnes de la nature sous l'aspect de la sexualité, se reproduit aussi, en s'affaiblissant, dans la constitution du corps et dans la vie spirituelle. L'antithèse la plus caractéristique dans le corps est celle de la *vie végétative* et de la *vie animale*, en d'autres mots de la vie de nutrition et de la vie de relation. Il n'y a pas là, bien entendu, deux vies distinctes, mais deux sphères distinctes de la même vie. L'une est propre aux animaux, l'autre leur est commune avec les végétaux.

La *vie végétative* a pour but la nutrition ou le développement de l'individu et la reproduction de l'espèce. Elle comprend les fonctions de la digestion, de la circulation, de la respiration, des sécrétions, de la génération, et s'accomplit par un ensemble d'organes qui concourent à la formation, à la transformation, à la circulation et à l'épuration du sang. Elle a son siège principal dans le *tronc*, par opposition à la tête, centre de la vie de relation. Le tronc a une forme tubuleuse et se compose de cellules, type de l'organisation végétale, tandis que la tête a la forme globuleuse, type de l'organisation animale. Les cavités principales et opposées du tronc sont celle du *ventre*, où s'élabore le sang, et celle de la *poitrine*, où le sang veineux se change en sang artériel, au contact de l'oxygène. Ces deux parties sont séparées par le diaphragme. Tous les organes de la vie végétative sont reliés entre eux par un vaste système de canaux, qui part du *cœur* et qui distribue la matière nutritive à toutes les parties de l'organisme.

La *vie animale* a pour but de mettre l'homme en rapport actif et passif avec le monde extérieur. Elle comprend les fonctions des sens et des mouvements, qui s'accomplissent au moyen des *nerfs*, des *muscles* et des *os*. Le squelette est

la charpente du corps. Les muscles produisent les mouvements au moyen de leur contractilité, en déplaçant les os auxquels ils sont attachés. Les nerfs sont la partie essentielle de l'organisation. Ils sont les excitants des muscles et les initiateurs de tout mouvement (1). Ils se divisent en deux classes : les nerfs de la vie de relation et les nerfs de la vie organique ou végétative.

Les premiers se comptent par paires et ont leur centre soit dans l'*encéphale*, qui comprend le cerveau, le cervelet et la moelle allongée, soit dans la *moelle épinière*. Ils forment un seul axe sur la ligne médiane. Ils sont l'instrument de nos sensations et de nos mouvements volontaires. Le nerf optique, le nerf auditif, le nerf olfactif, le nerf lingual ou le nerf glosso-pharyngien partent du cerveau, s'épanouissent à la périphérie du corps et constituent, au fond, les sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. On les appelle nerfs *cérébraux*. Les nerfs tactiles et sensitifs, source du tact et de la sensibilité générale du corps, proviennent en grand nombre de l'encéphale ou de la moelle épinière. Ces derniers se nomment nerfs *spinaux* ou rachidiens. Ils s'implantent dans l'épine dorsale par deux racines, dont l'une sert de conductrice aux sensations qui arrivent du dehors, l'autre aux mouvements qui viennent du dedans. La section des racines antérieures abolit les mouvements; celle des racines postérieures supprime les sensations. De là les nerfs *afférents*, centripètes ou sensibles, et les nerfs *efférents*, centrifuges ou moteurs. Parmi les nerfs de la vie de relation, qui forment le système *cérébro-spinal*, il ne faut pas confondre les nerfs

(1) HERBERT SPENCER, *Principes de psychologie*, trad. par RIBOT et ESPINAS, 1^{re} part., ch. 1^{er}, le Système nerveux. Paris, 1874.

du tact avec ceux de la sensibilité générale. Les premiers font partie du système sensoriel, qui se développe dans des appareils spéciaux, tandis que les seconds se communiquent aux tissus, soit internes, soit externes, du corps et rendent tout l'organisme sensible à la douleur. Les uns peuvent être supprimés ou altérés sans les autres. C'est à la sensibilité générale qu'on rattache ordinairement les sensations relatives aux diverses fonctions de la vie organique (1).

Le second centre nerveux est double; il se compose de deux cordons, dans lesquels se trouvent de nombreux renflements ou ganglions et qui sont placés de chaque côté de la colonne vertébrale: c'est le nerf *sympathique* ou *ganglionnaire*. Ses ramifications s'étendent aux vaisseaux sanguins et aux viscères du ventre et de la poitrine. Il préside aux fonctions de la vie végétative. Mais il n'est pas sans communication avec le premier centre nerveux; il forme avec lui un même tout, un seul système, dont les parties sont à la fois distinctes et unies. La distribution du nerf grand sympathique est l'inverse de celle de l'axe cérébro-spinal, puisque la masse principale de chacun d'eux se trouve dans une région où l'autre n'envoie plus que des filets déliés. Mais ils s'anastomosent directement et fréquemment les uns avec les autres. Ces rapports fournissent l'explication d'un grand nombre de phénomènes (2).

Ce n'est pas au nerf sympathique que l'esprit est intimement uni, mais aux nerfs de l'encéphale et de la moelle épinière. Les organes dans lesquels le premier se

(1) ALEXANDRE BAIN, *les Sens et l'Intelligence*, trad. par CAZELLES, 1^{re} part., chap. II. Paris, 1874.

(2) Docteur DESPINES, *Psychologie naturelle*. Paris, 1868. — Docteur AUZOUX, *Leçons élémentaires d'anatomie et de physiologie humaine et comparée*. 1858.

répand ne sont pas sensibles, dans notre état normal : nous ne sentons pas le cœur, les poumons, l'estomac, le foie ; tous les phénomènes de la nutrition, de la circulation et de la respiration se passent à notre insu et sont complètement soustraits à l'observation directe de la conscience et au sentiment immédiat de l'âme ; ils commencent, se poursuivent et s'achèvent d'une manière continue, pendant le sommeil aussi bien que pendant la veille, comme s'ils appartenait à une substance étrangère. C'est là, à la fois, un avantage et un inconvénient pour la vie spirituelle : un avantage, car l'activité intellectuelle n'est pas troublée par les fonctions des organes qui n'attirent pas l'attention ; un inconvénient, car nous pouvons porter en nous des germes de maladie ou de mort, sans en être avertis par aucune sensation et sans pouvoir les combattre en temps utile.

Il en est autrement de nos rapports avec les organes de la vie de relation, qui reçoivent les nerfs cérébraux ou spinaux. L'état de ces nerfs est immédiatement perçu et senti par l'esprit, sinon dans leur centre et dans leur trajet, du moins à la surface du corps, dans les organes sensoriels, en présence du monde extérieur. La matière nerveuse du cerveau, du cervelet et de l'épine dorsale est habituellement insensible, comme les autres organes ; mais les nerfs qui en partent deviennent sensibles du moment qu'ils sont modifiés par la lumière, par le son, par le calorique, par les odeurs ou les saveurs. Nous n'avons pas conscience du nerf optique au cerveau, ni de sa direction à l'intérieur, ni même de sa présence dans l'œil, quand l'organe est fermé ; mais nous avons directement conscience des impressions lumineuses qu'il reçoit du dehors. De même, nous avons le sentiment immédiat des nerfs de la peau et des muscles avec lesquels ils sont en communication, aussitôt qu'ils sont blessés. C'est ainsi que nous pouvons *localiser* la douleur

ou fixer le siège de la lésion, sans le secours de la vue ou du toucher.

Le rapport différent que l'esprit soutient avec les nerfs cérébro-spinaux et avec le nerf sympathique, au point de vue de l'intimité, détermine la division physiologique des mouvements en *volontaires* et *involontaires*. Les mouvements volontaires sont ceux qui se font au moyen des nerfs de la vie de relation, intimement unis à l'esprit. Les mouvements des organes de la vie végétative sont involontaires. C'est ainsi que la circulation du sang, les battements du cœur, le passage des aliments dans le tube intestinal sont soustraits à l'influence de la volonté. Le poison introduit dans l'estomac est absorbé et passe dans le sang, que nous le voulions ou non. Les membres et les muscles qui servent à nos rapports avec la nature sont, au contraire, soumis directement à notre commandement. Les mouvements de la poitrine, qui sont nécessaires à la fois à la respiration et à la production de la voix, sont en partie volontaires, en partie involontaires.

La vie végétative est insensible, inconsciente, involontaire : le rapport *intime* entre l'esprit et le corps est donc renfermé dans des limites assez étroites. Telle est notre *situation normale* dans la vie terrestre. Mais cette situation n'est pas fixe et immuable : le rapport peut être étendu ou restreint en certaines circonstances, ce qui nous permet d'entrevoir pour la vie humaine, développée dans un autre milieu, des conditions nouvelles, plus favorables ou plus malheureuses, où l'union de l'esprit avec le corps et avec la nature subirait des changements considérables. Les indices ne manquent pas sur notre globe en faveur de cette possibilité.

Le rapport intime entre l'âme et le système nerveux est *aboli* ou *restreint*, d'une manière naturelle, dans le

sommeil, dans la défaillance, dans la léthargie, dans les maladies nerveuses, dans la perte ou l'affaiblissement des sens, qui amènent la cécité ou la surdité. Les circonstances à cet égard sont très-diverses. Il peut y avoir abolition ou altération soit de la sensibilité générale, soit de l'activité sensorielle, soit de la contractilité musculaire, d'une manière partielle ou simultanée. Dans la cécité ou la surdité, un seul nerf devient insensible, la motilité subsiste. Dans le sommeil, la vie de relation est engourdie, abaissée, sinon éteinte, l'âme s'isole à divers degrés, elle cesse d'agir sur le corps et reste sans rapport avec l'extérieur, tandis que les organes internes continuent leurs fonctions. Dans l'épilepsie, provoquée par l'exaltation du centre nerveux, la vie de relation est désordonnée et les mouvements deviennent convulsifs. Dans les autres maladies nerveuses, la vie de relation paraît être diversement altérée : la catalepsie offre le phénomène de la suppression de l'activité sensorielle et de la sensibilité générale, avec persistance de la contractilité musculaire ; la paralysie, le phénomène de la suppression de la sensibilité générale et des mouvements dans la partie malade, avec conservation de l'activité des sens et de l'intelligence. Ces derniers caractères apparaissent dans la léthargie d'une manière plus complète. L'aliénation mentale, si multiple dans son origine et dans sa nature, présente parfois quelques-uns de ces symptômes.

Mais ce n'est pas seulement par la succession régulière des états périodiques de la vie et par la marche des maladies nerveuses que des perturbations peuvent être apportées aux rapports intimes de l'esprit et du corps ; certains agents, mêlés au sang ou mis en présence des nerfs, amènent d'une manière accidentelle des résultats analogues. Les narcotiques excitent d'abord, puis dépriment le cerveau et

produisent le sommeil. Les boissons spiritueuses engendrent l'ivresse, où les sens se troublent et les muscles refusent le service. Les substances *anesthésiques*, telles que l'éther, le chloroforme et le protoxyde d'azote, suspendent la sensibilité générale et les mouvements volontaires, sans interrompre l'activité des sens et de l'intelligence.

« Ne serions-nous pas abusés par les apparences, lorsque nous croyons quelquefois, sinon à la suspension de la vie, du moins à celle de la connaissance ? Je crois devoir citer deux observations que j'ai faites sur moi-même et dont, par conséquent, je puis garantir l'authenticité.

« Voici la première :

« Pour faciliter une petite opération chirurgicale, M. Imrie jugea utile de me soumettre à l'inhalation du protoxyde d'azote. Je saisis cette occasion pour expérimenter si la perte de la connaissance se liait nécessairement à celle de la sensibilité.

« Ce fut avec une certaine émotion que j'entrepris cette étude. Assisté de M. le D^r Wieland, ami de M. Imrie, et de mon ami Camille Flammarion, qui m'avait accompagné pour suivre cette expérience, je m'y livrai complètement, résolu à conserver ma connaissance de tout mon pouvoir.

« Les premières bouffées du gaz ne me produisirent aucun effet. Ni odeur, ni goût particulier ne se manifestèrent. Au bout de vingt secondes, environ, je commençai à sentir ma tête s'embarrasser. C'était une sorte d'asphyxie, sans aucune souffrance, qui, peu à peu, anéantissait l'usage de mes membres, mais ne diminuait pas l'intégralité de ma volonté. Je fixais un des carreaux dépolis de la fenêtre, et je ne percevais pas de modification dans les dessins en dentelle qui y étaient figurés. Il ne m'arrivait pas ce qui surgit dans un état maladif, où, quand le cerveau est embarrassé, les objets dansent devant les yeux,

s'agrandissant outre mesure. Les objets conservaient leur netteté et leur fixité; le jour, qui passait à travers les dentelures, prenait seulement une teinte un peu animée, rougeâtre peut-être. J'entendais dans mes oreilles un bourdonnement aigu et retentissant qui allait crescendo. Puis, mes yeux se fermèrent involontairement, sans que j'aie eu conscience du moment précis où cette circonstance advint. Mentalement, je me jugeai privé de moyens de relation, et je compris que, s'il me survenait un accident en ce moment, il m'était impossible d'en prévenir les assistants. Je sentais encore cependant que l'on me touchait la peau du visage, pour s'assurer de mon état d'insensibilité. L'inhalation continuait toujours par ma volonté, mais c'était une action qui me semblait avoir aussi quelque chose de mécanique. Elle ne cessa que par l'enlèvement de l'appareil.

« J'entendis très-distinctement des paroles prononcées auprès de moi; je sentis un choc dans la bouche, sans une douleur, quelque légère qu'elle fût, et je me mis involontairement à faire « hou, hou, » comme avec la bouche fermée. Peut-être allais-je perdre connaissance, lorsque mes yeux s'ouvrirent tout-à-coup.

« Je me trouvai alors, et immédiatement, dans un état physique et mental tout-à-fait identique à celui dans lequel je me trouvais lorsque je m'étais assis. Ma connaissance ne m'avait pas abandonné un seul instant; mais elle n'avait pourtant pas conservé, dans les derniers moments de l'expérience, la netteté de l'état normal. Cependant, aucune hallucination ne s'était produite; c'était seulement un affaiblissement de la pensée, de la volonté surtout. La sensibilité, au contraire, avait si complètement disparu, que je ne sentis absolument rien de l'opération qui venait d'être accomplie.

« Mon premier soin fut de répéter les paroles que j'avais entendues auprès de moi, et je désignai M. le D^r Wieland comme les ayant prononcées. Le docteur me dit qu'effectivement il avait dit ces propres paroles, qui avaient trait à mon aspect cadavérique, et qu'elles avaient été articulées immédiatement avant mon réveil.

« Voilà sincèrement les faits tels qu'ils se sont produits et que, d'ailleurs, toute personne pourrait constater par elle-même (1). »

D'autre part, le rapport intime qui existe entre l'esprit et le système nerveux cérébral *s'étend* au nerf sympathique et aux organes internes, dans les maladies qui attaquent les viscères de la vie végétative. Le cœur, les poumons, le foie, les reins deviennent sensibles alors, et cette sensibilité est déjà un signe de maladie. Il naît, en ce cas, entre l'âme et l'organisme un rapport de conscience et de sentiment plus complet que dans notre état ordinaire. Ce rapport ne se manifeste, il est vrai, que par la souffrance, mais rien ne prouve qu'il ne puisse aussi se manifester dans la sérénité de la conscience, par le sentiment du bien-être. C'est ce qui arrive, dit-on, dans la clairvoyance magnétique. Il faut être circonspect en parlant de cet état quand on ne veut pas exposer la science à être confondue avec le charlatanisme ou exploitée au profit du surnaturel. Plusieurs phénomènes attribués au *magnétisme animal*, tels que la vision à travers les corps opaques et la transposition des sens, ont été démentis par des arguments qui ne nous permettent pas, dans l'état actuel de nos connaissances, de faire la juste part entre la vérité et l'illusion. D'autres sont manifestement impos-

(1) F. DIONYS, *L'âme, son existence, ses manifestations*, p. 225. Paris, 1869.

sibles, comme contraires au libre arbitre et aux lois du développement de l'esprit : tels sont le don scientifique et la prévision des actes qui dépendent de notre liberté. Mais en dehors de ces phénomènes, il existe des faits attestés par un grand nombre de témoignages concordants et qui sont du plus haut intérêt en psychologie, pour les relations de l'âme.

Les médecins admettent le *somnambulisme* comme un état maladif ou comme une crise provoquée par l'organisme dans une situation anormale du système nerveux, et chacun sait que le somnambule exécute des travaux intellectuels, artistiques, industriels, très-difficiles et parfois périlleux, avec autant de dextérité au moins que dans la veille, quoiqu'il soit endormi, et qu'il ne conserve aucun souvenir des faits accomplis. Pourquoi cet état ne pourrait-il pas se produire d'une manière artificielle par une action exercée sur les nerfs, pendant que l'esprit s'absorbe dans une contemplation stérile ou s'abandonne à la somnolence? Le magnétisme n'offre que les phénomènes généraux du somnambulisme, développés par la volonté. C'est un état extraordinaire, sans doute, mais les rapports de l'esprit et du corps ne sont-ils donc sujets à aucune anomalie? Or, un des faits les plus constants du magnétisme, c'est la conscience et le sentiment que l'esprit acquiert de la vie organique du corps. Ce rapport intime, signalé déjà dans plusieurs maladies, est une preuve de l'unité de notre système nerveux et montre simplement que le nerf sympathique peut, en certaines circonstances, chez des personnes nerveuses, participer à l'élévation ou à la surexcitation des nerfs cérébraux. La vie organique n'est pas séparée de la vie animale, et le système nerveux ganglionnaire n'est, après tout, qu'un prolongement de la moelle épinière et de l'encéphale, approprié aux besoins de la nutrition.

Quant aux autres caractères du magnétisme, on peut les énumérer comme suit, en s'appuyant de l'autorité d'un savant, qui a fait une rude guerre à toutes les aberrations de la pensée dans les temps modernes : insensibilité de la périphérie du corps ; raideur musculaire allant quelquefois jusqu'à la catalepsie ; d'autres fois, au contraire, résolution marquée de tous les muscles ; exaltation des principaux sens ; exaltation de l'intelligence (1). Ces caractères se manifestent à des degrés bien divers. L'exaltation de l'intelligence et des sens, en d'autres termes la *lucidité* et l'*hyperesthésie*, constituent une situation remarquable de l'âme dans ses rapports avec le corps et avec le monde extérieur. M. Figuié ajoute que ces caractères se rencontrent aussi dans l'*hypnotisme* ou sommeil nerveux, avec ces deux restrictions importantes que l'activité sensorielle y est moins constante et moins considérable, et que la lucidité y est remplacée par la torpeur intellectuelle.

4. L'union de l'esprit et du corps est *réci-proque*, comme l'admettait l'ancienne théorie de l'*influence naturelle*, supplantée par le cartésianisme. L'esprit agit sur le corps et le corps sur l'esprit ; l'activité de l'un accompagne et détermine en partie, comme cause concomitante, l'activité de l'autre. D'abord l'action de la *pensée* appelle une action analogue des organes sensoriels, particulièrement de la vue, de l'ouïe et du toucher ; le mouvement des sens supérieurs suit naturellement, qu'on en ait conscience ou non, le mouvement de l'intelligence. Il est aisé de s'apercevoir à la direction des sens et au jeu de la physionomie si l'âme est attentive ou distraite. L'attention et la perception,

(1) LOUIS FIGUIÉ, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, t. III, chap. XVII. Paris, 1860.

comme fonctions de l'entendement, sont même des termes empruntés à la pantomime des sens, à l'action de se porter au-devant d'un objet et de le saisir. Dans la contemplation et dans l'extase, les yeux se tournent vers le haut, en même temps que la pensée s'élève à l'idéal. Quand l'âme se livre au travail créateur de l'art, le regard suit le contour des images de la fantaisie et l'oreille accompagne la cadence des périodes ou le rythme de la musique. Dans l'activité de la mémoire, lorsque le souvenir est difficile, les organes se ferment et les yeux semblent fouiller dans les replis de la conscience. Le mot vient aux lèvres en même temps que l'idée dans la conversation, dans la lecture et même dans la méditation, où l'on converse avec soi-même. Le langage est fondé sur cette association. Nos pensées s'expriment au dehors au moyen des organes ; l'action des nerfs et l'action de l'intelligence concourent et se correspondent dans la vie humaine ; les idées finissent ainsi, sous l'empire de l'habitude, par se mouler sous une forme sensible, et leur reproduction par la mémoire, mais non leur existence, dépend de la sensibilité. D'où il suit que le souvenir est tantôt facilité, tantôt empêché, selon que le système nerveux est excité ou déprimé. C'est là l'unique cause de la perte de la mémoire chez les vieillards, souvent invoquée par les matérialistes comme une preuve de l'identité de l'esprit et du cerveau. L'âme disparaît, dit-on, avec la mémoire, de même qu'elle apparaît avec le langage. Il faut se garder de prendre l'apparence pour la réalité, ou de mesurer la capacité de l'esprit d'après ses manifestations extérieures. L'enfant qui n'a pas encore la parole ne peut montrer qu'une partie minime de sa vie interne, mais cette vie existe comme condition du langage ; de même, le vieillard qui perd l'usage de ses organes ne peut plus exprimer

tout ce qu'il pense, mais la pensée existe et se dégage souvent avec éclat à l'heure de la mort.

Par contre, la *sensation* provoque l'attention. Nous ne disons pas, avec Condillac et les sensualistes, qu'une sensation vive constitue l'attention, mais qu'elle l'attire ou l'appelle. La langue suffit pour marquer la différence entre l'activité sensorielle et l'activité intellectuelle. Les mots voir et regarder, entendre et écouter, toucher et palper, goûter et savourer ou déguster, sentir et flairer, répondent de la distinction qui existe entre ces deux ordres de phénomènes. L'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre ; regarder et écouter sont des fonctions de la pensée, non des sens. Mais il est certain qu'en dehors de toute préoccupation, la sensation et l'attention se suivent et que la vivacité de l'une est en raison directe de la vivacité de l'autre. Quand l'attention est appelée à l'improviste sur un objet qui inspire de l'aversion, elle fait naître le saisissement. Le concours des sens et de la réflexion est si naturel qu'il est bien difficile de retenir l'attention d'un esprit inculte sur quelque détail scientifique, en présence d'un spectacle qui captive les yeux ou d'un bruit inusité qui détourne la pensée. De là ce principe important pour l'éducation de l'enfant : il faut faire marcher de front le travail de l'intelligence et des sens, en joignant l'image à la leçon ; il faut, autant que possible, combiner l'action de tous les sens, afin de fortifier l'attention et de compléter la connaissance des objets du monde extérieur. Un mot écrit et prononcé se grave mieux dans la mémoire qu'un mot qui a seulement frappé l'oreille. Un objet qu'on a vu, touché et goûté ou flairé se fixe mieux dans la pensée que celui qui n'a été soumis qu'aux yeux. Multiplier les impressions, percevoir les choses sous toutes leurs faces, c'est le moyen d'obtenir des notions claires et riches, qui se conserveront dans la

mémoire. La méthode *intuitive*, aujourd'hui préconisée partout dans la pédagogie, est une juste application de la méthode analytique, indispensable à la science.

Les *sentiments* de l'esprit et les sensations affectives du corps agissent et réagissent à leur tour les uns sur les autres. La joie et la tristesse, l'espérance et la crainte, l'estime et le mépris, l'amour et la haine se manifestent par des signes bien visibles dans le jeu de la physionomie, dans l'attitude et dans les mouvements du corps. D'ordinaire, les affections du corps et celles de l'âme s'accordent entre elles et, dans ce cas, le plaisir et la peine sont doublés. Mais le contraire arrive aussi et, dans ce cas, le plaisir est corrompu et la peine adoucie. C'est ainsi que les jouissances physiques sont parfois troublées par une douleur morale, et les souffrances corporelles allégées par la sérénité de l'âme ou par la perspective d'un meilleur avenir. Telle est la situation de l'homme en proie à une passion dont il a reconnu l'indignité et à laquelle il succombe à regret, ou dont il triomphe avec fierté. Réciproquement, les émotions agréables ou pénibles de l'âme sont souvent modifiées par l'état de maladie ou de santé du corps. Cette opposition entre les sentiments et les sensations s'explique par la distinction des deux substances et des deux vies dans l'homme, et la confirme.

La *volonté* enfin agit sur le corps et réciproquement les états de l'organisme influencent la volonté. L'esprit a plein pouvoir pour développer la vie corporelle par l'hygiène et la gymnastique, dans l'équilibre de ses parties, ou pour la troubler, la vicier et la détruire dans sa source. Il commande au corps et prend la responsabilité de notre éducation physique. Veiller au corps est un devoir ; le négliger, une faute. C'est pourquoi le corps est, en quelque sorte, le miroir de l'âme. Ses défauts et ses qualités, à moins d'acci-

dents, dénotent la valeur et les tendances de l'esprit ; ses gestes expriment la situation actuelle de la volonté. Le langage *naturel* des sourds-muets en tous pays se fonde sur cette relation étroite qui existe entre l'intérieur et l'extérieur. Mais la volonté est libre et peut abuser de son pouvoir. Elle domine le corps à tel point, qu'elle sait imprimer aux muscles une direction arbitraire pour dissimuler l'état réel de la conscience. La parole, d'après un diplomate, a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée. Par contre, les états du corps exercent une influence considérable sur les déterminations de l'esprit. L'âme peut résister, sans doute, aux suggestions de la sensibilité ; mais elle n'en est pas moins sollicitée et se laisse souvent entraîner ; quand elle n'a pas encore ou qu'elle n'a plus la conscience d'elle-même, elle est à la merci des excitations de l'organisme. Le tempérament excuse bien des fautes ; les nerfs servent de prétexte aux fluctuations de la volonté ; la puissance musculaire donne à l'homme le sentiment de son indépendance. Le jeu harmonique des organes favorise l'équilibre des forces spirituelles ; leur activité irrégulière seconde les écarts de la passion. L'éducation physique, c'est tout dire, est aujourd'hui reconnue comme un auxiliaire de l'éducation morale.

5. L'union de l'esprit et du corps est *complète* : ces deux substances, quoique opposées, sont organisées sur le même plan, chacune dans sa sphère et selon sa propre essence ; elles forment des *organismes homologues*, constitués en harmonie l'un avec l'autre et se correspondant dans leur ensemble et dans toutes leurs parties (1).

L'idée de l'organisation peut s'appliquer à tout ce qui

(1) E. COURNAULT, *De l'âme*, liv. II, Paris, 1855.

tend vers un but dans la vie par une variété de moyens ou d'instruments liés les uns aux autres et rattachés chacun au tout. En ce sens, l'esprit est organisé aussi bien que le corps ; mais l'un est un organisme spirituel qui a pour ministres des facultés, et l'autre un organisme physique qui agit au moyen de tissus. L'esprit et le corps ont un ensemble de propriétés communes ; ce sont des substances différentes, mais semblables, des expressions diverses, mais équivalentes de la même nature humaine. L'un et l'autre ont l'activité et, par conséquent, la faculté d'agir, quoique l'activité de l'un soit plus continue et celle de l'autre plus indépendante ; l'un et l'autre sont spontanés et réceptifs, quoique l'un soit mieux organisé pour la réceptivité et l'autre pour la spontanéité ; l'un et l'autre possèdent des forces et des tendances qui indiquent leur destination, quoique les inclinations de l'un soient fatales et inconscientes, celles de l'autre libres et réfléchies. Les appétits et les instincts du corps répondent aux désirs et aux habitudes de l'âme. Le corps a son tempérament, son caractère, son sexe, ses dispositions naturelles, comme l'esprit, mais à sa manière, selon l'attribut de la liaison et de l'enchaînement qui distingue la matière. L'individualité du corps, analogue à celle de l'âme, persiste dans la vie, malgré le renouvellement perpétuel des molécules qui composent nos organes ; et cette individualité se manifeste soit dans la constitution physique, par la forme et la distribution des parties, soit dans les mouvements, par l'originalité, soit dans l'action des viscères, par une façon toute particulière de se comporter vis-à-vis des agents externes dans l'état de maladie ou de santé : c'est ce qu'on appelle *idiosyncrasie*. Chaque propriété de l'esprit rencontre donc dans le corps une propriété correspondante, et les deux organismes offrent

à la fois la plus parfaite similitude et le contraste le plus complet. Il en est de même encore au point de vue de la pensée, du sentiment et de la volonté.

A la *volonté* de l'esprit correspond la détermination propre du corps, agissant comme cause, d'une manière continue, selon la loi de centralité du système nerveux. Le corps, sans doute, obéit à l'esprit, parce qu'il est plutôt destiné à recevoir qu'à donner l'impulsion. Mais ce n'est pas en se substituant à l'organisme, en effaçant l'action des muscles et des nerfs, que l'âme produit le *mouvement*. Un effet physique ne saurait provenir que d'une cause physique : une cause spirituelle ne saurait engendrer que des effets spirituels ; mais un agent spirituel peut se joindre à un agent physique, comme cause concomitante. Sous ce rapport, la théorie des causes occasionnelles se fondait sur un juste sentiment du principe de causalité, en refusant à l'esprit le pouvoir d'exécuter des effets physiques, et au corps le pouvoir d'exécuter des effets spirituels ; mais elle violait elle-même la notion de cause en accordant à Dieu, conçu comme pur esprit, la faculté de mouvoir la matière. Les mouvements automatiques des organes internes ont leur cause dans le corps seul, sans le concours de l'esprit, de même que les actes rationnels ont leur cause dans l'esprit seul, sans le concours du corps, quoique l'esprit et le corps doivent être présents à tous les actes de la vie terrestre ; mais les mouvements volontaires exigent le concours de l'esprit et du corps et trouvent leur cause dans l'âme : ce sont des phénomènes psychophysiques. Les mouvements des membres s'accomplissent par la volonté, mais la volonté n'a point d'effet sur les fibres musculaires sans le secours du centre nerveux. Le corps a donc sa détermination propre, il agit selon sa nature et développe fatalement

l'impulsion qu'il a reçue. Toute solution de continuité entre les membres et le centre nerveux empêche l'action du corps, sans porter atteinte à la volonté. Les actions volontaires mêmes peuvent se produire d'une manière instinctive et inconsciente. Dans les mouvements *réflexes*, le corps réagit de lui-même contre une excitation nerveuse imprévue, pouvant offrir quelque danger, sans attendre le commandement de l'esprit (1).

A la *pensée* correspond le système nerveux de la vie animale et surtout le *cerveau*, comme centre; au *sentiment* correspond le système vasculaire, qui appartient à la vie végétative, et surtout le *cœur*, comme centre. Le cœur et le cerveau, qui réunissent toutes les fonctions de nutrition et de relation dans le tronc et dans la tête, sont les deux pôles de l'activité physique, comme le sentiment et l'intelligence sont les deux faces contrastantes de l'activité spirituelle. Ce parallélisme a été entrevu de tout temps, mais a été particulièrement développé dans les temps modernes par la physiologie et la physiognomie. « Tout ce qui est relatif à l'entendement, dit Bichat, appartient à la vie animale; tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique (2). » Ces principes sont exacts, pourvu qu'on ne les entende pas dans le sens du matérialisme, comme si l'intelligence avait son siège dans la tête et le sentiment dans le cœur. Il s'agit d'une simple analogie, entre le moral et le physique et non de la confusion de ces deux ordres de phénomènes. L'auteur, du

(1) ED. DE HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*, traduit par D. NOLLEN. Paris, 1877.

(2) BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1^{re} partie, art. 6. Paris, 1800.

reste, explique ses formules et les trouve confirmées par la pantomime et le sens commun. « Le geste, expression muette du sentiment et de l'entendement, en est une preuve remarquable : si nous indiquons quelques phénomènes intellectuels relatifs à la mémoire, à l'imagination, à la perception, au jugement, etc., la main se porte involontairement sur la tête : voulons-nous exprimer l'amour, la joie, la tristesse, la haine, c'est sur la région du cœur, de l'estomac, des intestins qu'elle se dirige. »

La correspondance entre le *cerveau* et la *pensée* est généralement admise (1). Mais il n'en faut pas conclure que l'esprit soit une sécrétion du cerveau, comme s'exprimait Cabanis, ou une fonction du centre nerveux, comme s'expriment les matérialistes contemporains. L'encéphale ne donne pas l'existence à la pensée, mais il est la condition de ses manifestations régulières dans notre état actuel. C'est un rapport de *conditionnalité*, non de *causalité*, qui existe entre l'âme et le corps. Ce qui le prouve, c'est que la relation est réciproque, que la dépendance existe du côté du corps, aussi bien que du côté de l'âme.

On conçoit aisément que l'intelligence dépende du *cerveau* si l'on se rappelle que la sensibilité est la source d'une partie de nos connaissances et l'intermédiaire de nos relations avec le monde extérieur et avec nos semblables. L'esprit s'alimente de sensations qu'il reçoit par les nerfs et d'idées qu'il tire de la raison. Supprimez un de ces deux courants, les matériaux nous manquent et les conditions de la vie intellectuelle deviennent incomplètes. C'est pourquoi l'état

(1) LÉLUT, *Physiologie de la pensée*. Paris, 1861. — BAIN, *les Sens et l'intelligence*, 1874.

normal ou maladif de l'encéphale s'annonce, en général, par la lucidité ou la confusion des opérations de l'intelligence. Son inflammation ou sa débilité est, le plus souvent, accompagnée de délire ou de stupeur. Les substances qui agissent sur les nerfs agissent en même temps sur l'imagination et sur l'entendement. La conformation du crâne, la quantité et la qualité de la matière nerveuse influent sur toute l'activité intellectuelle et s'accordent avec les dispositions particulières qui forment les caractères des individus et des peuples. Il faut au cerveau un *minimum* de poids (1,000 grammes) pour que la pensée puisse se manifester régulièrement. La *microcéphalie* est une espèce d'idiotisme produite par l'insuffisance du système cérébral, c'est-à-dire par un arrêt de développement (1). C'est sur ces faits que s'appuient, en partie, la théorie de l'angle facial de Camper et la phrénologie ou cranoscopie de Gall.

L'*angle facial* est formé par deux lignes imaginaires, l'une verticale, l'autre horizontale, qui partent des dents incisives supérieures et se dirigent, la première vers la saillie du front, la seconde vers le conduit auriculaire, à la base du crâne. Si l'on regarde la tête de profil, le volume du cerveau est visiblement proportionné à l'écartement des côtés. Angle ouvert, esprit ouvert; angle étroit, esprit étroit. Cette méthode, légèrement modifiée par les auteurs modernes, donne d'une manière simple et assez exacte la capacité relative du crâne dans les variétés de l'espèce humaine. L'angle facial du nègre serait, d'après Camper, de 70 degrés; celui du blanc de 80 degrés; celui

(1) CH. VOGT, *Mémoire sur les microcéphales ou hommes-singes*. Genève, 1867.

de l'orang-outang, d'abord exagéré, a été réduit par Owen à 35 degrés (1).

La *phrénologie* aspire à une précision plus grande et prétend déterminer rigoureusement le nombre et la nature des facultés de l'âme par la seule inspection du crâne. Elle suppose que le cerveau n'est pas un organe unique, mais un ensemble d'organes dont les développements sont signalés par les protubérances du crâne et qui correspondent à l'intelligence, aux sentiments et aux penchants de l'âme. Elle détruit ainsi l'unité du moi et nous enlève tout moyen de diriger nos forces spirituelles. La phrénologie n'est pas nécessairement une doctrine matérialiste : Gall lui-même déclare expressément que les diverses parties du cerveau ne sont que la *condition* de l'exercice des diverses facultés de l'âme. Mais la plupart des phrénologues aboutissent au matérialisme et au fatalisme, en affirmant que le cerveau est à la pensée comme un organe est à ses fonctions ou comme une cause est à ses effets. Ils jugent absolument de l'âme par le cerveau et du cerveau par le crâne. Ces prétentions, aujourd'hui reprises par le positivisme d'Auguste Comte, sont démenties par la physiologie aussi bien que par la psychologie. De toutes les localisations proposées jusqu'ici, dit M. Janet, aucune n'a été confirmée par l'expérience. On a trouvé l'organe du meurtre chez le mouton, l'organe de la vénération chez le loup, le tigre et le lion, l'organe de la musique chez l'âne. M. Lélut, qui a observé un grand nombre de crânes de voleurs et d'assassins, n'a pas découvert l'organe de la propriété chez les premiers, ni l'organe de la destruction chez les seconds. Bien plus, le système de Gall implique que les facultés

(1) HENRY HOLLARD, *De l'homme et des races humaines*. Paris, 1853. — P. BÉRARD, *Cours de physiologie*, t. 1^{er}, 17^e leçon. Paris, 1848.

ont leur siège à la surface du cerveau et que la matière nerveuse est exactement recouverte par le crâne. Or, les anatomistes nous apprennent que le crâne ne se moule pas sur les circonvolutions cérébrales; il ne les représente, dit Flourens, que par sa face interne et souvent même la forme du crâne et tout autre que celle du cerveau. La cranioscopie est donc illusoire. Flourens, de son côté, a démontré qu'on peut enlever à un animal une portion assez étendue des hémisphères cérébraux par devant ou par derrière, par en haut ou par côté, sans que l'intelligence soit perdue; à mesure que le retranchement s'opère, l'intelligence s'affaiblit graduellement, et, passé certaines limites, elle s'éteint tout à fait; toutes les facultés disparaissent donc à la fois, et si la lésion guérit, toutes reparaissent à la fois: preuve physiologique de l'unité de l'âme. Que reste-t-il donc de la phrénologie? rien que l'analyse du cerveau et le fait général que l'exercice de la pensée dépend de conditions physiologiques. Cette dépendance n'est pas contestée par les spiritualistes, mais il n'y a pas lieu d'en conclure que l'intelligence émane du centre nerveux. La condition n'est pas la cause. Sinon, pourquoi ne dirait-on pas que la douceur réside dans les cheveux, la finesse dans le nez, l'avarice dans les lèvres, et que l'éloquence est une fonction des poumons (1)?

Si l'on veut juger de l'intérieur par l'extérieur, connaître les forces, les qualités et les aptitudes de l'âme au moyen du corps, c'est plutôt la *physiognomonie* qu'il faut consulter. La doctrine de Lavater, appuyée sur l'ensemble des formes, des mouvements et des habitudes du corps, et principale-

(1) P. FLOURENS, *Examen de la phrénologie*. — PAUL JANET, *le Cerveau et la pensée*. Paris, 1867. — CARUS, *Vorlesungen über Psychologie*.

ment sur les traits du visage, sur la bouche et sur les yeux, a une base plus large et donne des *indications* plus sûres concernant la valeur et les tendances de l'esprit que celle de Gall, de Spurzheim et de Broussais. La chiromancie et la graphologie y trouvent leur place. La physiognomonie considère à juste titre le corps comme le reflet et comme l'expression de l'âme, mais elle ne soutient pas que l'intérieur soit une fonction de l'extérieur, ni que le moral soit sans influence sur le physique (1).

La *pensée* influe sur le cerveau, comme le cerveau sur la pensée: c'est ce côté de la question qu'oublie le matérialisme. Le travail intellectuel excite le centre nerveux; l'inaction l'affaiblit. L'attention prolongée fatigue la tête: une extrême contention d'esprit peut, en certaines circonstances, amener une congestion cérébrale. L'imagination agit sur les sens: il suffit de se représenter un mets qu'on aime pour que l'eau vienne à la bouche. Le même phénomène s'observe chez les animaux domestiques. Dans le sommeil et dans la rêverie, nous croyons entendre des bruits, voir et toucher des objets qui n'existent qu'en nous. Les fantômes de l'imagination nous procurent absolument les mêmes sensations que le spectacle de la nature. Mais les fantômes disparaissent au réveil. Quelquefois cependant, ils résistent à la volonté, soit que l'esprit ait perdu l'empire de soi en se repaissant toujours de la même chimère, soit que le corps affaibli et le cerveau malade ne se prêtent plus à leurs fonctions accoutumées. Des images qui naissent dans ces conditions pendant l'état de veille donnent lieu aux *hallucinations*, si elles n'ont qu'une durée passagère, à la *folie*, si elles deviennent permanentes. Les unes sont des illusions des sens, les autres des illusions de

(1) J. TISSOT, *Anthropologie spéculative générale*. Paris, 1843.

l'esprit; toutes deux proviennent de la *folle du logis* mal contenue par la raison. L'aliéné se trouve dans la situation d'un homme qui rêve, seulement son rêve est sans fin. Il prend les spectres de l'imagination pour des objets réels, il confond le monde intérieur qu'il a créé selon ses caprices et ses convenances avec le monde extérieur, qui est le même pour tous les êtres vivants, et se place ainsi en dehors du sens commun. La folie est un rêve habituel fait dans la veille; l'hallucination est une aliénation momentanée (1). Les sens surexcités produisent spontanément des impressions qui ne correspondent pas à la réalité.

Le même phénomène se présente dans l'*hypnotisme* ou sommeil nerveux. La personne hypnotisée est à la merci de celui qui parle à son imagination. Si on lui assure en termes catégoriques que l'eau qu'elle boit est du vin, que le caillou qu'elle tient est un charbon ardent, que le meuble qui est devant elle est un loup, que ses yeux ne peuvent plus se fermer, ni ses mains s'ouvrir, elle en demeurera convaincue et agira comme dans un songe : elle éprouvera toutes les sensations correspondantes aux objets qu'elle se représente, aux efforts qu'elle fait ou à la frayeur qui la domine. L'hypnotisme est un moyen de provoquer des hallucinations par une contention qui affecte et endort le cerveau; l'imagination, vivement frappée, engendre alors des sensations qui, pour être fictives, ne sont pas moins puissantes que les sensations réelles. La magie a recours à des moyens analogues dans ses évocations (2).

L'action que l'imagination exerce sur les nerfs s'étend même à l'organisme entier. Interposée entre nos deux

(1) AHRENS, *Cours de psychologie*, 5^e leçon. Paris, 1836.

(2) ALFRED MAURY, *la Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, 2^e partie. Paris, 1860.

natures, influencée tantôt par la sensibilité, tantôt par l'âme, la fantaisie peut communiquer ou dissiper des maladies comme par enchantement. Captivée par la terreur ou enflammée par la foi, elle exerce des ravages ou fait des prodiges, pourvu qu'elle soit secondée par la disposition du système nerveux. Les exemples abondent dans l'histoire du merveilleux. C'est l'imagination, saisie par une commotion morale, qui parfois arrête le développement du fœtus dans le sein de la mère et crée des monstres (1); c'est elle qui modifie lentement la constitution physique au point d'amener une inflammation dans les organes sur lesquels se concentre l'attention et d'y laisser des stigmates (2); c'est elle qui ensorcelle l'esprit, qui le livre à la possession des démons et lui fait avouer des crimes impossibles; c'est elle qui opère les guérisons miraculeuses attribuées aux amulettes et aux incantations; c'est celle qui sauve et qui tue. « On connaît l'expérience faite par Boerhave à l'hôpital de Harlem et la manière dont il parvint à guérir les enfants qui tombaient en convulsion par sympathie ou par imitation réciproque, en menaçant de l'application d'un fer rouge, qu'il fit apporter, le premier qui viendrait à avoir un accès convulsif. Cet habile observateur trouva ainsi un moyen direct d'agir par l'imagination sur la sensibilité intérieure, en opposant l'affection d'une forte crainte à une affection différente, quoique de même nature, ou en surmontant une passion animale par une autre plus forte (3). »

(1) ISIDORE GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, *Histoire des anomalies de l'organisation*, 4^e partie, liv. II, chap. II. Paris, 1836.

(2) D^r WARLOMONT, *Louise Lateau*, Rapport médical sur la stigmatisée de Bois-d'Haine. 2^e édit. Bruxelles, 1875.

(3) MAINE DE BIRAN, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, 2^e partie, § 6. Paris, 1834.

« Les ouvrages de physiologie, dit un autre auteur, rapportent beaucoup de faits qui démontrent l'action puissante de l'imagination sur l'homme sain ou malade. Le plus frappant fut constaté en 1750, à Copenhague. Voulant éprouver les effets de l'imagination, quelques médecins obtinrent qu'un criminel, condamné au supplice de la roue, périrait par un autre moyen, par l'épuisement du sang. Après l'avoir conduit, les yeux bandés, dans la pièce où il devait mourir, on pique le patient aux bras et aux jambes. Le sang coule avec un bruit régulier ; bientôt le patient est pris de sueurs froides, de syncopes, de convulsions, et il meurt au bout de deux heures et demie... Or, il n'y avait pas eu de saignée ; on avait seulement piqué les bras et les jambes du condamné, et de l'eau s'écoulant de quatre robinets, avait simulé le bruit du sang tombant dans des bassins. La mort de ce malheureux était donc un effet de son imagination (1). »

La corrélation du *sentiment* et du cœur, comme centre de la vie végétative, n'est pas moins facile à constater que celle de la pensée et du cerveau, comme centre de la vie de relation. Forte tête, dit-on, quand il s'agit de l'intelligence ; bon cœur, quand il s'agit des affections. L'effet de toute espèce d'émotion, peut-on dire avec Bichat, est de faire naître une altération quelconque dans la vie organique, soumise à l'influence du nerf grand sympathique. La colère accélère les mouvements de la circulation et multiplie l'effort du cœur ; c'est sur la force et la rapidité du cours du sang qu'elle exerce son influence. La crainte agit en sens inverse ; elle est caractérisée par une faiblesse dans tout le système vasculaire, faiblesse qui empêche le sang d'arriver aux capillaires et détermine la pâleur de la

(1) LOUIS FIGUIER, *Histoire du merveilleux*, t. III, chap. XV.

face. Les affections très-vives peuvent même arrêter le jeu des organes circulatoires : de là les syncopes dont le siège est dans le cœur ; de là même la mort, effet quelquefois subit des émotions extrêmes, soit qu'elles exaltent ou qu'elles débilitent outre mesure les organes de la circulation. Une satisfaction inespérée et une douleur violente peuvent amener le même résultat fatal qu'un accès de colère ou une épouvante. « La joie fait peur. » S'ils n'abolissent pas la circulation, ces sentiments peuvent y déposer le germe de légions profondes. Desault avait remarqué que les maladies du cœur, les anévrismes de l'aorte s'étaient multipliés pendant la révolution française. Cette observation s'applique à toutes les commotions politiques, sociales et religieuses, qui enveniment les passions, en raison de la gravité de la situation et du tempérament des peuples. Elle coïncide avec les statistiques médicales qui constatent que les causes morales de la folie et des maladies nerveuses sont aussi fréquentes que les causes physiques (1).

L'action du moral sur la vie interne est donc manifeste. Il est vrai que les passions agissent aussi sur le cerveau et sur les muscles de la vie animale, et peuvent accroître ou paralyser leur puissance. Mais ici l'action est *indirecte* : le système vasculaire et le nerf sympathique sont unis à l'encéphale et lui communiquent l'influence qu'ils ont eux-mêmes subie. Les émotions énergiques font affluer le sang au centre nerveux et l'excitent ; les émotions débilitantes entravent la circulation et affaiblissent le cerveau. L'intelligence exerce la même action indirecte sur la vie végétative : c'est que les deux cercles de l'organisation, la tête

(1) BOUDIN, *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques*, t. II, pp. 298, 452. Paris, 1857.

et le tronc, se pénètrent mutuellement : l'encéphale agit sur les organes internes par l'innervation, comme le sang agit sur les organes de relation par la nutrition.

Toute la vie végétative est sous la dépendance directe du sentiment. En modifiant la circulation, les émotions agréables ou pénibles, violentes ou tendres, expansives ou concentrées modifient également les principaux organes qui concourent à la formation, à la transformation et aux sécrétions du sang. Les poumons, l'estomac, le foie, la rate, les intestins reçoivent le contre-coup des affections de l'âme. Les étouffements, le soupir et le bâillement dans la douleur et dans l'ennui, l'interruption des phénomènes digestifs dans la vivacité de la joie ou de la tristesse, l'épanouissement de la rate et le sourire dans la gaieté, l'altération de la sécrétion biliaire dans la crainte et dans la colère, la sueur froide dans la terreur, l'effusion des larmes dans le chagrin ou dans l'attendrissement indiquent les rapports étroits qui unissent la vie affective de l'esprit à la vie végétative du corps. Les langues anciennes et modernes sont pleines d'images empruntées à la corrélation de ces deux ordres de phénomènes. La tristesse consume, le remords ronge, l'envie dessèche, l'affliction fait déborder le cœur, la fureur circule dans les veines, la colère remue la bile, la joie fait tressaillir les entrailles, la jalousie distille ses poisons dans le cœur ; ces expressions sont conformes à la nature des choses (1).

Le *physique*, à son tour, influe sur le moral. La qualité et la quantité du sang, la rapidité ou la lenteur de la circulation, l'état des organes qui servent à la respiration, à la digestion et aux sécrétions, les embarras gastriques et

(1) BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1^{re} partie, art. 6.

les maladies intestinales déterminent souvent nos actes volontaires, sans que nous en ayons conscience, en fortifiant ou modérant nos sentiments, et forment ainsi nos habitudes et nos inclinations. L'esprit a son tempérament comme le corps; le corps a son caractère comme l'esprit; car le caractère et le tempérament expriment simplement la qualité et la quantité de l'activité soit physique, soit spirituelle. Le caractère de l'esprit modifie d'ordinaire celui du corps, qui a moins de puissance; mais le tempérament du corps, mieux réglé selon les âges, les climats, le régime et les tendances individuelles, modifie à son tour celui de l'esprit. Selon que la lymphe ou le sang, les poumons ou le foie prédominent, l'âme est mieux disposée au calme ou à l'impétuosité, au courage ou à l'emportement. La faiblesse d'organisation chez l'enfant, dit Bichat, coïncide avec la timidité; l'audace se déploie chez l'adolescent à mesure que les systèmes pulmonaire et vasculaire l'emportent sur les autres; les passions égoïstes ou tenaces éclatent dans l'âge viril, où le foie et l'appareil gastrique sont plus prononcés. Les climats agissent sur les humeurs et donnent aux sentiments plus de vivacité ou de mollesse, plus d'expansion ou de concentration. Les aliments empruntés au règne animal ou végétal ont aussi leur influence; nous ne dirons pas, avec un matérialiste contemporain, que le manger et le boire fournissent la matière qui en nous sent et pense(1); mais, à coup sûr, ils rendent les mœurs plus cruelles ou plus douces. Un fait insignifiant en apparence, mais important pour la psychologie et pour l'éducation de l'homme, c'est l'influence du lait de la nourrice sur le caractère de l'enfant. Les passions de la nourrice peuvent

(1) J. MOLESCHOTT, *De l'alimentation et du régime*. Paris, 1858.

altérer le lait : action du moral sur le physique ; et le lait peut affecter les sentiments de l'enfant : action du physique sur le moral. Un point plus important pour la corrélation du sentiment et du cœur, de la pensée et du cerveau, c'est que les deux sexes sont caractérisés au moral par la prédominance respective de la vie intellectuelle ou de la vie affective, et que cette situation de l'âme correspond exactement à la prépondérance de la vie de relation sur la vie de nutrition ou réciproquement (1).

6. La similitude et la communauté d'action de l'esprit et du corps rendent compte du *développement parallèle* de ces deux faces de la nature humaine. Deux substances qui agissent l'une avec l'autre et l'une sur l'autre doivent se développer ensemble. C'est ce qu'on remarque, en effet, dans la succession des âges, dans la périodicité de la veille et du sommeil, dans les divers états qui composent la santé et la maladie.

Le corps et l'âme veillent et dorment en même temps. Il ne faut pas croire que le *sommeil*, qui repose les organes de la vie de relation, soit inutile à l'esprit. L'âme ne dépense qu'une certaine quantité d'activité et, dès lors, elle est sujette à la fatigue comme le corps. Le repos, du reste, n'est pas l'inaction, mais un autre genre d'activité. Les rêves incohérents et bizarres expriment une manière d'être où l'esprit pense et sent autrement que dans la veille. L'âme subit donc la loi de périodicité qui régit tous les êtres organisés sur la terre, quelque dure qu'elle soit pour le succès de ses propres travaux. Elle peut, sans doute, usant de sa liberté, résister aux sollicitations de l'organisme, mais cette opposition est renfermée dans des limites

(1) BURDACH, *Anthropologie*. — E. TANDEL, *Esquisse d'un cours d'anthropologie*, 3^e partie, chap. 1^{er}. Liège, 1845.

étroites. La veille prolongée outre mesure devient un supplice intolérable.

Le corps et l'âme pâtissent et jouissent en même temps. La *santé* est le jeu harmonique des fonctions ; la maladie est un désordre, une absence d'équilibre déterminée par l'atrophie ou par l'hypertrophie d'un organe. Les maladies aiguës et chroniques proviennent de l'excès ou du défaut de l'activité nerveuse (1). Quand le corps est sain, l'âme est saine ; quand le corps est en souffrance, l'âme souffre. Le mouvement régulier ou désordonné des organes appelle l'union ou le trouble des facultés (2).

Le corps et l'âme, enfin, semblent grandir et décliner ensemble. L'un a ses *âges*, l'autre ses *degrés de culture*. Le corps se développe en réalisant dans le temps les idées d'unité, de variété et d'harmonie qui président à son existence dans l'espace. Le mouvement ascendant de la vie, depuis son origine jusqu'à son point culminant, comprend trois phases successives : une période d'unité, où les diverses parties du corps, enveloppées dans l'embryon, restent plus ou moins confondues entre elles ; une période de variété, où les organes apparaissent comme distincts et se développent de plus en plus dans leur opposition ; une période d'harmonie, où l'organisme est pleinement équilibré, où le corps, en possession de toutes ses forces, les dirige avec ensemble vers l'accomplissement de sa destinée. La vie utérine, formée sur le type de l'œuf, l'enfance et la jeunesse, sous la forme du contraste, la maturité, caractérisée par la synthèse, sont les divers âges qui marquent le progrès de la vie. Le déclin commence ensuite, et dans ce

(1) D^r BASTINGS, *De la faiblesse ou altération de la constitution*. Bruxelles, 1875.

(2) DE FEUCHTERSLEBEN, *Hygiène de l'âme*. Paris, 1853.

mouvement descendant se dessinent les mêmes phases, dans l'ordre inverse, depuis le retour, qui correspond à la maturité, jusqu'à la mort, qui est une contre-naissance. Ces lois, qui s'appliquent à tout être vivant, concernent aussi la vie de l'esprit, considéré dans son union avec la matière (1). Ceux qui reconnaissent avec nous que l'esprit est essentiellement distinct des éléments de la nature ne sauraient admettre qu'il naisse et meure avec le corps. Les âmes ne s'engendrent pas et ne se décomposent pas, parce qu'elles existent en elles-mêmes, indépendantes de l'espace. Aucune combinaison de molécules ne saurait avoir pour effet la création ou la destruction d'un esprit. Mais, à part cette restriction, l'analogie subsiste. L'esprit s'unit intimement à la matière, et cette incarnation le fait participer, comme âme, dans sa vie terrestre, aux diverses phases qui marquent le développement du corps. Ses forces sont engourdies d'abord et plus ou moins confuses ; puis elles se dégagent peu à peu et parcourent plusieurs degrés de culture, qui correspondent aux âges, jusqu'à ce qu'elles s'équilibrent.

L'esprit se forme, s'étend, s'élève par l'éducation personnelle et sociale. L'éducation est l'œuvre de toute la vie, mais ses procédés varient selon les âges. Au premier degré de culture prédomine la sensibilité : l'éducation se fait surtout par les sens ; nos connaissances et nos sentiments se restreignent aux objets et aux phénomènes déterminés du monde ; la volonté n'obéit qu'à la sollicitation du plaisir ou à la crainte de la douleur. Au second degré prédomine l'entendement ou la réflexion, la faculté de combiner et de calculer : l'éducation se fait par l'ana-

(1) *Introduction à la philosophie*, chap. IV. Bruxelles, 1838.

lyse ; nos connaissances et nos affections se généralisent et s'élargissent au moyen de l'observation et de l'étude ; la volonté consulte l'intérêt plutôt que la satisfaction du moment et commence à comprendre que l'intérêt bien entendu est conforme à la loi morale. Au troisième degré prédomine la raison, la faculté supérieure qui nous ouvre le monde des idées divines et des principes absolus ; l'éducation personnelle se substitue à l'éducation de la société et de la nature ; l'esprit est développé sous toutes ses faces, dans toutes ses relations avec le monde et avec Dieu ; l'ordre et l'harmonie s'établissent entre toutes les manifestations de la vie spirituelle.

La prédominance de la sensibilité appartient à l'enfance, elle est l'indice de la dépendance de l'âme vis-à-vis du corps. Le règne de la raison appartient à l'âge mûr, il exprime la domination de l'esprit sur la matière. C'est dans la sensibilité que se trouvent les racines de notre servitude, car celui qui n'écoute que la voix des sens est, comme l'animal, l'esclave de ses instincts et de ses jouissances. Telle est cependant notre position sur la terre, que nous devons nous débarrasser de nos chaînes avant de connaître la liberté. L'âme descend sur le globe comme une étrangère ; elle se trouve associée à un corps qu'elle ne connaît pas et doit, à l'aide de ce corps, entrer en relation avec ses semblables et avec la nature pour accomplir sa destinée. L'éducation sociale est le grand instrument du progrès ; mais l'éducation ne peut rien sans le langage, et le langage n'est accessible qu'à l'enfant qui a déjà pris possession de son corps et qui sait le conduire. Les connaissances que nous avons acquises peut-être dans une vie antérieure sont tombées dans l'oubli pendant cette longue digression et ce pénible apprentissage. Il est donc vrai que toute la vie de l'esprit et la méthode même que

nous devons suivre pour notre perfectionnement se ressentent de la liaison de l'âme avec la matière. Le développement de l'esprit suit pas à pas le développement du corps : la raison ne vient pas avant l'âge. C'est seulement dans la période d'harmonie, qui couronne la marche ascendante de la vie, que l'esprit atteint toute sa liberté d'action et conquiert son empire légitime sur l'organisme. Mais à peine sommes-nous à l'apogée de la courbe, que le corps commence à perdre ses forces, que ses muscles s'épuisent, que ses sens se ferment un à un, et l'esprit paraît de nouveau suivre l'organisme sur la pente qui le mène à la mort. La mémoire s'éclipse avec la sensibilité, avec la direction volontaire des organes, et cette perte seule, s'il faut juger de la réalité par l'apparence, annonce la ruine de toutes les facultés de l'âme.

Le *parallelisme* entre la vie spirituelle et la vie physique a été souvent signalé comme un argument invincible en faveur de la doctrine matérialiste. Il n'y a là cependant qu'une simple corrélation de deux substances distinctes, qui se développent ensemble et qui sont mutuellement entre elles dans le rapport de but à moyen, comme parties d'un même organisme. En effet, le corps dépend de l'esprit au moins autant que l'esprit dépend du corps. L'esprit préside à l'éducation physique et communique aux formes et aux mouvements du corps un reflet de sa propre culture. Le développement harmonique des organes est l'objet d'une science que l'intelligence seule possède et applique. L'âme se manifeste au dehors et donne à tout l'organisme le cachet de sa personnalité, comme l'enseigne la physiognomonie. C'est pourquoi l'homme bien élevé a un autre aspect qu'un rustre, un imbécile ou un fou. La beauté même est une transfiguration du corps par l'âme; elle est incomplète sans la participation de la

pensée et du sentiment. De là la supériorité de l'art moderne sur l'art antique, au point de vue de l'expression, malgré les soins que les anciens donnaient à la conformation du corps. La dépendance est donc réciproque. Si l'avantage est d'un côté dans l'enfance, elle est de l'autre dans la maturité : l'âme, d'abord dominée par la matière, finit par la subjuguier à son tour. S'il y avait là un rapport de causalité, il faudrait que la cause et l'effet pussent changer de rôle. On ne peut donc affirmer entre les deux substances qu'un rapport de conditionnalité. Dès lors, la distinction subsiste entre elles.

Ce qui prouve que l'esprit et le corps sont entre eux dans un rapport de conditionnalité et non de causalité, c'est que leur développement parallèle est sujet à des *anomalies* nombreuses. La causalité est la relation unilatérale des parties au tout : si l'esprit avait sa cause dans le corps, il dépendrait absolument du corps et ne pourrait jamais échapper à son influence; si le corps avait sa cause dans l'esprit, le physique serait dominé sans réserve par le moral. La conditionnalité est la relation bilatérale des parties entre elles : si l'esprit et le corps sont deux parties d'un même tout, douées chacune d'une activité propre et soumises chacune à ses propres lois, on conçoit aisément que des divergences et même des oppositions éclatent entre le physique et le moral. L'observation confirme cette dernière hypothèse et dément les deux autres.

Il n'est pas rare, en effet, que la constitution de l'esprit diffère de celle du corps, au point de vue des âges, des organes ou de la combinaison des propriétés. Les *forces* physiques ne correspondent pas toujours aux forces morales, ni les maladies mentales aux désordres organiques; le corps peut être sain et vigoureux quand l'esprit est débile ou malade; le cerveau même est souvent intact

dans la folie (1). Même phénomène dans les *états périodiques* de la vie : le corps peut veiller ou dormir, tandis que l'esprit est endormi ou éveillé ; c'est ce qui arrive, d'une part dans la rêverie, de l'autre dans le somnambulisme et dans les rêves lucides. Ces contrastes se remarquent encore au sujet des tempéraments, des caractères, des dispositions et des sexes. Une âme virile habite parfois un corps de femme et une âme féminine un corps d'homme. L'esprit peut, par sa volonté libre, modifier en bien ou en mal ses tendances, perfectionner ou vicier toutes les déterminations de son activité, pendant que le corps, soumis à un mouvement plus régulier, conserve son naturel et ses habitudes.

La correspondance même entre le *sentiment* et la vie végétative, entre l'*intelligence* et le système nerveux, est sujette à des altérations profondes. Plus l'esprit a d'empire sur lui-même, mieux il peut se tenir à l'abri des influences physiques. Le cours de nos sentiments n'est pas nécessairement interrompu par une digestion troublée, ni par la corruption du sang. Il est même douteux, en présence des faits nombreux cités par les matérialistes, que l'intégrité du cerveau soit indispensable à la manifestation de l'intelligence. Cabanis avoue que « des portions considérables du cerveau sont consumées par différentes maladies, sont enlevées par divers accidents ou par des opérations nécessaires, sans que la sensibilité générale, les fonctions les plus délicates de la vie et les facultés de l'esprit en reçoivent aucune atteinte. » L'auteur n'en persiste pas moins à dire que « l'homme intérieur, c'est l'organe cérébral, » et « que le

(1) J.-P. DURAND (de Gros), *Essais de physiologie philosophique*. Paris, 1866.

cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée » (1).

M. Janet résume parfaitement la question du *cerveau* et de la *pensée* en recourant aux autorités les plus compétentes en matière de physiologie comparée. Aux matérialistes qui prétendent que l'intelligence est nécessairement en raison directe de la *masse absolue* du cerveau, il rappelle que le chien n'a pas plus de cervelle que le mouton et que l'homme en a moins que l'éléphant et les cétacés. Contre ceux qui invoquent le *poids relatif* du cerveau par rapport à la masse du corps, il soutient que l'homme, à cet égard, est inférieur à plusieurs espèces de singes et d'oiseaux, y compris le serin. Contre ceux qui s'appuient sur le volume du *cerveau* par rapport au reste de l'*encéphale*, il prétend que l'homme, à cet égard, est égal au bœuf et qu'il est à peine supérieur au canard, au corbeau, au sanglier. Contre ceux qui attachent plus d'importance à la forme qu'au fond, à la *structure* du cerveau qu'à la quantité de matière nerveuse, il établit que les insectes sont plus intelligents que certains vertébrés, tels que les poissons, et que, parmi les vertébrés, le chien et l'éléphant sont plus intelligents que le singe, dont le cerveau ressemble le plus à celui de l'homme. A ceux qui font dépendre la pensée du nombre des *circonvolutions cérébrales*, il oppose que les ruminants sont mieux partagés au physique sous ce rapport que les carnassiers, quoiqu'ils aient moins de finesse et de jugement, et que les plus petites espèces de singes, qui sont le mieux douées au moral, ont le cerveau lisse. A ceux qui placent le siège des facultés éminentes de l'esprit dans les *lobes antérieurs* du cerveau, il objecte que

(1) CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

cette partie est précisément la plus développée chez les idiots et les imbéciles. A ceux qui expliquent les inégalités intellectuelles par la *composition chimique* de la matière nerveuse et surtout par la présence ou l'absence de phosphore, comme si la pensée était une phosphorescence du cerveau, un feu follet, il répond que la proportion est la même chez les aliénés et chez les hommes sains, et que les poissons, qui ont le plus de phosphore dans leur cerveau, ne sont pas moins les plus stupides des animaux. A ceux enfin qui font de l'homme un singe perfectionné en se fondant sur la similitude des cerveaux, il demande, la ressemblance étant admise, qu'on veuille bien rendre compte de la différence énorme qui existe au point de vue de l'âme entre le dernier des bimanés et le premier des quadrumanes (1). La théorie de l'*origine simienne* de l'homme, dit un autre auteur, est « un simple jeu d'esprit, en faveur duquel on n'a pu invoquer encore aucun fait sérieux et dont, au contraire, tout démontre le peu de fondement (2).

Les âges et les *degrés de culture* sont encore plus souvent en désaccord. Il suffit de faire quelques observations sur les enfants et les vieillards pour constater qu'il y a, d'une part, des esprits précoces ou tardifs, dont le développement précède ou suit de loin le développement du corps, et de l'autre, des esprits qui s'usent ou restent verts, avant ou après le dépérissement des organes. Le corps a une activité

(1) P. JANET, *le Cerveau et la pensée*, chap. II et III, 1867.
— J. TISSOT, *Psychologie comparée*, Paris, 1878.

(2) A. DE QUATREFAGES, *Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, p. 252, Paris, 1867. — EDGAR QUINET, *la Création*, liv. VI, chap. 1^{er}, Paris, 1870.

enchaînée qui le force à parcourir régulièrement ses divers âges; l'esprit, au contraire, a une activité libre qui lui permet d'accélérer ou de ralentir sa marche et de s'arrêter soit au second, soit au premier degré de culture. De là des oppositions fréquentes entre l'éducation physique et l'éducation morale, oppositions qui se manifestent encore dans la vie de l'humanité entre la culture de l'individu et la culture générale de son époque. La prédominance de la sensibilité est d'ordinaire, dans le développement de l'esprit, une phase transitoire, qui s'efface à mesure que le corps se fortifie et que l'intelligence s'ouvre aux inspirations de l'idéal; mais cette phase peut aussi devenir définitive. L'âme alors, parvenue au point culminant de sa carrière terrestre, consacre toutes ses forces à la poursuite des biens sensibles; les goûts et les préoccupations de l'enfant la captivent, mais se transforment, au mépris de la raison, en passions égoïstes ou brutales. Il y a des hommes qui passent toute leur vie dans la servitude des sens et qui ne comprennent rien au mouvement de la civilisation; il y a des peuples entiers qui perdent la trace de l'humanité et qui restent stationnaires dans la sauvagerie. D'autres vont au delà, mais ne dépassent pas la culture de la réflexion et de ses calculs ambitieux et personnels; le dévouement, la charité, le culte pur de la science et de l'art, l'accomplissement absolu du devoir leur sont presque inconnus. C'est là l'état général des peuples civilisés dans les temps modernes. L'âge de raison n'est pas encore venu pour l'humanité sur le globe; mais les esprits d'élite devancent leur époque et tout annonce le règne futur de l'harmonie (1).

(1) *Études sur la religion*, chap. I, § 1^{er}.

7. L'union de l'esprit et du corps est encore *permanente*, c'est-à-dire indissoluble et perpétuelle pendant tout le cours et dans tous les états de la vie actuelle. Nous savons que ce *mariage* a commencé sur la terre, puisque notre corps est un produit de la nature qui se forme et se décompose dans le temps; mais nous n'avons point conscience de ce commencement. Nos souvenirs ne remontent guère qu'à la troisième année après la naissance, et depuis ce moment nous sommes comme esprits unis au même corps. L'incarnation est même antérieure à l'acte le plus éloigné que nous puissions nous rappeler; car elle est indispensable au langage, qui se manifeste déjà pendant la première ou la seconde année. Mais quelle est son origine? C'est ce que l'observation ne permet pas de décider. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle existe pour nous aussi loin que portent nos souvenirs, et qu'elle subsiste d'une manière continue jusqu'à la mort. Le sommeil, la folie, la défaillance, la léthargie, les névroses peuvent affaiblir, mais non interrompre l'union. L'esprit et le corps s'allient à divers degrés: ils sont tantôt plus isolés, tantôt plus intimes, mais ils ne se séparent qu'à la mort. Cette séparation est définitive, puisque le corps entre aussitôt en dissolution et restitue à la terre les éléments inorganiques dont il avait formé ses tissus. La réapparition de l'esprit dans un corps inanimé, dans un cadavre, est impossible; il y a lieu seulement de distinguer entre la mort réelle et la mort apparente.

8. L'union est *exclusive* ou *individuelle*, en ce sens qu'un seul esprit est associé pour la vie à un seul corps. Il faut se placer en dehors de toute observation pour soutenir qu'une âme quelconque, ange ou démon, homme ou bête, peut prendre possession d'un corps étranger et se sub-

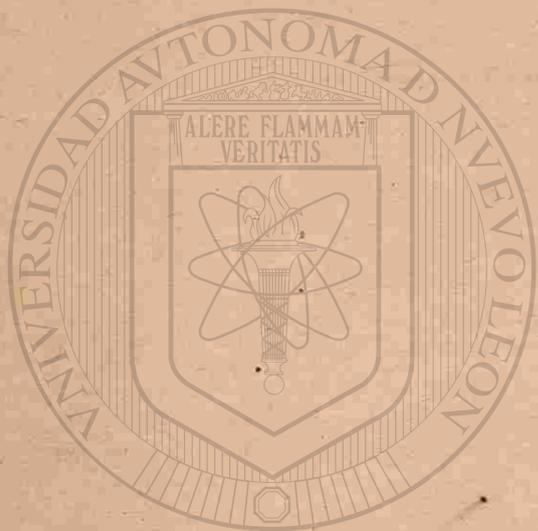
stituer à l'esprit qui le dirige. Il est possible seulement qu'un esprit en domine un autre, en agissant sur l'imagination ou sur les nerfs, et subjugue assez la volonté d'autrui pour lui faire exécuter les mouvements qu'il commande. L'influence de l'homme sur ses semblables est conforme à l'expérience et devient souvent une condition d'amélioration dans la vie individuelle ou sociale; l'union même des esprits entre eux, sans aucun intermédiaire, est une possibilité qu'on ne doit pas repousser sans preuve, soit dans une autre vie, soit dans le développement ultérieur de la vie terrestre; mais rien n'autorise à croire que les esprits émigrent et se disputent les corps déjà pourvus d'une âme, comme on l'admettait dans les anciennes mythologies, au sujet de la métamorphose des dieux et de la métempsycose des mortels, comme on l'admettait encore dans la théologie au moyen âge, au sujet de la possession des démons. La démonomanie est une forme particulière de l'aliénation mentale, qui ne se rencontre que dans les siècles d'ignorance et chez les esprits incultes. Cette maladie disparaît de nos jours, grâce aux progrès et à la vulgarisation des sciences naturelles, et trouve une explication suffisante dans les effets surprenants de l'imagination sur les constitutions nerveuses. L'hypnotisme présente quelques phénomènes analogues, mais le démon est remplacé par un expérimentateur, qui signale d'avance le mode et les limites de son action sur le cerveau; le merveilleux fait place à la science. A chaque esprit un corps; à chaque corps organisé une âme: voilà le spectacle de la vie présente. On peut ajouter, en vertu de la similitude que nous avons constatée entre l'organisation spirituelle et l'organisation matérielle de l'homme, que l'esprit et le corps se conyignent ou sont faits l'un pour l'autre; en conséquence, s'il y a une vie future

pour nous et si l'âme doit y contracter une nouvelle union avec la matière, il est permis de penser que cette matière sera en harmonie avec la condition de l'esprit. Une âme humaine incarnée dans une forme animale est une manifeste contradiction.

9. L'union de l'esprit et du corps est enfin *involontaire*. Les limites de la mémoire nous empêchent de reconnaître si l'incarnation est complètement indépendante de notre volonté à son origine sur la terre; mais elle l'est à coup sûr dans sa continuation et dans sa terminaison. Nous ne pouvons ni la modifier, ni la faire cesser par le seul effet de notre volonté, pour entrer comme esprits dans de nouveaux rapports avec la matière. Il est vrai que l'esprit peut détruire l'organisme, mais en recourant aux forces du corps et non par la volonté pure. Le *suicide* atteste l'indépendance de l'esprit, qui peut maîtriser l'instinct de conservation, mais prouve en même temps que son mariage avec le corps ne peut être rompu que par la mort. En dehors de cet acte, réprouvé par la raison, la durée de la vie terrestre est entièrement soustraite à notre libre arbitre. C'est là un fait grave, qui intéresse tout le régime moral de l'univers. En effet, l'union de l'esprit et du corps détermine nos rapports avec la famille, avec la nation, avec la race, avec l'humanité du globe; elle engage toute notre destinée terrestre, en nous plaçant dans des *conditions* heurieuses ou malheureuses pour notre développement en ce monde; et cependant cette union paraît, à son origine, indépendante de notre volonté. Son terme aura probablement la même influence sur notre destinée future, car si l'âme est immortelle, la mort est une renaissance; et cependant ce terme est involontaire. Quelle est donc la cause de ce mariage entre un esprit individuel et un corps individuel? A cette question, nous ne trouvons qu'une

seule réponse sérieuse : c'est Dieu. Et si l'on demande ensuite pourquoi les conditions humaines sont inégales ici-bas, dès la naissance, nous sommes logiquement amenés à considérer la vie présente comme la suite et la sanction d'une vie antérieure (1).

(1) *Introduction à la philosophie*, chap. III : Le monde spirituel.



PREMIÈRE PARTIE.

LA NATURE DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I^{er}.

NOTION DE LA PSYCHOLOGIE.

Après avoir exposé la nature de l'homme, nous avons à déterminer maintenant cette partie de la nature humaine qu'on appelle *esprit* ou *âme*, principe des faits internes, agent de connaissances, d'émotions et de résolutions. C'est là l'objet de la *Psychologie*.

1. L'esprit peut être considéré sous divers aspects, soit en lui-même, tel qu'il se manifeste immédiatement à notre conscience, soit dans ses relations multiples avec l'ensemble des êtres, avec Dieu, avec le monde physique, avec le monde spirituel, avec le corps auquel il est uni, soit enfin dans les différences qu'il présente avec les âmes inférieures qui vivent sous l'empire de l'instinct.

Ces divers domaines de la science de l'esprit peuvent être désignés sous les noms de *Psychologie spéciale*, de *Psychologie générale* et de *Psychologie comparée*. Ils sont distincts, mais non séparés.

Nous nous arrêterons à la Psychologie spéciale ou individuelle ; en d'autres termes, nous étudierons l'esprit par la conscience que nous avons de nous-même, sauf à jeter un rapide coup d'œil sur les relations de l'esprit humain et à indiquer plus loin les traits distinctifs des âmes privées de raison.

2. Les *relations* de l'esprit sont en partie directes, en partie indirectes.

Sont directs, les rapports de l'esprit avec lui-même et avec Dieu.

Sont indirects, les rapports de l'esprit avec les corps et avec les esprits qui forment le monde.

Est en partie direct, en partie indirect, le rapport de l'esprit avec le corps auquel il est uni.

L'esprit est directement en communication avec lui-même. Entre l'esprit sujet et l'esprit objet de connaissance ou de sentiment, il n'existe aucun intermédiaire, aucun médiateur. Chacun, d'abord, se connaît, s'observe, s'approuve, se condamne, sans recourir à l'intervention d'autrui, sans invoquer même le témoignage des sens ; l'esprit est ainsi spectateur de ses propres actes, il est son propre instituteur, au point de vue de l'éducation, et son propre juge, au point de vue de la moralité. Chacun, ensuite, se sent lui-même, s'émeut au spectacle de ses propres actes, se réjouit de ses succès, s'irrite de ses défaites, songe avec plaisir ou avec tristesse au passé ou à l'avenir. C'est là le grand domaine du sens intime ou de l'*intimité*, c'est-à-dire de la *conscience de soi* et du *sentiment de soi*, où le moi s'enferme chez lui et discute avec lui-même, comme s'il était isolé dans le monde, où lui seul pénètre, s'il le veut, et qu'il ne peut abandonner, quoi qu'il fasse. L'*intimité* désigne, en effet, le rapport d'un être avec lui-même et indique que le sujet connaissant et l'objet connu sont une

seule et même chose. Ce fait assigne à la psychologie un rôle original dans l'ensemble des sciences.

Nous savons déjà que ce rapport intime s'étend de l'esprit à une partie du corps, au système nerveux cérébro-spinal. En effet, nous avons conscience et sentiment des modifications nerveuses transmises au cerveau, comme des actes de la vie spirituelle. C'est pourquoi nous pouvons conserver au *moi* sa signification usuelle, comme expression de l'unité de la nature humaine. Nous percevons nos sensations comme nos pensées. Nous n'avons besoin de personne pour nous instruire des phénomènes de la sensibilité, et personne ne pourrait nous les faire comprendre si nous ne les éprouvions pas. Un aveugle ne peut se rendre compte des sensations visuelles, ni un sourd des sensations de l'ouïe. Chacun est l'arbitre de ses impressions et peut seul apprécier le plaisir et la douleur qu'elles lui causent.

Mais les impressions et les sensations ne sont pas le *corps* : ce sont des *phénomènes*, rien de plus. Comment donc l'esprit parvient-il à passer de ces états nerveux, dont seul il a conscience, à l'existence objective du corps auquel il est uni ? Et généralement comment sait-il qu'il y a des corps, quand il ne saisit que des modifications nerveuses ? D'après les principes de la théorie de la connaissance, les impressions et les sensations doivent être rapportées à des corps par la pensée comme un effet à sa cause : il s'agit donc d'appliquer judicieusement à nos sensations les idées générales de causalité, d'existence, de substance, qui ne viennent pas des sens, qui sont inhérentes à la raison. Notre corps, en effet, tombe comme tout autre sous nos sens, et un certain nombre de nos sensations sont non-seulement ressenties par nous, mais causées par nous. L'enfant, dans ses expériences, les fait

naitre et disparaître à son gré en gesticulant, en criant, en se touchant, tandis qu'il n'est en aucune façon maître des sensations qu'il reçoit des corps étrangers. Il y a là une différence qui l'intrigue et dont il cherche le secret. De plus, quand il se tâte lui-même, il est doublement impressionné, dans les nerfs tactiles et dans les nerfs sensitifs, tandis qu'il ne reçoit qu'une seule impression de tact des objets extérieurs. Enfin les nerfs de la sensibilité générale qui se rapportent à la vie organique lui fournissent une nouvelle occasion de reconnaître son propre corps et de le distinguer de tout autre.

L'esprit est en rapport intime avec lui-même et avec une partie du corps; mais tout rapport d'intimité cesse entre l'esprit et le *monde extérieur*. Si l'on dit parfois que nous avons conscience du monde, c'est qu'on prend à tort la conscience pour la pensée en général. La pensée a pour objet le moi ou le non-moi, la conscience ne s'applique qu'au moi; la pensée atteint son objet d'une manière directe ou indirecte, la conscience est toujours une relation immédiate du moi avec lui-même. Nous avons conscience de nos connaissances, quel que soit leur objet, mais nous n'avons pas conscience de leur objet quand l'objet est transcendant, c'est-à-dire autre que le moi.

Le rapport de l'esprit avec les *corps* ou avec la *matière* étendue dans l'espace est indirect et s'établit au moyen des cinq modes de la sensibilité. Nous n'avons besoin que de la conscience pour observer ce qui se passe dans notre âme, tandis que, sans les organes des sens, nous ne pourrions rien saisir dans la nature. Il y a donc communication entre l'esprit et les corps, quoi qu'en dise Leibnitz; seulement, la communication se fait par un *intermédiaire*, par l'intermédiaire de nos sens. La fonction de nos sens est précisément de nous donner un reflet ou une représentation des

choses extérieures et de nous permettre de juger des corps d'après les impressions qu'ils produisent sur nos nerfs. Cette représentation est-elle fidèle? Est-ce une copie exacte donnée à tout homme par la nature, ou bien une image fallacieuse capable de défigurer les objets et de nous induire en erreur? Le doute est permis en présence des illusions de nos sens et des fantômes de nos rêves. Aussi l'histoire cite-t-elle des penseurs illustres qui ont sérieusement contesté non-seulement la légitimité de nos connaissances sensibles, mais l'existence même du monde corporel. Ce qui est certain, c'est que l'affirmation d'un monde extérieur n'est nullement une donnée primitive de la conscience, mais un acte réfléchi et délibéré de la pensée. Car l'esprit est borné à lui-même et au système sensoriel pour l'ensemble de ses relations avec la matière. C'est par les sens qu'il saisit les objets ou, pour mieux dire, c'est la sensation même qui est proprement l'objet de nos perceptions. La pensée n'atteint pas un corps coloré, sonore, odorant, mais les modifications subies par les nerfs optique, auditif, olfactif. Les preuves abondent dans la logique. Or, si la réalité des corps échappe au sens intime, si la sensation seule avertit l'âme de ce qui survient au dehors, il est clair qu'il faut juger et raisonner pour passer du moi au non-moi, pour conclure d'un phénomène subjectif à l'existence objective des substances matérielles.

Quelles sont maintenant les relations de l'esprit humain avec d'autres *esprits*, surtout avec ses semblables? La réponse est simple: ces relations sont indirectes, et tellement indirectes qu'on a pu avec plus d'apparence de raison douter de l'existence des esprits que de celle des corps. Nous n'avons pas, en effet, conscience de nos semblables, comme nous avons conscience de nous-même. Nous ne savons pas immédiatement ce qu'ils pensent, ce

qu'ils éprouvent, ce qu'ils désirent, ce qu'ils décident, comme nous connaissons nos opinions, nos sentiments, nos résolutions et nos vœux personnels. La vie sociale rend témoignage de ce fait et se trouve, en partie, organisée sur cette base. C'est par le langage que les esprits communiquent entre eux sur la terre; la parole serait inutile si la conscience d'autrui nous était ouverte. Quand nous voulons savoir la pensée de nos voisins, nous sommes réduits à la leur demander, sauf à discuter ensuite la valeur de leur réponse.

Les relations habituelles de l'âme avec le monde des esprits sont indirectes. Dès lors s'élève la question de savoir comment l'esprit arrive à connaître ses semblables comme êtres raisonnables, comment il agit sur eux et reçoit leur influence. Ces rapports s'établissent au moyen des sens, par la fonction du langage. De là la haute importance de notre organisme sensoriel pour le développement de l'âme; car le langage, en permettant la communication des esprits, est aussi la condition de l'enseignement et le véhicule de l'éducation sociale. Ce ne sont pas nos sens assurément qui nous font voir des esprits, mais ils nous rendent sensible quelque chose qui vient des esprits: ils nous laissent percevoir des corps et des signes; c'est à l'entendement alors à juger de l'intérieur par l'extérieur, comme il a jugé déjà de l'extérieur par l'intérieur, en interprétant les sensations et en leur attribuant une cause étrangère au moi.

Le langage est naturel ou conventionnel. Le premier se compose de gestes; le second a deux formes, la parole et l'écriture, qui se composent de signes phonétiques et graphiques, perceptibles à l'ouïe et à la vue.

Voici comment procède l'enfant: Il a déjà appris à se connaître: il sait qu'il pense, qu'il aime, qu'il veut, quoi qu'il ignore le nom de ces facultés; il sait qu'il a des organes

et un corps, qui sont distincts des objets extérieurs; il sait qu'il peut mouvoir ses membres à son gré et que certains mouvements sont compris par les personnes qui l'entourent, qu'on accourt à ses cris, qu'on lui donne ce qu'il montre: alors surgit dans son âme l'idée du *signe*, principe du langage. L'enfant commence à parler quand il acquiert la notion d'une signification, qui manifeste au dehors la vie intérieure de la pensée, du sentiment et de la volonté. Les êtres qui n'ont pas cette notion ne parlent pas et ne savent jamais parler. Pour parler, il faut avoir la raison, car l'idée du signe ne tombe pas sous les sens. Le signe est un rapport, une chose qui en rappelle une autre, par exemple un son qui exprime une pensée, ou une figure, un geste qui désigne un sentiment ou une volition. Un son devient un *mot*, un terme du langage, quand il a une signification, quand il correspond, dans la série des sons, à un membre déterminé de la série des actes de l'esprit. Le langage est formé quand l'*association* est faite entre tous les termes de cette double série, de telle sorte que la pensée appelle le mot et que le mot appelle la pensée. Tout l'organisme de la vie spirituelle est alors formulé dans un organisme de signes, qui lui est homologue. Le langage n'est que l'expression de l'esprit, et cette définition montre assez que l'enfant ne reçoit pas la pensée avec les mots, comme le voulait l'école de Bonald, mais que la parole suit l'évolution de la pensée.

Dès que l'enfant sait expliquer ses sensations, il est capable d'observer. Il aperçoit autour de lui des corps qui lui ressemblent; il saisit en eux des gestes et des sons analogues à ceux qu'il forme lui-même; quand il sait que ses propres mouvements répondent à des actes internes, il n'a pas de peine à juger par *analogie* que les corps organisés comme le sien sont dirigés par une volonté comme la

sienne. A mesure que ses forces physiques et spirituelles se présentent plus distinctement à sa conscience, il reconnaît les mêmes propriétés à ses semblables. Dans ce travail analytique, il est aidé sans doute, mais il faut se garder de croire qu'il n'est pour rien dans le développement de son intelligence. Il ne peut comprendre les autres que quand il se comprend lui-même. Les mots n'ont de sens pour lui que s'il distingue les objets qu'ils désignent. On peut appeler son attention de ce côté, mais on ne peut se substituer à lui dans la génération de ses connaissances (1).

Le rapport des esprits entre eux est donc moins direct encore dans la vie présente que leur rapport avec la matière. Car nos semblables se manifestent à nous comme des *corps*, qui tombent sous nos *sens*, et nous ne pouvons leur attribuer la spiritualité que par analogie, en les jugeant d'après nous-mêmes. Ces relations ne sont pas sans inconvénient. Elles permettent le mensonge et l'intrigue et nous invitent à garder toujours une certaine réserve dans le commerce de nos semblables. Nous soupçonnons qu'il existe pour les êtres raisonnables une vie plus intime et plus parfaite, où la retenue fait place à l'abandon, où l'inquiétude est bannie par l'amour, et chacun cherche à réaliser cet idéal dans l'amitié ou dans la famille. Mais, d'autre part, ces relations ont leurs avantages. Elles nous avertissent que nous devons plus compter sur nous que sur les autres et favorisent ainsi le développement de notre personnalité et de notre liberté. Elles signifient que la conscience est un sanctuaire impénétrable que nous devons respecter chez autrui si nous voulons qu'on respecte nos propres croyances. Toute inquisition de

(1) *Enseignement et philosophie*. Bruxelles, 1873.

la conscience est illusoire et devient souverainement odieuse et impie quand on la poursuit par la force. C'est un attentat contre les lois établies par Dieu pour l'éducation des esprits dans la vie terrestre. Ces lois, qui mettent une barrière entre les intelligences, sont plus utiles que gênantes dans l'état actuel de la moralité des hommes. Il est bon que chacun puisse ouvrir ou fermer son cœur dans la mesure qui lui convient, qu'il puisse protéger son âme contre les regards indiscrets et se préserver de la domination de l'opinion publique.

Si la conscience est close pour nos semblables, elle est ouverte au moins à *Dieu*. Entre la personnalité limitée de l'homme et la personnalité divine, plus de barrière, même sur ce globe. Dieu n'occupe aucun lieu, il est sur la terre comme au ciel et s'unit à l'humanité terrestre comme à tous les êtres du monde, en raison de leur perfection. Il connaît nos pensées les plus secrètes, il a conscience de notre conscience et sent nos sentiments les plus cachés. L'homme, à son tour, élève son esprit et son cœur vers Dieu, dans la limite de ses forces; il peut vivre dans l'intimité de Dieu, avec la conscience et le sentiment de l'idéal, plus sûrement même que dans l'intimité de ses amis, quand il a reconnu que Dieu ne saurait vouloir ce qui est contraire à la raison. Ces rapports intimes entre l'homme et Dieu dans la vie forment la *religion*, et la religion en ce sens est un élément de la nature humaine, un caractère du règne humain, comme s'exprime un naturaliste (1). L'homme seul est religieux parmi les êtres finis, et la religion n'a jamais fait défaut à l'humanité, dans aucune période de son évolution.

(1) QUATREFAGES, *Unité de l'espèce humaine*. Paris, 1861.

Entre l'esprit et ses semblables, entre l'esprit et les corps, il y a un intermédiaire; entre l'esprit et Dieu, il n'existe aucun médiateur. Ce n'est pas par les sens que nous pouvons saisir Dieu, mais par la raison. Dieu est l'objet d'une connaissance et d'un sentiment supra-sensibles, qui survivraient en nous à la ruine de notre organisme sensoriel.

Nos semblables ne doivent donc pas se placer entre Dieu et nous, si ce n'est comme initiateurs, pour nous guider et nous laisser ensuite à nous-mêmes. Ce qui est possible pour eux est possible pour nous à un moment donné. Aucun individu ni aucune corporation ne jouissent du privilège de parler au nom de Dieu ou de servir d'intermédiaires entre le Créateur et la créature. L'homme soutient avec Dieu des rapports personnels, et il importe à sa dignité de ne pas effacer sa personnalité devant celle d'autrui. Le christianisme s'est emparé de cette vérité et en a fait le point d'appui de la liberté humaine. Si l'homme ne dépend que de Dieu et de sa conscience, la tyrannie de l'État est brisée, la force publique s'incline devant une force morale plus haute (1).

3. Abordons maintenant la *psychologie spéciale* ou l'étude de l'âme considérée en elle-même.

La science de l'âme, pour être complète, doit être puisée aux diverses sources de la connaissance. Ces sources sont l'observation et la raison. De là la *psychologie expérimentale* ou historique, et la *psychologie rationnelle* ou spéculative. La première appartient à la partie analytique, la seconde à la partie synthétique de la science (2). Ces

(1) *Etudes sur la religion*. Bruxelles, 1857.

(2) *Introduction à la philosophie*. Bruxelles, 1868.

deux branches de la psychologie sont indépendantes l'une de l'autre, comme les procédés de l'intuition et de la déduction auxquels elles se rapportent. Elles peuvent donc être exposées isolément dans des traités particuliers; mais il ne faut pas se figurer, avec plusieurs auteurs, que la psychologie expérimentale soit toute la psychologie ou que la méthode d'observation et d'induction puisse seule être appliquée à l'étude de l'âme.

4. La *Psychologie expérimentale* est une science de faits ou de phénomènes, comme l'histoire en général. Elle est, à proprement parler, l'histoire de l'âme. Elle se développe dans les limites de l'observation ou procède par analyse, à l'exclusion de la synthèse. Elle est indépendante de toute opinion préconçue. Elle se borne à constater par voie d'intuition ce que chacun peut voir dans l'âme.

L'*observation* est *externe* ou *interne*, selon qu'elle a pour sujet les phénomènes de la nature, qui se produisent à la fois dans le temps et dans l'espace, ou les phénomènes de la vie spirituelle, qui ne se manifestent que dans le temps. L'observation externe est indirecte: elle a pour organes les *cinq sens*, car l'âme n'est unie au monde extérieur que par l'intermédiaire des nerfs, qui forment nos organes sensoriels. L'observation interne est directe: elle a pour organe le *sens intime* ou, pour mieux dire, la conscience; car, parmi les manifestations du sens intime, la conscience, l'intuition intérieure ou l'introspection, comme dit un auteur, est la seule qui ait pour but la vérité, la certitude, la science.

Les *faits internes* et les *faits externes* sont entre eux comme l'esprit est à la matière. Quand on définit l'esprit: le principe ou la cause des faits internes, quelle que soit la nature de cette cause, on ne peut encourir aucun reproche d'hypothèse, et cependant on assure déjà la vic-

toire du spiritualisme sur les doctrines exclusives, qui prétendent s'appuyer sur des faits et qui méconnaissent dès l'origine la distinction entre les phénomènes de l'âme et les phénomènes de la matière. Les faits internes sont conscients et ne peuvent, en conséquence, être saisis ou connus que par celui en qui ils se produisent, tandis que les faits externes sont inconscients, mais visibles et soumis à l'observation de tous. Les premiers sont volontaires, par conséquent arbitraires, modifiables, perfectibles, quelles que soient les circonstances, tandis que les seconds sont involontaires et ne peuvent être autres dans les mêmes circonstances. Les uns sont libres, par conséquent impuables, les autres sont nécessités et sans valeur morale : ceux-ci sont toujours conformes à leurs lois, ils sont donc ce qu'ils doivent être : ils sont légitimes et peuvent être généralisés dans la science; ceux-là sont souvent contraires à leurs lois, ils sont alors ce qu'ils ne devraient pas être : ils sont illégitimes et ne sont pas susceptibles d'une généralisation valable à tous égards.

Puisque l'âme vit en rapport intime avec elle-même, l'observation interne porte à juste titre le nom d'*observation psychologique*. C'est l'observation interne, en effet, qui est l'instrument de la psychologie, comme science fondée sur l'identité du sujet et de l'objet de la pensée. L'esprit ne peut être étudié que par l'esprit, sans le secours des organes, et puisqu'il n'est uni à ses semblables qu'au moyen du langage et des sens, la conscience individuelle peut seule sonder les actes de l'esprit. C'est à chacun à s'examiner soi-même, afin d'acquérir la connaissance de son *moi* ou de faire sa propre psychologie. L'activité spirituelle est donc placée sous le contrôle du sens intime, qui en est témoin et la constate.

Est-ce à dire cependant qu'on ne puisse, en aucun cas,

recourir à l'observation externe en psychologie ? C'est ce qu'un auteur affirme en termes formels : « Les limites de la conscience sont celles de la psychologie : tout ce qu'elle ne saisit pas en nous est du domaine de la physiologie (1). »

Jouffroy se trompe doublement. D'abord, en vertu du rapport intime qui existe entre l'âme et le système nerveux, la conscience constate directement les sensations, qui appartiennent cependant à la physiologie autant qu'à la psychologie. Ensuite, l'âme ne s'observe pas d'une manière permanente et, quand l'observation propre fait défaut, les actes mêmes de l'esprit échappent à la conscience. Le cadre tracé par Jouffroy est donc trop restreint d'un côté, trop étendu de l'autre. Il est, en effet, certains âges et certains états de la vie où l'esprit ne se rend pas compte de ses actes ; tels sont l'enfance, le sommeil, le somnambulisme, la léthargie, la distraction, l'aliénation mentale. Le mode d'activité de l'âme dans ces états périodiques ou anormaux rentre incontestablement dans la psychologie, s'il est vrai que la psychologie s'occupe de l'âme et de toutes ses manifestations. Mais comment reconnaître cette activité ? Ce n'est pas par l'observation directe de la conscience, puisque l'enfant ne s'observe pas encore et que l'homme endormi, somnambule ou aliéné ne s'observe plus. C'est donc à nous à reconnaître la situation intérieure de nos semblables dans les diverses circonstances où ils ne savent ce qu'ils font. Or, nous ne sommes pas en rapport avec nos semblables par le sens intime, mais par les divers modes de la sensibilité externe. L'emploi de l'observation externe est

(1) JOUFFROY, *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris, 1842.

légitime, dans ce cas, par l'impossibilité où nous sommes de constater d'une autre manière des phénomènes de la vie spirituelle. Nous jugeons alors les autres par analogie avec nous-même. Nous savons que nous sommes, comme esprit, uni à un corps et que ces deux êtres se correspondent dans la double série de leurs actes. Nous remontons de l'effet à la cause, nous concluons d'un geste, d'une attitude, d'un mot, à l'existence d'un sentiment, d'une pensée, d'une résolution, d'après notre expérience ou nos études personnelles, de sorte que l'observation interne reste encore, après tout, la base et la garantie de l'observation externe.

L'observation externe doit donc être autorisée en psychologie, quand il s'agit d'un acte spirituel posé par nos semblables dans les états où ils ne peuvent pas s'observer eux-mêmes. Les psychologues n'ont jamais hésité à l'employer dans ces circonstances et n'en ont pas toujours respecté les limites. Le témoignage de la conscience est plus sûr que le témoignage des sens, parce qu'il est direct, et doit être préféré, quand on a le choix. Dans les situations ordinaires, ce n'est pas par l'extérieur qu'il faut pénétrer dans l'intérieur, comme le proposent les phrénologues.

La cranioscopie n'a jamais jeté aucune lumière sur la science de l'âme, considérée en elle-même, et n'a fait qu'affermir, par la contradiction, les bases de la psychologie. Tout homme peut dire ce qu'il pense par un simple examen de conscience; personne ne dira jamais ce que pense un autre homme par la seule inspection de son crâne. Aussi peut-on affirmer en toute sécurité que les phrénologues n'ont pas étudié l'âme par le cerveau, mais qu'ils ont rapporté au cerveau les divisions qu'ils avaient trouvées dans l'âme. Auguste Comte en fait l'aveu, ce qui

ne l'empêche pas de décrier l'observation intérieure, en s'indignant de « la profonde absurdité que présente la seule supposition, si évidemment contradictoire, de l'homme se regardant penser ». En déclamant contre la méthode psychologique ou la méthode subjective, comme il l'appelle, Comte condamne sa propre psychologie. Si l'homme ne pensait pas à sa pensée, comment constaterait-il qu'il pense ?

Mais le chef du positivisme fait une autre remarque, qui est fondée et qui s'adresse à l'école éclectique de Victor Cousin. La méthode psychologique, dit-il, tend à retrécir l'étude de l'intelligence en la limitant au seul cas de l'homme sain et adulte. Broussais avait dit la même chose, et nous avons eu égard à sa critique, en complétant l'observation directe de la conscience par l'observation externe. Comte ajoute : « qu'on doit être surtout frappé de l'interdiction absolue qui se trouve ainsi inévitablement jetée sur toute étude intellectuelle ou morale relative aux animaux, de la part desquels les psychologues n'attendent sans doute aucune observation intérieure ». Rien n'est plus juste; mais comment un philosophe, qui voit que les animaux ne font pas leur psychologie, tandis que l'homme fait la sienne et fait encore celle des bêtes, ne s'aperçoit-il pas qu'il y a là une différence radicale entre les êtres raisonnables et les êtres privés de raison (1) ? Herbert Spencer ne partage pas, sur ce point, les préjugés de l'école positiviste (2).

Les limites de la psychologie et de la physiologie ou plutôt de la somatologie ne sont donc pas rigoureusement

(1) A. COMTE, *Système de philosophie positive*, t. III, 45^e leçon.—
Système de politique positive, t. I^{er}, Introduction, chap. III.

(2) H. SPENCER, *Principes de psychologie*, I^{re} part., ch. VII. 1874.

circonscrites par les deux parties de la méthode d'observation. Les bornes de ces deux sciences sont mieux indiquées par la différence de leurs objets, l'âme et le corps, leurs propriétés, leur vie, leur destinée. Les phénomènes qui résultent de l'union des deux substances ou qui réclament leur concours appartiennent à l'anthropologie, dont la psychophysique fait partie.

Une difficulté plus sérieuse a surgi au sujet de la portée de l'observation psychologique. On a dit, depuis Kant, et les auteurs ont répété à l'envi que l'observation ne porte que sur des faits, c'est-à-dire sur les actes ou les phénomènes de l'âme, que, de la connaissance des faits nous devons ensuite nous élever, par voie d'induction, à la connaissance des propriétés et des facultés, et que nous n'avons aucun moyen de saisir l'essence même de l'esprit. Kant va plus loin, il soutient qu'un raisonnement de ce genre est faux et qu'ainsi la psychologie pure est fondée sur un *paralogisme*.

Ces limites assignées à l'analyse sont arbitraires et résultent de l'indétermination des termes. L'observation, c'est l'intuition sensible des objets déterminés, esprits ou corps, substances ou propriétés ; c'est la connaissance des êtres finis considérés en eux-mêmes. Les savants admettent sans difficulté que l'observation externe constate les propriétés des corps en même temps que les phénomènes de la nature. Il n'y a pas plus de motifs de borner l'observation psychologique à la perception des phénomènes de l'âme. La science de l'esprit n'est pas une pure phénoménologie, même au point de vue de l'expérience. Nous avons immédiatement conscience de nos qualités aussi bien que de nos actes. Maine de Biran, Jouffroy, Bouillier l'ont parfaitement reconnu. « Il faut rayer de la psychologie cette proposition consacrée : *L'âme ne nous est connue que par ses actes*

et ses modifications. L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications... Quant à la substance de l'âme, si, par substance, on entend ce qui est supposé par les modifications, l'âme se sent substance comme elle se sent cause (1). » Garnier lui-même, tout en préconisant la méthode inductive, reconnaît que l'âme a conscience de sa faculté de vouloir, avant qu'elle ne s'exerce (2). La volonté n'a aucun privilège vis-à-vis du sens intime. Ne sentons-nous pas que nous avons la faculté de penser, avant de nous livrer à l'étude ? Faut-il que nous éprouvions une passion pour nous sentir capables d'attachement ?... Nous avons donc conscience de nos propriétés, et l'observation interne s'étend aussi loin que la conscience. Sans doute, il se mêle souvent quelque induction à nos connaissances immanentes ; mais cette induction n'est pas indispensable, d'une part, et, de l'autre, elle n'est pas défectueuse et ne sort pas des limites de la méthode expérimentale ; il ne reste pas moins vrai que l'âme se connaît autrement que comme phénomène. Un penseur indépendant a nettement exprimé le rapport des faits aux propriétés : « *Tout phénomène est une propriété en acte ; toute propriété est un phénomène en puissance*. Cette formule peut s'appliquer à tous les phénomènes possibles, quelle que soit la diversité de leur nature ou de celles des substances auxquelles ils appartiennent. Ce qui se conçoit sans peine, puisque, en définitive, ils ne sont tous que des modifications, des changements qui surviennent

(1) JOUFFROY, *Nouveaux mélanges philosophiques*. — FRANCISQUE BOUILLIER, *Du principe vital et de l'âme pensante*, chap. I^{er}. 1862.

(2) GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, liv. II, chap. I^{er}. Paris, 1855.

dans ces substances, et des manifestations actuelles de ces changements, ce qui doit naturellement nous faire conclure qu'elles ont la propriété de changer ainsi, de subir ces modifications (1). » Les propriétés sont donc aux faits comme la puissance est à l'acte, comme la possibilité est à la réalité. Ce n'est pas errer que de conclure des uns aux autres. *Ab esse ad posse valet consequentia.*

Nous ajoutons que l'esprit a conscience de son être et de son essence comme de ses propriétés ; car l'essence, dans le sens que nous attachons à ce mot, est aussi indissolublement liée aux propriétés que les propriétés aux phénomènes. L'essence n'est que l'ensemble des propriétés d'un être. Observer les propriétés, c'est donc observer l'essence. La physique, en traitant des propriétés générales des corps, s'occupe de l'essence ou de la nature de la matière en général ; la chimie, de l'essence propre de chaque corps ; l'histoire naturelle, de l'essence des êtres organisés. Si, au lieu d'entendre par essence quelque chose d'obscur et d'impénétrable qui se dérobe sous les propriétés, comme le fait Kant, on désigne par là tout simplement ce que les choses sont, il est bien permis de restituer à la psychologie la connaissance de l'essence de l'âme. L'essence se manifeste nécessairement dans les propriétés et, par suite, dans les faits, à moins de supposer que les êtres possèdent des propriétés contraires à leur essence. Quand l'esprit acquiert la conscience de ses facultés, il a, du même coup, conscience de lui-même, de son *moi*, de son essence, puisqu'il sait ce qu'il est et qu'il sent que ses facultés sont à lui et non à un autre. Com-

(1) L.-A. GRUYER, *Essais philosophiques*, liv. 1^{er}, chap. 1^{er}. Paris, 1855.

ment pourrions-nous parler de *notre* pensée ou de *notre* sentiment si nous ne fixions en nous qu'une série de phénomènes, si nous ne pouvions pas atteindre le *moi* ? Nous verrons, du reste, que le *moi* a conscience de son essence une et entière avant de connaître aucune de ses modifications ; et tout ce que l'âme saisit en elle-même par voie d'intuition appartient à l'observation interne.

La psychologie expérimentale n'est donc pas aussi restreinte qu'on veut bien le dire. L'observation porte sur l'esprit considéré en lui-même et dans ses relations, sur l'essence et les propriétés, sur les facultés et les actes ; il faut ajouter *dans les limites de la vie actuelle*, et dès lors on peut concilier les opinions divergentes qui se sont produites à ce sujet. Il y a deux manières, en effet, d'affirmer une propriété, soit par un jugement assertoire et particulier, qui déclare simplement qu'elle existe actuellement ou réellement dans les sujets observés, soit par un jugement apodictique et universel, qui déclare qu'elle doit exister ou qu'elle existe nécessairement dans tous les sujets possibles de la même espèce. L'observation, dit Kant, et nous le suivons en ce point, n'autorise pas de jugements universels ni apodictiques, parce qu'elle s'arrête dans le temps et dans l'espace aux choses qui ont été constatées par nos semblables ou par nous-mêmes ; les mathématiques et la métaphysique peuvent seules émettre des propositions de ce genre. Dans les sciences naturelles, l'expérience établit quelles sont actuellement les propriétés des corps ; mais, comme il nous est impossible d'explorer les profondeurs de l'espace et du temps, il faut convenir que l'expérience seule ne permet pas de décider si ces propriétés appartiennent *nécessairement* à tous les corps. On doit donc se borner, pour procéder rigoureusement, à énoncer comme un *fait*, dans l'acception

générale du mot (1), que les corps observés jusqu'ici sur notre globe révèlent telles et telles propriétés sensibles, physiques, chimiques ou physiologiques ; tout ce qui va au delà de cette assertion dépasse les limites de l'expérience et constitue un empiétement sur la philosophie de la nature.

Il en est de même en psychologie. Nous savons, par la conscience, quelles sont nos facultés et nos relations dans la vie présente ; nous pouvons donc les décrire *en fait* comme des qualités inhérentes au moi et aux esprits soumis à l'observation, mais nous ne devons pas prétendre que nos attributs soient les attributs de tous les êtres raisonnables dans tous les temps et dans tous les états possibles, dont nous n'avons pas d'idée distincte. Nous ne pouvons pas observer tous les hommes, car nous ne sommes en rapport sur la terre qu'avec un petit nombre de nos semblables ; nous ne pouvons pas même observer toute la vie d'une personne, car nous n'assistons pas à toute la série de ses actes passés et futurs. L'observation se réduit donc à la connaissance des propriétés dans leur existence actuelle et réelle, non dans leur existence universelle et nécessaire ; ce qu'on ajoute à ces données n'est plus le résultat légitime de l'observation, mais la conséquence vraie ou fautive d'une conception métaphysique.

5. La *raison* va au delà de l'expérience ; elle s'élève au-dessus de la vie terrestre, de ses conditions et de ses bornes ; elle plane dans la région de l'idéal, des vérités éternelles et nécessaires. C'est par la raison que nous devons apprendre tout ce que nous ne savons pas par voie

(1) CHEVREUL, *Lettres à M. Villemain sur la méthode en général et sur la définition du mot FAIT*. Paris, 1856.

d'observation. La raison s'appuie alors sur quelques propositions universelles empruntées à la synthèse ou déduites du principe absolu de la science. Chacun est métaphysicien sans le savoir, quand il se prononce sur l'ensemble des choses, sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la providence ou le hasard. Mais il y a plus d'erreurs que de vérités, plus de préjugés que d'études réfléchies dans les opinions des hommes sur ces matières. De là aussi une série de problèmes psychologiques, qui s'offrent à la conscience individuelle et qui sortent des limites de l'observation : ces problèmes déterminent le cadre de la *psychologie rationnelle* ou spéculative, qui fait partie de la métaphysique.

Nous savons quelle est la situation actuelle de notre esprit et quelles sont ses relations dans la vie présente avec notre corps, avec la nature, avec nos semblables, avec Dieu. Ces questions sont du ressort de l'analyse, mais elles en soulèvent d'autres, que l'intuition n'atteint plus. On peut se demander si notre situation est celle de *tous* les êtres raisonnables, si elle est une condition essentielle ou accidentelle de la vie terrestre, ou quelle est la part du *hasard*, du concours fortuit des causes libres, et celle de la nécessité, des *lois* inhérentes à la nature même de l'âme, comme substance finie ? On peut se demander ensuite quelle est la *cause* de cette situation, si elle découle d'une faute primitive qui aurait corrompu l'essence de l'âme, ou d'une activité antérieure à la vie terrestre, et quels sont ses rapports avec la théorie générale de la perfectibilité humaine ? On peut se demander encore quelle est l'*origine* et quelle est la *destinée future* des esprits, quels sont les éléments indéfectibles de toute existence spirituelle dans le monde, et quels sont les changements que les circonstances, les lieux et la culture morale peuvent introduire dans nos relations avec

l'ensemble des êtres ? L'observation peut, à cet égard, nous fournir des indications précieuses, mais rien de plus.

Les âmes sont-elles créées de toute éternité, toutes à la fois et toutes distinctes, ou sortent-elles isolément, chacune à son heure, d'une âme commune, ou viennent-elles du néant par un acte spécial de la volonté divine ? Les âmes peuvent-elles survivre au corps et poursuivre l'accomplissement de leur tâche pendant quelque temps, ou dans le temps infini ? Vont-elles, en quittant la terre, se réunir à la substance divine, ou persistent-elles dans leur existence individuelle ? Vivront-elles isolées dans le monde des esprits, privées de sensibilité, sans entraves et sans aide pour leur développement ultérieur, ou s'incarneront-elles dans une nouvelle portion de matière, qui deviendra leur corps ? Par rapport à l'espace, la vie future s'écoule-t-elle tout entière dans le même lieu, ou l'âme doit-elle changer de demeure et parcourir tout l'univers ? Par rapport au temps, la vie sans limites dans l'avenir est-elle indivisible ou se compose-t-elle d'une série infinie de périodes particulières, dont chacune serait consacrée à l'achèvement d'une partie de la destination générale de l'esprit ? Au point de vue moral, quels sont les liens de la vie actuelle avec une activité antérieure et postérieure ; est-elle une sanction ou une préparation, et n'a-t-elle pas aussi sa valeur propre ? Quelles peuvent être les relations de l'âme, après la mort, avec le monde physique, avec ses semblables, avec Dieu ? Est-il possible que des esprits plus parfaits, associés à des corps plus parfaits, s'unissent intimement entre eux et se trouvent aussi, par la conscience et le sentiment, dans une communauté d'action plus complète avec la nature entière ? L'âme peut-elle acquérir des facultés nouvelles ou des facultés plus puissantes ; conservera-t-elle la mémoire et,

avec la mémoire, le souvenir des actes accomplis sur la terre ? Y a-t-il sur d'autres globes des familles et des sociétés ? Quelle est la position qui y est faite aux bons et aux méchants ? Existe-t-il des anges et des démons, et sont-ils, comme nous, des êtres raisonnables, différents de nous par la culture intellectuelle et morale, mais non par l'essence ? L'âme peut-elle, à mesure qu'elle se purifie, entrer dans des rapports de plus en plus intimes et durables avec Dieu ?

Telles sont quelques-unes des questions qui appartiennent à la partie spéculative de la psychologie. Ajoutons-y les conflits qu'on a souvent signalés entre la perfection souveraine de Dieu et les imperfections de la nature humaine, entre la providence et le mal, entre la prescience et la liberté, et généralement entre l'être et les êtres. Ces questions, résolues différemment par la théologie et la philosophie, par le panthéisme et le dualisme, ne peuvent être abordées avec fruit que dans la synthèse. Beaucoup de penseurs distingués estiment qu'après la ruine des croyances il est impossible à la raison de posséder une certitude scientifique au sujet de Dieu ou de l'immortalité de l'âme. C'est qu'ils ne soupçonnent pas les ressources de la métaphysique, développée avec méthode.

6. La psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale se complètent mutuellement et doivent se réunir en un seul et même système. L'une donne les faits ; l'autre, les principes de la science de l'âme. La première porte sur la vie présente ; la seconde, sur les antécédents et la destinée future de l'esprit.

La psychologie expérimentale est la *base subjective* de la psychologie rationnelle. C'est par elle qu'il faut commencer si l'on ne veut pas s'égarer dans le champ des hypothèses. Elle est, dit Cousin, la condition et comme le vestibule de

l'ontologie (1). Il est sage d'étudier les *faits* avant d'aborder l'étude des *principes*. Un fait est un fait, a-t-on dit, aucun principe ne peut le contredire ; si un principe est contraire à un fait, c'est le principe qui doit céder ; le fait ne saurait avoir tort, tandis que le principe peut être mal compris ou mal combiné. Cette proposition est juste, pourvu qu'on ait affaire à un fait réel et non supposé ou imaginaire et qu'on sache distinguer entre l'interne et l'externe, entre le moral et le physique. La méthode d'observation doit aboutir à des résultats au moins aussi certains en psychologie que dans les sciences naturelles ; et ces résultats, indépendants de toute opinion préconçue ou systématique, peuvent servir ensuite à éclairer et à contrôler les déductions de la métaphysique. Le doute n'a point de prise sur les connaissances immanentes. Que la synthèse étende à l'infini la portée de l'observation psychologique, rien de mieux ; mais si elle s'en éloigne ou s'y oppose, c'est un indice qu'elle a fait fausse route. Les faits recueillis par la psychologie expérimentale doivent donc subsister dans le système complet de la science. C'est là sa valeur.

Mais l'observation n'est pas aussi aisée qu'on le pense. Pour qu'elle atteigne son but, il faut qu'elle soit sincère, impartiale, judicieuse, faite sans arrière-pensée et sans esprit d'accommodement. L'analyse est désintéressée et doit exposer les faits tels qu'ils sont, quels qu'ils soient et quelles qu'en puissent être les conséquences, selon la belle formule : Constate ce que tu vois, advienne que pourra. Il ne s'agit pas de faire de la psychologie un thème à déclamation ou un roman théologique, comme l'ont essayé quelques auteurs (2), mais de témoigner de ce qu'on a

(1) V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, Préface de la 1^{re} édition.

(2) P. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, 2^e édition. Paris, 1857.

reconnu, après mûr examen, d'analyser avec soin, d'une manière exacte et complète, en distinguant les phénomènes de tout ce qu'on y peut ajouter par le raisonnement, et surtout de se tenir en garde contre les hypothèses et les préjugés. Pour prévenir les malentendus, il convient de définir les termes qu'on emploie. Quand on apporte dans l'observation une opinion toute faite sur l'homme et sur Dieu, on introduit des dogmes dans la recherche des faits, on s'expose à voiler ou à dénaturer la vérité, soit en exagérant les choses, soit en les affaiblissant, et l'on tire souvent de quelques cas particuliers une conclusion universelle. C'est ce qui arrive parfois, à leur insu, aux écrivains les plus méritants. Il n'est pas rare d'entendre dire que « tout homme est égoïste », que « la nature humaine est corrompue », que « tel ou tel coupable est absolument incorrigible ». Toutes ces propositions, cependant, sortent des limites de l'observation. Que les moyens employés pour l'amendement d'un criminel aient échoué jusqu'ici, cela est possible, mais ne prouve rien contre l'avenir ; qu'il y ait des égoïstes, cela est probable, mais ne prouve rien contre les autres hommes ; que la nature humaine soit imparfaite, il faut bien l'admettre ; mais si elle était entièrement mauvaisé, ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qu'on devrait accuser. La psychologie expérimentale est l'histoire de l'âme ; cette histoire, pour être complète, dit Herbart, doit se fonder sur l'histoire du genre humain. Que chaque génération apporte sa pierre au monument !

7. La psychologie expérimentale peut se diviser en *trois parties*, d'après les règles de la méthode : unité, variété, harmonie ; le tout, les parties et leurs rapports :

1° Nous analyserons d'abord l'esprit ou l'âme, au moyen du sens intime, dans son essence une et entière ou dans ses propriétés fondamentales ;

2° Nous exposerons ensuite les divers aspects de la vie spirituelle, les facultés, les forces, les tendances, la théorie de la pensée, du sentiment et de la volonté;

3° On peut examiner enfin les rapports et les combinaisons qui existent entre les diverses manifestations de l'activité spirituelle, au double point de vue de la qualité et de la quantité, d'où résultent les sexes, les caractères, les tempéraments, les aptitudes et tous les traits de l'individualité (1).

La première partie sera donc consacrée à l'étude de l'âme considérée *en elle-même* ou dans les qualités qui sont inhérentes à sa nature; la deuxième, à l'étude de l'âme considérée dans son *contenu*, dans ses états déterminés et dans les qualités qui appartiennent à l'activité et à la vie.

Ces points de vue peuvent se résumer d'une manière assez précise dans les termes suivants: la *nature*, et la *vie* de l'esprit (2).

(1) Nous omettrons cette dernière partie dans la 3^e édition.

(2) KRAUSE, *Psychische Anthropologie*, herausgg. von Ahrens. Göttingen, 1848.

CHAPITRE II.

LE SENS INTIME OU L'INTIMITÉ DE L'ESPRIT.

J'entends par *sens intime* le rapport d'un être avec lui-même ou la direction intérieure d'un être, quel qu'il soit, sur sa propre essence. Celui qui est doué d'intimité se concentre à l'intérieur, se replie ou se dédouble en quelque sorte et s'affirme lui-même. Les êtres finis peuvent avoir deux sortes de relations: des relations externes ou transcendantes avec autrui, des relations internes ou immanentes avec eux-mêmes. Le sens intime appartient à la seconde catégorie: il indique le rapport entre l'être et son essence. C'est ce qu'on appelle communément *conscience de soi*. Mais ce terme est trop restreint, il s'applique à la connaissance, à la *science* qu'un être possède de lui-même, et ne désigne qu'un rapport particulier de l'esprit avec son essence. Il existe un autre rapport du même genre, qui s'oppose à la conscience comme nos émotions à nos pensées: c'est le *sentiment de soi*. L'esprit se sent lui-même et se connaît lui-même; ces expressions ne doivent pas se confondre, quoiqu'elles montrent toutes deux une concentration de l'être sur sa propre essence et, par suite, une affirmation de soi-même. La conscience de soi et le sentiment

2° Nous exposerons ensuite les divers aspects de la vie spirituelle, les facultés, les forces, les tendances, la théorie de la pensée, du sentiment et de la volonté;

3° On peut examiner enfin les rapports et les combinaisons qui existent entre les diverses manifestations de l'activité spirituelle, au double point de vue de la qualité et de la quantité, d'où résultent les sexes, les caractères, les tempéraments, les aptitudes et tous les traits de l'individualité (1).

La première partie sera donc consacrée à l'étude de l'âme considérée *en elle-même* ou dans les qualités qui sont inhérentes à sa nature; la deuxième, à l'étude de l'âme considérée dans son *contenu*, dans ses états déterminés et dans les qualités qui appartiennent à l'activité et à la vie.

Ces points de vue peuvent se résumer d'une manière assez précise dans les termes suivants: la *nature*, et la *vie* de l'esprit (2).

(1) Nous omettrons cette dernière partie dans la 3^e édition.

(2) KRAUSE, *Psychische Anthropologie*, herausgg. von Ahrens. Göttingen, 1848.

CHAPITRE II.

LE SENS INTIME OU L'INTIMITÉ DE L'ESPRIT.

J'entends par *sens intime* le rapport d'un être avec lui-même ou la direction intérieure d'un être, quel qu'il soit, sur sa propre essence. Celui qui est doué d'intimité se concentre à l'intérieur, se replie ou se dédouble en quelque sorte et s'affirme lui-même. Les êtres finis peuvent avoir deux sortes de relations: des relations externes ou transcendantes avec autrui, des relations internes ou immanentes avec eux-mêmes. Le sens intime appartient à la seconde catégorie: il indique le rapport entre l'être et son essence. C'est ce qu'on appelle communément *conscience de soi*. Mais ce terme est trop restreint, il s'applique à la connaissance, à la *science* qu'un être possède de lui-même, et ne désigne qu'un rapport particulier de l'esprit avec son essence. Il existe un autre rapport du même genre, qui s'oppose à la conscience comme nos émotions à nos pensées: c'est le *sentiment de soi*. L'esprit se sent lui-même et se connaît lui-même; ces expressions ne doivent pas se confondre, quoiqu'elles montrent toutes deux une concentration de l'être sur sa propre essence et, par suite, une affirmation de soi-même. La conscience de soi et le sentiment

de soi sont au sens intime comme les parties sont au tout : ils sont deux *manifestations* spéciales de l'intimité de l'esprit ; ils sont eux-mêmes deux rapports intimes.

Nous connaissons une propriété des corps qui correspond manifestement à l'intimité de l'esprit : c'est la cohésion ou le mouvement centripète des molécules, qui donne à la matière sa consistance. Mais ce n'est là qu'une analogie. Il y a entre l'intimité et la cohésion la même similitude et la même opposition qu'entre l'esprit et la matière. Le sens intime indique un rapport interne plus profond, plus complet et plus libre, parce qu'il est précisément de l'essence de l'esprit d'être en soi, d'agir de soi et d'exister pour soi.

1. Tout l'homme a-t-il le *sens intime* ? Pour nous renfermer dans les limites de l'expérience, nous devons nous abstenir de jugements universels. Nous ne pouvons donc pas nous prononcer sur la situation de tous les hommes, puisque tous n'ont pas été observés ; nous dirons seulement que tout homme, *dans les limites de l'observation*, possède le sens intime. Celui qui parle affirme son *moi* et reconnaît son individualité ou fait un retour sur soi chaque fois qu'il emploie le pronom de la première personne. Celui qui ne parle pas encore montre assez, par ses cris et par ses gestes, qu'il est affecté par les choses et qu'il les rapporte à soi, tantôt en les recherchant, tantôt en les repoussant, pour obtenir une jouissance ou éviter une peine. Cela suffit pour établir l'existence du sens intime, comme relation d'un être avec lui-même. Le sceptique qui dirait qu'il n'a pas cette propriété se mettrait en contradiction avec lui-même ; car il doit se connaître déjà pour savoir ce qu'il n'est pas. Dire qu'une qualité nous manque, c'est dire que nous ne l'avons pas trouvée dans l'ensemble de nos qualités, dont nous avons conscience.

La réponse paraît suffisante. Mais puisque le sens intime se manifeste dans l'esprit comme conscience et comme sentiment, la question posée mérite un double examen. Voyons donc si tout homme, aussi loin que porte l'observation, possède la conscience et le sentiment de lui-même.

Chacun a la *conscience* de soi ; en d'autres termes, chacun se distingue des autres, chacun s'aperçoit, s'examine, se juge, s'observe, chacun se prend pour objet de sa propre intuition. On peut bien ne pas penser à cette propriété, mais on la possède aussitôt qu'on pense. Nous ne savons pas encore tout ce que nous sommes ; nous devons même oublier tout ce que nous savons, afin de ne pas apporter de préjugés dans l'étude de l'esprit. Le doute est une préparation à la science. Dans cette situation, il existe en nous une foule de choses dont nous ignorons l'existence. Il n'est donc pas étonnant qu'une âme ait la conscience, sans qu'elle le sache, sans qu'elle ait conscience de sa conscience. La conscience simple existe par cela seul qu'on pense ; car, dans toutes nos pensées, nous nous rapportons à nous mêmes. Penser c'est se recueillir, c'est converser avec soi-même : plus on pense, plus on se concentre, plus on s'enfonce dans les profondeurs de la conscience. En ce sens, on peut dire, avec la réserve habituelle, que tout homme a la conscience de soi, à quelque objet qu'il pense. Percevoir un objet extérieur reconnu comme tel, c'est le distinguer de soi et s'affirmer soi-même, car un objet n'est pas extérieur à lui-même, il est extérieur par rapport au moi : l'extérieur est un non-moi, qui est opposé au moi et qui varie pour chacun ; d'où il résulte qu'il est impossible d'avoir conscience d'un monde extérieur sans avoir conscience de soi. Telle est évidemment la situation de tout être raisonnable soumis à l'observation : l'exis-

tence du monde extérieur est un fait de sens commun. La conscience est donc une propriété incontestable de l'esprit. Aussi le scepticisme n'a-t-il point de prise sur la conscience. On peut douter de tout, excepté de soi. Celui qui dit : « Je doute, » affirme son moi, et s'il veut ajouter : « Je doute même de mon doute, » il s'affirmera doublement. *Qui dubitat, cogitat, qui dubitat scit se nescire*, dit saint Augustin.

Chacun a le *sentiment* de soi. Nos affections sont tantôt agréables, tantôt pénibles, quand elles ont rapport à quelque objet déterminé, conforme ou contraire à notre nature. Ici on ne constate rien de semblable ; on n'éprouve ni satisfaction ni douleur à se sentir soi-même, et cependant on ne peut pas confondre cet état avec l'état de conscience. Par la conscience, je m'analyse, je me connais, la lumière se fait en moi ; par le sentiment, je me rapporte tout entier à moi-même, sans rien distinguer. Ces deux manifestations du sens intime n'existent pas l'une sans l'autre ; elles ont un même objet, le moi, elles se fortifient mutuellement et s'appliquent l'une à l'autre. Ils se peut seulement qu'à tel moment la conscience soit plus nette, à tel autre le sentiment plus profond ou plus vif. Le sentiment de soi est donc aussi incontestable que la conscience de soi ; il se retrouve dans toutes nos émotions particulières, comme la conscience dans nos connaissances ; quoi que l'on éprouve, c'est le moi que l'on sent affecté d'une manière ou d'une autre. On se sent soi-même dans le sentiment douloureux d'une blessure comme dans le sentiment de satisfaction que fait naître la découverte d'une vérité. Celui qui nierait cette propriété ne sentirait pas non plus ce qu'il avance ou se contredirait.

Tout homme a donc le sens intime. Il est inutile d'ajouter encore que cette proposition ne concerne que ceux

de nos semblables qui ont été observés. La métaphysique décidera si la restriction doit être maintenue.

La conscience de soi a pour *objet* le moi, c'est tout dire ; mais la question doit être analysée. S'agit-il d'une *détermination* du moi ou du *moi* lui-même ? Les déterminations du moi sont les points de vue particuliers sous lesquels il peut être envisagé, ses propriétés, ses parties, ses relations, ses actes ou ses phénomènes. J'appelle *moi indéterminé* le moi considéré en lui-même, abstraction faite de toute détermination, ou plutôt le moi tout entier, le moi considéré dans son essence une et indivise, dans l'ensemble de ses qualités, de ses rapports et de ses modifications, avant que l'attention soit appelée sur l'un ou l'autre de ces aspects multiples. Cela posé, je dis que la conscience de soi porte soit sur le moi indéterminé, soit sur une détermination du moi.

Nous avons conscience de nos *actes*, par exemple d'une perception, d'un projet ou d'un doute : toute la série des phénomènes de l'esprit a pour témoin la conscience qui les constate. Nous connaissons aussi nos *propriétés*, par exemple l'unité, l'activité, l'individualité et, parmi les propriétés, il faut ranger les facultés, la pensée ou l'intelligence, le sentiment et la volonté. Nous savons encore que le moi est en *partie* esprit, en *partie* corps, et qu'il est en *rapport* avec ses semblables, avec la nature, avec Dieu. La conscience embrasse donc toutes les déterminations du moi, puisque nous les étudions par la conscience.

Mais la conscience s'étend aussi au moi *même*, au moi *indéterminé*, considéré dans son essence une et entière, sans désignation ni exclusion d'aucune qualité particulière. Nous ne sommes pas fixés encore sur les propriétés du moi, au début de nos études, et cependant nous parlons déjà du moi. Chacun connaît vaguement la valeur du terme *esprit*,

quand il se propose d'en examiner les facultés. Il en est de même dans toutes les sciences : l'attention se dirige sur l'objet avant qu'on le soumette à l'analyse. Ce qui nous frappe d'abord dans le moi, c'est le moi même, comme chose indéterminée ; les déterminations viennent ensuite, à mesure que la connaissance se complète. Avant d'affirmer *quelque chose* du moi, il faut affirmer *le moi*, comme objet auquel se rapportent toutes les qualités qu'on lui reconnaît. Affirmer le moi, c'est le considérer en lui-même, sans porter sur lui aucun jugement positif ou négatif, sans lui rien attribuer et sans en rien nier ; affirmer quelque chose du moi, c'est le considérer en rapport avec un autre objet, avec une détermination de son essence, c'est le juger. L'un est une connaissance déterminée, précise, analytique ; l'autre une connaissance indéterminée, qui ne distingue rien dans l'objet. C'est en ce sens que j'ai conscience de mon essence une et entière, de mon unité au-dessus de toute diversité intérieure, ou que je suis en rapport intime avec tout mon être. Celui qui n'aurait pas cette conscience ne pourrait jamais l'acquérir du dehors, puisqu'il s'agit d'un rapport intime dont les deux termes sont le moi, où n'entre, par conséquent, aucun élément étranger.

La conscience de soi se manifeste donc comme conscience du moi lui-même et comme conscience de chacune de ses déterminations. Ces deux manifestations sont entre elles comme le tout est à la partie. L'une est une *intuition sensible*, si l'on entend par là la connaissance de quelque chose de déterminé ; l'autre, une intuition non sensible, une *intuition intellectuelle*. Quand on rejette toute intuition intellectuelle, comme le fait Kant, non-seulement on commet une erreur de fait, mais on se ferme la voie de la psychologie rationnelle et de la métaphysique ; il est

impossible alors de saisir l'âme autrement que comme un ensemble de phénomènes, et Dieu comme la somme des choses sensibles. Toute unité réelle disparaît en nous et hors de nous. Telle est la base du scepticisme de ce grand écrivain. Cette erreur touche à une autre. On a souvent répété que le *sentiment* précède la *pensée*, et qu'à l'origine de toute connaissance précise se trouve un sentiment confus ; si l'on avait dit une pensée confuse, on aurait signalé un fait important et évité bien des fautes ; mais on a pris pour un sentiment la première manifestation de la pensée, la connaissance indéterminée que nous avons appliquée au moi, et l'on a donné seulement le nom de pensée à la connaissance analytique. Il n'y a aucun motif de changer la valeur de ces termes : une connaissance est toujours une connaissance, qu'elle soit vague comme chez l'enfant, ou distincte comme chez le savant.

Le *sentiment* de soi a les mêmes objets que la conscience de soi. L'homme a le sentiment de ses actes, par exemple d'une intention bonne ou mauvaise ; le sentiment de ses propriétés, par exemple de sa dignité, de sa causalité, de sa limitation ; le sentiment de ses rapports avec d'autres êtres et de toutes ses déterminations. Ces sentiments déterminés sont positifs ou négatifs, s'ils font naître la joie ou la peine, et se rapportent soit au corps, soit à l'âme. Mais l'homme a aussi le sentiment de son essence une et entière, avant toute distinction, au-dessus de toute détermination particulière. Il ne sent pas seulement telle ou telle qualité, il se sent lui-même ; il ne saurait sentir une partie du moi sans sentir, en même temps, le moi. Avant d'avoir le sentiment de son existence comme esprit et comme corps, l'enfant a déjà le sentiment de lui-même. Sentir quelque chose du moi, c'est avoir un double sentiment, le sentiment du moi et d'une de ses

déterminations. Le sentiment du moi, comme objet indéterminé, est donc impliqué dans tous nos autres sentiments. Il est dans la vie du cœur ce qu'est la conscience de soi dans la vie de la pensée. C'est un sentiment pur, complet, non sensible, distinct de tous les autres, et destiné non à s'évanouir dans la conscience, mais à se développer avec elle. Celui qui n'aurait pas le sentiment de soi ne pourrait jamais l'acquérir du dehors; celui qui l'a ne peut le perdre.

2. Nous connaissons le sens intime, comme propriété de l'esprit, bien que nous en ignorions la cause. La psychologie expérimentale constate des faits, et un fait peut être certain, sans qu'on en sache le pourquoi.

Nous savons que le sens intime s'applique au moi et à ses propriétés. D'où il suit maintenant qu'il doit aussi se rapporter à lui-même, puisqu'il est une propriété du moi. En effet, le sens intime se manifeste en nous à la seconde puissance, comme *intimité de l'intimité*; il est son propre objet, notre intimité nous est elle-même intime. Et comme l'intimité est à la fois conscience et sentiment, l'intimité à la seconde puissance présentera quatre combinaisons différentes : la conscience de la conscience, la conscience du sentiment, le sentiment de la conscience et le sentiment du sentiment. La conscience et le sentiment à ce degré sont *complets*; au degré inférieur, ils sont *incomplets*, simple conscience et simple sentiment (1).

Il n'est pas difficile de se rendre compte de ces combinai-

(1) F. BOULLIER, *De la conscience en psychologie et en morale*. Paris, 1872. L'auteur ne distingue pas entre conscience et sentiment de soi, mais reconnaît les deux degrés de la conscience, qu'il appelle : conscience simple ou spontanée et conscience double ou réfléchie.

sons nouvelles. Un être peut penser, sans savoir qu'il pense, et peut éprouver des sentiments, sans savoir qu'il en éprouve. Dans ce cas, il a la conscience et le sentiment simples, il n'a pas la conscience complète de soi. Il est encore un être intelligent et affectif, il a des facultés spirituelles; mais il n'en sait rien, il ignore sa propre nature, il n'a pas la *connaissance de soi-même*, la certitude et la science lui sont interdites. De là les expressions « perdre connaissance », « reprendre connaissance », qui désignent exactement les états où l'homme n'a plus conscience de sa propre situation, sans cesser cependant de manifester encore des actes de pensée, et les états où l'esprit se retrouve de nouveau en pleine possession de ses moyens, comme au sortir d'un rêve ou d'un accès de folie. Si le même être n'est pas mieux doué au point de vue du sentiment que de la conscience, il n'aura pas non plus le sentiment complet de soi; il sera privé du sentiment de ses qualités et de ses défauts, par conséquent du sentiment de sa position dans le monde, du sentiment de sa dignité ou de sa faiblesse; la félicité lui sera fermée comme la science.

Le contraire arrivera si l'on suppose, comme c'est le cas pour l'homme, la conscience et le sentiment complets de soi. Le sentiment de la conscience et du sentiment indique que non-seulement l'âme possède des facultés intellectuelles et affectives, mais qu'elle le sent, qu'elle a le sentiment de ses propres qualités, qu'elle peut s'en réjouir ou s'en affliger. Le sentiment de notre valeur comme être intelligent, par exemple, sera doux ou amer, selon le succès de nos efforts. Le sentiment de l'amitié fera naître en nous des sentiments nouveaux, l'espérance ou la crainte, la confiance ou la déception, l'admiration ou le regret, selon le jugement que les circonstances nous amènent à porter

sur un ami. Quand on y pense, on se sent parfois écrasé par le sentiment de sa limitation ou de son impuissance. Nous sentons donc nos propres sentiments, comme nous sentons notre conscience propre. La conscience complète de soi est encore plus manifeste, car c'est la conscience seule qui nous fait connaître la conscience et le sentiment, qui nous permet de les découvrir et d'en exposer la théorie. Celui qui n'aurait pas la conscience de sa conscience et la conscience de son sentiment devrait renoncer à la psychologie, car la connaissance de soi-même est impossible pour lui. L'observation psychologique suppose que l'on pense à sa pensée, que l'on connaisse ses connaissances, que la conscience enfin se porte sur l'âme entière et sur chacune de ses déterminations. Tout homme qui se connaît à un degré quelconque n'a pas seulement la conscience et le sentiment, mais la conscience complète, la conscience de ses propriétés dans la limite de ses observations.

Les faits que nous venons de signaler ont été souvent entrevus, souvent aussi méconnus ou mal déterminés. Quand on distingue entre la simple conscience et la conscience de la conscience et qu'on remarque que celle-ci appartient à l'homme seul parmi les êtres finis, on appelle parfois le domaine de la conscience simple l'*instinct* et le domaine de la conscience complète la *raison*. La raison est, en effet, inséparable de la conscience complète ou de la connaissance de soi-même, mais il ne faut pas confondre le retour intelligent d'un être sur sa propre nature avec une faculté transcendante qui nous met en relation avec l'infini, avec l'idéal, avec le divin. Cette confusion jetterait le désordre dans les notions psychologiques. Par contre, la simple conscience par opposition à la conscience parfaite est une conscience qui n'a pas conscience d'elle-même, qui, sous ce rapport, est inconsciente et ne désigne qu'un état

instinctif de l'âme. C'est pourquoi on la caractérise dans quelques écrits modernes comme la région ténébreuse de l'*inconscience*. Hartmann a scruté cette région avec une grande vigueur, mais il est juste de reconnaître que ce qu'il appelle l'inconscient équivaut à la simple conscience, qui a de tout temps fixé l'attention des penseurs. Nous sommes, au fond, d'accord avec l'école de Schopenhauer sur les applications de la théorie de la conscience. Nous disons, par exemple, que la pensée, le sentiment et la volonté sont tantôt conscients, tantôt inconscients, et par là nous entendons, d'une part, la conscience de la pensée ou la pensée qui se reconnaît elle-même, de l'autre, la pensée aveugle ou irréfléchie, c'est-à-dire l'état complet ou incomplet de la conscience.

Tous les *attributs distinctifs* ou caractéristiques de l'homme se rattachent à la conscience et au sentiment complets que nous avons de nous-mêmes et seraient inexplicables sans ces propriétés. Les principaux attributs de ce genre sont la personnalité, le sentiment moral, la liberté, la responsabilité, la perfectibilité, le langage et toute la vie rationnelle. Nous indiquerons rapidement comment ils supposent la connaissance de soi-même, par conséquent le sens intime à la seconde puissance, indépendamment des autres conditions qu'ils réclament.

D'abord la conscience et le sentiment que l'homme possède de sa propre intimité sont les caractères fondamentaux de la *personnalité*. Il faut distinguer entre la *personne* et l'*individu*. Il y a des individus qui n'ont pas la personnalité, et nous soupçonnons aussi qu'il existe une personnalité infinie et absolue qui n'est pas un individu. L'individu est un être fini, entièrement déterminé sous tous les rapports, qui a des semblables et qui, néanmoins, s'en distingue à tous égards : les animaux sont des indivi-

pus. L'homme est un individu revêtu du caractère de la personnalité, un moi, une individualité personnelle ou une personnalité individuelle. La personne est un être qui n'a pas seulement une vie propre ou originale, mais qui existe aussi pour lui-même, se connaissant, se sentant, sachant ce qu'il est et ce qu'il fait. Un individu peut exister en soi et agir de soi, sans vivre *pour soi*. On dit alors qu'il n'a pas sa fin ou son but en lui-même, qu'il n'est pas chargé de sa destinée, qu'il est une *chose* et qu'il peut être employé comme *moyen* ou comme instrument par d'autres êtres : tels sont les animaux et les esclaves. L'esclavage est la plus révoltante de toutes les institutions, parce qu'il prive un être raisonnable de sa qualité fondamentale. L'existence pour soi, qui constitue la personnalité, résulte de la connaissance de soi-même. Le *moi* n'est que la personne, en tant qu'elle s'affirme; dans les limites du monde, le moi c'est l'homme, c'est l'individu qui se replie sur lui-même et qui reconnaît son existence individuelle. Dans le langage juridique, on appelle personne un être *capable de droits* : le citoyen est une personne physique; certaines associations, comme les communes, en tant qu'elles ont une existence distincte dans l'État, sont des personnes morales. Au point de vue de la moralité, on peut dire dans le même sens qu'une personne est un être *capable de devoirs*. Mais ces définitions ne sont que partielles. Un être qui a la pleine conscience de lui-même et qui possède en même temps les idées du bien et du juste sait aussi ce qu'il doit faire et ce à quoi il peut prétendre pour accomplir sa destinée. Les droits et les devoirs dérivent à la fois de la personnalité et de la raison : de la raison qui nous donne les lois du monde moral, de la personnalité qui nous permet d'y conformer nos actes.

Quelques auteurs, en France, ont considéré la *volonté*

comme l'expression de la personnalité. Il est vrai que cette faculté est fortement empreinte du caractère de notre individualité : tout ce que fait l'esprit est exécuté par la volonté et retombe sur elle, comme l'effet sur sa cause; c'est la volonté surtout qui nous inspire le sentiment de notre causalité dans la vie. Mais la volonté est tantôt *inconsciente* ou aveugle, comme Schopenhauer et Hartmann l'ont reconnu, tantôt *consciente* ou réfléchie : la première est une marque de l'individualité; la seconde, de la personnalité. L'homme a la conscience et le sentiment de sa volonté, comme de ses autres propriétés, mais non à tous les instants ni dans tous les états de la vie; c'est alors la conscience et le sentiment de la volonté, non la volonté même, qui font le moi ou la personnalité. Il ne faut donc pas dire, avec V. Cousin : « La volonté est l'être de la personne, » ni avec Maine de Biran : « La volonté c'est la personnalité et toute la personnalité, le moi lui-même (1). » Car la personnalité, loin de tirer sa valeur de la volonté, lui confère la sienne et la rend libre. La volonté seule, abstraction faite de la conscience, est une activité subjuguée par les influences extérieures. Aussi Maine de Biran supprime-t-il la volonté inconsciente. Il soutient que la volonté manque aux animaux, doués seulement de sensibilité et d'imagination, et que certains états, chez l'homme même, tels que le sommeil, le somnambulisme et la folie, sont caractérisés par l'absence ou l'affaiblissement de la volonté. Cette théorie consiste donc à assimiler la conscience à la volonté, pour conclure ensuite que la volonté est identique à la personne. C'est une

(1) V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Préface de la 1^{re} édition et Introduction aux œuvres posthumes de Maine de Biran. Paris, 1826.

faute contre la physiologie, qui constate l'existence de mouvements volontaires et inconscients, par exemple ceux des membres dans la marche, et une faute contre le psychologie, qui établit que la volonté ne disparaît à aucun âge ni dans aucune situation de l'horizon de l'esprit. On peut fort bien se rendre compte d'une volonté inconsciente, si l'on considère que l'enfant veut et veut énergiquement, avant d'avoir conscience de sa volonté. La confusion de la volonté et de la conscience a produit une autre conséquence. On ne se débarrasse pas impunément d'une faculté : on n'eût pas plutôt renoncé à la volonté inconsciente qu'on songea à la remplacer par une autre puissance. De là la *faculté motrice*, ajoutée par Garnier à la pensée, à la sensibilité et à la volonté (consciente).

La conscience et le sentiment complets de soi, qui expriment la personnalité, déterminent aussi le *sentiment moral* et le discernement moral. En vertu du sens intime, l'homme juge ses propres actes dans leurs rapports avec les principes du bien et du mal, déclarant que les uns sont bons, que les autres sont mauvais, et éprouve alors soit un sentiment de satisfaction et de sérénité, base de la félicité de l'âme, soit un sentiment de regret, de repentir, de remords. Ce qu'on appelle *conscience morale* n'est donc qu'une application du sens intime et suppose la connaissance de soi-même.

Il en est de même de la *liberté*. Le libre arbitre est le pouvoir de l'esprit de se soustraire aux excitations du dehors, de se déterminer lui-même, après délibération, ou d'agir en pleine connaissance de cause. Il exige une volonté éclairée par la conscience. Point de liberté pour celui qui ne sait ce qu'il fait ou qui ne peut apprécier ses propres actes. Avec la liberté s'évanouit la *responsabilité* de l'agent ou l'*imputabilité* des actes, qui en est la conséquence.

La *perfectibilité* de l'esprit dépend du sens intime au même degré que la liberté. Elle est l'indice d'une nature imparfaite qui aspire à la perfection. Elle suppose l'activité qui s'écoule dans le temps, avec les facultés relatives au temps, la mémoire pour le passé et la prévision pour l'avenir ; elle suppose la raison, qui nous donne l'idée de la perfection absolue, et l'imagination, qui en forme un idéal subsistant dans la vie ; elle suppose enfin la réflexion, qui compare la situation présente de l'âme à une situation plus parfaite, et la connaissance de soi-même, qui est impliquée dans ce jugement. Se perfectionner, c'est progresser ou *devenir meilleur*, c'est rapprocher la réalité de l'idéal, ce qui est de ce qui doit être ; la perfectibilité ne convient qu'à des êtres limités et raisonnables, qui sentent le mal et tendent vers le mieux. On a dit que l'animal est parfait et l'homme perfectible. Ces termes n'indiquent pas la différence réelle entre l'homme et l'animal. Les êtres doués de raison et les êtres qui en sont privés ont, les uns et les autres, la perfection relative que comporte leur genre, et celle de l'homme est incomparablement plus grande que celle de l'animal, abstraction faite de sa perfectibilité. Mais il est certain que cette dernière qualité est un des plus précieux avantages qui aient été accordés à l'homme, à tous les hommes, sans exclusion de races. Les inégalités qui existent à cet égard entre les divers membres de la famille humaine ne sont qu'une question de temps et doivent s'effacer un jour, grâce à l'éducation, sans préjudice pour l'originalité. La question est résolue en fait aujourd'hui depuis l'émancipation des nègres. Les hommes peuvent acquérir un égal degré de culture dans les sciences, dans les arts, dans l'industrie, sans faire le sacrifice de leurs dispositions individuelles. La perfectibilité annonce l'égalité, mais non l'uniformité.

La première condition de notre perfectibilité, c'est la conservation de nos connaissances et la jouissance de tous les résultats acquis par notre développement antérieur; ces résultats nous sont transmis par la *mémoire*, extension du sens intime dans le passé. Sans le souvenir, nous n'aurions pas atteint le degré de culture auquel nous sommes parvenus. Mais cela ne suffit pas; nous pouvons nous perfectionner encore en avançant vers l'*idéal*. Sans la raison, qui nous montre le but suprême de nos efforts, nous ne pourrions nous dégager de nos imperfections actuelles ni, par conséquent, continuer à progresser dans la vie. Mais ce n'est pas tout. L'*idéal* n'a de vertu que par la comparaison qu'on en fait avec la réalité. La raison même ne nous serait d'aucun secours si la conscience et le sentiment ne nous permettaient pas d'appliquer à nous-mêmes l'idée du parfait. Sans la connaissance de nous-mêmes, nous ne verrions pas notre situation présente et ne concevriions pas le projet de la réformer ou de la rendre meilleure. C'est le développement du sens intime qui marque la différence entre une marche aveugle et chancelante et un progrès sûr et régulier, dans la vie des hommes et des peuples.

De la même source procède toute la *vie rationnelle* de l'homme, comme vie de l'intelligence, du sentiment et de la volonté, basée sur les idées absolues de la raison. L'esprit humain a une activité intellectuelle qui se réalise dans la science, d'après l'idée du *vrai*, une activité esthétique qui se réalise dans l'art, d'après l'idée du *beau*, une activité morale et sociale qui se fonde sur des idées du *bien* et du *juste*, une activité religieuse qui se développe selon l'idée de *Dieu*. Ces divers domaines de la vie des êtres raisonnables sont soumis à la loi de la perfectibilité, mais n'ont jamais manqué à aucune époque connue de l'histoire. Les sauvages mêmes en offrent quelques traces, sinon dans leurs rela-

tions de tribus à tribus, du moins à l'intérieur de la famille et de la peuplade. Or, toutes ces manifestations de la vie supérieure de l'esprit supposent la connaissance de soi-même, car elles consistent essentiellement dans l'application à nos propres actes d'un élément idéal ou supra-sensible donné par la raison.

La vie intellectuelle serait impossible pour nous si nous n'avions pas la connaissance de nos pensées et la notion de la vérité; la vie artistique, sans la connaissance de nos œuvres et de l'idée du beau; la vie morale, sans la connaissance de nos actes et de l'idée du bien; la vie sociale, sans la connaissance de nos relations avec nos semblables et de l'idée du droit; la vie religieuse, sans la connaissance de soi-même et de Dieu. Dans toutes les manifestations de la vie rationnelle, nous ne faisons que développer notre activité temporelle, sous l'inspiration d'un principe éternel; l'un et l'autre sont présents à notre conscience, puisque nous les comparons entre eux et jugeons notre activité d'après le principe qui la domine. Point de science pour celui qui ne connaît pas ses connaissances et ne sait pas se demander si elles sont vraies ou fausses. Point d'art pour celui qui ne connaît pas ses œuvres et ne sait pas voir si elles sont belles ou laides. Point de moralité ni de sociabilité pour celui qui ne reconnaît point ses actes comme bons ou mauvais, justes ou injustes. Point de religion pour celui qui ignore si ses aspirations sont dignes d'être accueillies par Dieu. Ces deux éléments, l'un subjectif, l'autre objectif, qui sont impliqués dans la vie rationnelle et qui émanent de la conscience et de la raison, sont aussi nécessaires l'un que l'autre. La raison donne la loi, mais la loi ne suffit pas dans un monde où l'obéissance est laissée à notre libre arbitre. La raison nous inspire, mais ne dicte pas nos actes.

C'est à nous à comprendre les principes rationnels et à nous y conformer. La raison ne nous éclaire que dans la mesure de notre culture intime, c'est-à-dire de nos lumières et de nos méditations.

La vie sociale a pour organe la *parole*. On a pu croire un moment, en se plaçant au point de vue du sensualisme, que l'homme ne naissait à la vie intellectuelle et morale que par l'action de ses semblables sur ses organes, au moyen du langage transmis par la tradition. Une plus saine appréciation de la vie de l'esprit a fait justice de ce paradoxe de l'école traditionaliste de Bonald. Ce n'est pas la voix qui introduit en nous les idées du vrai, du beau, du juste, de Dieu ; car la voix n'est qu'un *son*, un phénomène sensible, qui n'a rien de commun avec un principe absolu, aussi longtemps que nous n'avons pas en nous les pensées qui correspondent aux sons et qui en font des *mots*, en leur donnant une signification. Entendre et comprendre ne sont pas la même chose. L'animal peut entendre comme nous, mais il ne comprend pas. L'enfant entend avant de comprendre et ne comprend qu'à mesure que sa vie spirituelle s'étend. L'homme reçoit beaucoup de ses semblables, parce que le langage public, œuvre des générations successives dans le cours des siècles, est plus abondant que la vie individuelle ; les mots peuvent nous inviter à chercher les choses, mais ne les font pas connaître ; on ne les accueille, on ne les emploie que sous la condition de saisir ce qu'ils expriment. Pour entrer en communication avec ses semblables au moyen du langage oral ou écrit, il faut avoir conscience de ses propres actes et des termes qui les traduisent au dehors. Celui qui ne se comprend pas ne saurait comprendre les autres. La possibilité du langage est donc fondée sur la connaissance de soi-même et sur la notion

du *signe*. Le signe est un élément rationnel qui ne provient ni de la vue, ni de l'ouïe, puisqu'il indique un rapport entre l'externe et l'interne, entre le visible et l'invisible. Ce n'est que par l'idée du signe qu'on peut attacher une signification aux sons et aux lettres et rendre sensible aux autres ce qu'on pense, ce qu'on éprouve, ce qu'on veut. Mais cet élément rationnel, encore une fois, ne suffit pas au langage : nous devons nous-mêmes en faire l'application à nos propres actes et, par conséquent, avoir présents à l'esprit les deux termes de ce rapport. L'association entre la pensée et le mot n'est pas donnée par la nature, car elle varie de peuple à peuple : chacun l'adopte et se l'approprie selon ses besoins et sa culture. La parole, dit-on, est le symbole de la raison : soit, mais la raison n'a d'empire sur nous qu'en proportion du développement du sens intime. Aussi la parole s'efface-t-elle ou se trouble-t-elle dans les états où l'homme perd la pleine conscience de lui-même.

Tous les attributs caractéristiques de l'homme sont donc étroitement liés à la conscience et au sentiment qu'il a de sa propre intimité et présupposent la connaissance de soi-même.

3. Il se peut qu'il existe des êtres qui possèdent le *sens intime* sans en avoir *conscience*, c'est-à-dire qui pensent et sentent à quelque degré sans pouvoir analyser leurs connaissances et leurs sentiments : tels semblent être les *animaux*. Comment le savoir ? L'observation directe ou psychologique fait défaut ; les animaux devraient la faire et nous la communiquer. Nous sommes donc réduits à l'observation externe ; nous devons examiner nous-mêmes si l'activité de ces êtres présente les mêmes caractères que la nôtre, c'est-à-dire si l'on peut constater en eux les conséquences qui résultent pour nous de la conscience et du

sentiment que nous avons de notre intimité. Si les animaux ont tous les attributs qui dépendent de la connaissance de soi-même, ils ont le sens intime au même degré que nous ; s'ils ne les ont pas, ils n'ont pas non plus la conscience ni le sentiment de leurs propres qualités ; mais ils peuvent avoir encore le sens intime à l'état le plus simple, comme série de phénomènes animiques ou spirituels. L'examen de cette question servira de contre-épreuve à l'étude de l'esprit humain, en mettant mieux en évidence les rapports qui existent entre la connaissance de soi-même et les propriétés distinctives de l'homme.

Pour refuser une âme aux bêtes, il faut s'appuyer sur des principes philosophiques qui vont au delà de l'expérience ou s'effrayer des conséquences théologiques que l'on pourrait déduire de la thèse contraire. Descartes affirmait que chaque substance a un seul attribut, qui constitue son essence, qu'il n'existe que deux ordres de substances dans le monde, les esprits et les corps, que les uns sont des choses pensantes, et les autres des choses étendues, que tout ce qui ne se rapporte pas à la pensée se rattache à l'étendue, et que la pensée c'est la conscience complète de soi, c'est la pensée de la pensée, telle qu'elle existe chez l'homme. De ces considérations, il concluait logiquement que les animaux n'ont point d'âme, que ce sont de simples *machines*, semblables à des horloges, mises en mouvement par les « esprits vitaux » qui s'échauffent dans le cœur et circulent dans les nerfs. Si la conséquence est fautive, c'est que les prémisses étaient mal assurées. En effet, l'observation constate que la pensée se manifeste à divers degrés, qu'elle est tantôt réfléchie, tantôt inconsciente, et qu'on peut penser sans savoir qu'on pense. Rien ne s'oppose, dès lors, à ce qu'il existe des âmes différentes de l'âme humaine. Les substances immatérielles ont des qua-

lités distinctives aussi bien que les substances matérielles. Pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs sortes d'âmes, des âmes soumises à la raison et des âmes soumises à l'instinct, puisqu'il y a diverses espèces de corps organisés ? Mais si les animaux ont une âme, dit-on, leur âme est *immortelle* comme la nôtre, car l'immortalité résulte de la nature même de la substance spirituelle. Il faut examiner la question en elle-même, sans se préoccuper des corollaires. L'observation, du reste, est muette sur ce point. Il est possible que l'immortalité de l'âme soit fondée sur des arguments moraux qui ne s'appliquent pas aux bêtes. Il est possible aussi qu'il y ait une vie future pour tous les êtres animés, comme le pensait Leibnitz, mais que la distance qui existe entre eux sur la terre se maintienne après la mort. Il n'y a rien là qui doive arrêter un esprit libre de préjugés. Mais si les bêtes ont une âme, disent encore quelques théologiens, on ne s'explique pas leurs souffrances, puisqu'elles n'ont pris aucune part au péché originel, qui a introduit le mal dans le monde. A cette objection, nous n'avons qu'une réponse à faire, c'est que la souffrance est un fait et qu'elle est le propre d'une âme. Ce n'est pas aux faits à se conformer aux dogmes, mais aux dogmes à se conformer aux faits.

La physiologie a renversé l'hypothèse de « l'animal-machine » ou de l'automatisme et restitué des facultés mentales aux animaux. Un mécanisme est autre chose qu'un organisme. Dans une machine, les pièces n'ont entre elles que des rapports simples, indispensables à la transmission des mouvements, tandis que, dans un corps organisé, tout est en rapport avec tout, chaque pièce est à la fois but et moyen pour toutes les autres. La psychologie expérimentale arrive au même résultat et reconnaît aux animaux une âme douée de propriétés analogues à celles

de l'homme, quoique d'un ordre différent et d'un rang inférieur.

Les animaux supérieurs ont un système nerveux, un système musculaire, un système osseux comme nous, et sont comme nous en rapport avec le monde extérieur. Un sens est parfois plus délicat dans une espèce d'oiseaux ou de mammifères que dans l'espèce humaine, mais il embrasse moins de nuances, et l'organisation sensorielle n'est nulle part aussi complète dans son ensemble, aussi bien équilibrée dans ses diverses parties que chez l'homme. Au moyen des sens, les animaux perçoivent les objets et les reconnaissent; au moyen des nerfs, ils sont affectés par les corps d'une manière agréable ou douloureuse; au moyen des os, des muscles et des nerfs, ils exécutent des mouvements volontaires. Si la perception et la connaissance sont des actes de *pensée*, si le plaisir et la peine sont des actes de *sentiment*, il est impossible de contester que l'animal sent et pense; et si la pensée, le sentiment et la volonté sont des facultés spirituelles et non des fonctions corporelles, il est impossible de nier l'âme des bêtes. Nous ne saisissons pas directement les facultés, il est vrai, mais seulement leurs manifestations visibles, et nous concluons de l'effet à la cause; mais nous procédons de la même façon à l'égard de nos semblables, dans les états où ils ne se rendent pas compte de leurs propres actes; l'observation a donc la même valeur et mérite la même confiance dans les deux cas.

Les animaux ont, comme nous, des facultés, des forces, des tendances. Leur faculté de *penser* se manifeste par l'attention et la perception, qui leur permettent de distinguer les objets de leur goût, de se diriger et de s'orienter dans le monde extérieur, par l'imagination qui se remarque dans leurs rêves et dans leurs frayeurs sans cause

réelle, par la mémoire ou l'association des idées qui préside à l'éducation qu'on leur donne, par la prévision enfin qui détermine leurs actes en vue de leurs transformations. La faculté de *sentir* se manifeste par le plaisir et la peine pour le présent, par l'espérance et la crainte pour l'avenir, par la reconnaissance et la vengeance pour le passé. La faculté de *vouloir* se manifeste par des mouvements, des dispositions et des projets poursuivis parfois avec patience ou opiniâtreté, quand la brute guette sa proie. Toutes ces facultés se réalisent dans la vie par une suite d'actes avec plus ou moins d'énergie. Les tendances de la bête ne sont pas moins évidentes. Elles se manifestent par des besoins, des appétits, des répugnances, des instincts. L'*instinct* est la propriété la plus haute de l'animal; on l'a appelé l'analogue de la raison, parce qu'il fait exécuter sans réflexion des œuvres et des constructions qui sont une application des lois rationnelles de la mécanique, de la statique, de la géométrie, et que l'homme même ne pourrait faire avec une égale perfection. C'est une tendance innée qui porte l'animal à accomplir une série d'actes déterminés par sa nature ou son espèce.

L'instinct dans l'ensemble des êtres est en raison inverse de l'*intelligence* ou de l'activité réfléchie de l'âme. Il croît à mesure que l'intelligence décroît d'une classe à l'autre, sans en excepter l'homme. Les insectes n'ont guère que l'instinct; les vertébrés ont, à la fois, l'instinct et l'intelligence; chez l'homme, l'instinct domine dans les premiers mois et s'efface à mesure que la conscience propre s'éveille. M. Flourens a très-bien marqué cette opposition. Dans l'instinct, dit-il, tout est aveugle, nécessaire, invariable; dans l'intelligence, tout est électif, conditionnel et modifiable. Le castor qui se bâtit une cabane, l'oiseau qui

se construit un nid n'agissent que par instinct ; le chien, le cheval qui apprennent la signification de plusieurs mots et qui nous obéissent, font acte d'intelligence. Tout dans l'instinct est inné et fatal : le castor bâtit sans l'avoir appris, maîtrisé par une force irrésistible. Tout dans l'intelligence est acquis par l'expérience et par l'éducation, tout y est volontaire : le chien n'obéit que parce qu'il l'a appris et qu'il le veut. Enfin, tout dans l'instinct est particulier : le castor ne sait employer son industrie qu'à bâtir sa cabane, l'araignée à tisser sa toile, l'abeille à faire ses rayons ; dans l'intelligence, tout est général, au contraire, car cette flexibilité d'attention et de conception que le chien met à obéir pourrait être employée à tout autre chose (1).

Les animaux supérieurs ont donc des facultés mentales : ils pensent, ils imaginent, ils se souviennent, ils prévoient. Il n'y a rien de semblable dans la matière. Dès lors n'exécutent-ils pas aussi les *opérations* de la pensée ? La plupart des auteurs l'admettent ; les matérialistes modernes insistent même sur ce point, dans le but avoué de rapprocher l'animal de l'homme et d'effacer toute différence qualitative entre les deux règnes. Sans adopter le motif, nous nous rangeons à leur avis, pourvu qu'on entende par *notion* la perception d'un objet, sensible ou non, par *jugement* la perception d'un rapport ou le résultat d'une comparaison entre deux choses, par exemple entre deux corps ou deux personnes, et par *raisonnement* la perception

(1) FLOURENS, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. Paris, 1841. — E. MENAULT, *l'Intelligence des animaux*. Paris, 1868. — J. TISSOT, *Psychologie comparée : de l'Intelligence et de l'instinct dans l'homme et dans l'animal*. Paris, 1878.

de plusieurs rapports liés entre eux d'une manière quelconque. La preuve que les animaux jugent, c'est qu'ils commettent des méprises : ils s'égarent, ils se trompent, ils prennent une chose pour une autre. Qui peut juger peut raisonner. C'est raisonner déjà que de saisir la coexistence ou la succession de deux rapports, par exemple du rapport d'un geste à un coup et d'un coup à une souffrance. Quand le chat hésite entre l'impression qu'il a conservée d'un châtimeut passé et l'excitation d'un plaisir présent, il raisonne, car il compare la sensation provenant d'un objet à la sensation résultant d'un autre et trouve que l'une est plus vive que l'autre. La vue d'un bâton en place n'inspire aucune crainte au chien ; le bâton dans la main de son maître ne l'effraye pas encore à la promenade ; mais le bâton levé joint à une menace lui annonce une correction prochaine : il y a là une foule d'associations d'idées entre le bâton, la main, la menace, le coup, la douleur ; c'est plus qu'il n'en faut pour un raisonnement. Le raisonnement est fréquent dans les pièges que les animaux se tendent les uns aux autres et dans l'adresse ou la prudence avec laquelle ils se tirent souvent d'une position difficile ou satisfont leur vengeance (1).

Mais il importe de remarquer que la pensée et les autres facultés de l'animal ne s'exercent que dans les limites de la *sensibilité* et sous l'empire de l'*instinct*. L'activité mentale des bêtes subit une double restriction qui la distingue qualitativement de celle des êtres raisonnables. Aucune observation ne permet d'affirmer qu'elles aient des pensées et des sentiments qui se rap-

(1) J. MULLER, *Manuel de physiologie*, liv. VI, sect. 1^{re}, chap. 1^{er}. — BÉRARD, *Cours de physiologie*, 17^e leçon. Paris, 1848.

portent à quelque chose d'éternel, d'infini ou d'absolu, objet de la raison. Elles vivent dans le monde physique et ne s'élèvent pas au delà, jusqu'aux choses métaphysiques(1). Elles ont des notions sensibles, mais non des notions abstraites ou générales, que nous exprimons par des noms communs. La faculté d'abstraction leur manque comme la raison. Elles ont la prudence et la prévoyance, souvent à un haut degré, mais seulement dans le cercle des choses qui conviennent à leur nature sensible et spéciale. Elles ont des sentiments individuels, mais non les sentiments supérieurs qui naissent des rapports de l'esprit avec l'univers ou avec Dieu. Quoi qu'en dise la phrénologie, les sentiments de l'idéal et de la vénération leur font défaut, aussi bien que les sentiments de l'honneur, de la pudeur ou de la pitié. Leur volonté est guidée par les mobiles sensibles de la jouissance ou de la souffrance, par la recherche des biens qui répondent à leur instinct, mais non par des motifs désintéressés puisés dans la considération de l'ordre moral. L'animal a donc, comme l'enfant, la culture de la sensibilité, et, comme l'enfant, il rapporte tout à soi; mais là s'arrête sa destinée : l'animal ne remonte pas au-dessus des sens et ne se rapporte pas lui-même à l'ensemble des choses. Il ne comprend pas sa place dans la création, parce qu'il ignore sa propre nature. C'est pourquoi ses actes, quoique intimes, restent aveugles, irréfléchis. Tandis que l'homme respecte l'ordre par la raison, l'animal est maintenu dans l'ordre par l'instinct. La proposition de saint Augustin trouve ici son application : *Aliud est tenere ordinem, aliud ordine teneri.*

Les animaux ont donc le sens intime au premier degré : l'instinct déjà est une preuve d'intimité; mais ils ne l'ont

(1) FLOURENS, *Psychologie comparée*. 2^e édition. Paris, 1865.

pas à la seconde puissance comme nous. Ils pensent et perçoivent, mais n'analysent pas leur pensée et leurs perceptions. Ce qui le prouve, c'est qu'ils sont privés des attributs caractéristiques de l'homme, qui supposent la connaissance de soi-même.

Le *sentiment moral* d'abord est absent chez eux. On l'a dit souvent : le carnassier tue et dort, l'homme tue et veille. Les bêtes peuvent nous rendre service ou nous faire tort; elles n'en éprouvent ni satisfaction ni remords. Le criminel est inquiet, agité et se trahit quand on l'observe, parce qu'il sait qu'il a violé ses devoirs; l'animal est en paix après une scène de carnage, parce qu'il a obéi à son instinct. Le devoir chez nous implique le discernement ou la conscience de nos actes; l'instinct marque le contraire et repousse toute idée de devoir. L'animal ne juge donc pas ses propres actes et ne les sent pas; il agit en aveugle, sans savoir ce qu'il fait; il ignore sa nature et sa destinée : *Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.*

Avec la connaissance de soi-même s'évanouit le *moi* ou la *personne*. L'animal, en effet, n'est pas une personne, mais une chose, il n'est pas un sujet, mais un objet de droit; il ne vit pas pour lui-même dans son intimité, avec la conscience et le sentiment de sa valeur, mais se confond avec le monde extérieur. Les bêtes, sans doute, connaissent la nature, dans certaines limites, mais elles ne la connaissent pas comme nous, parce qu'elles ne peuvent pas la mettre en opposition avec un moi, avec un sujet. Leur organisation est bornée comme la nôtre; le monde physique leur est commun avec nous; mais elles ne sauraient le saisir comme une réalité extérieure par un jugement d'objectivité, parce qu'elles n'ont pas conscience de leur âme ni de ses bornes.

La personnalité emporte à son tour la *liberté* et la

responsabilité. Un être qui ne sait pas se détacher de l'extérieur et se replier sur soi reste soumis à toutes les influences du dehors. Sa volonté peut balancer entre un plaisir présent et une peine future, mais elle n'a pas la force ni le moyen de s'élever au-dessus de toute considération sensible. La décision est déterminée, en ce cas, par le motif le plus puissant, eu égard à l'instinct, au caractère, à l'éducation, à toutes les circonstances du moment. C'est là encore une image de la liberté, considérée comme spontanéité volontaire, mais ce n'est pas le libre arbitre, le choix délibéré entre le bien et le mal dans le conflit du devoir et de la passion. L'animal n'est donc pas responsable de ses actes. Les corrections qu'on lui inflige ne sont pas des châtimens, mais des leçons.

La *perfectibilité* se mesure d'après la liberté. L'éducation que reçoivent les animaux domestiques n'améliore pas leur condition et leur profite moins qu'à nous. Nous dressons les animaux pour notre usage. Cette éducation est l'œuvre de l'homme seul, et aucun animal ne s'est jamais avisé de la transmettre à ses descendants. Elle est toute individuelle et incomprise, elle repose uniquement sur la mécanique de l'association des perceptions. Malgré leur contact avec l'homme, les brutes ne connaissent pas l'usage du feu, ni la préparation des aliments, ni la fabrication des instruments les plus simples; elles n'ont aucun métier; il n'y a dans leur histoire ni mode, ni invention, ni progrès, ni tentative d'insurrection contre la domination souvent violente de leur maître (1). L'instinct les conduit plus sûrement que l'expérience: les plus jeunes en savent

(1) J.-C. HOUZEAU, *Etudes sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*. Mons, 1872.

presque autant que les plus vieux, même dans les espèces les plus intelligentes. On ne cite dans leurs mœurs que des innovations superficielles qui sont amenées par les circonstances, qui s'expliquent par leurs facultés mentales et ne laissent aucune trace après elles. Dominés par une puissance aveugle et immuable, les animaux offrent plutôt le type de l'immobilisme que de la perfectibilité.

La *vie rationnelle* enfin leur est interdite. L'instinct leur tient lieu de raison. Nous ne voyons chez eux aucun germe de sciences, d'arts, de vertu, de législation ni de culte. La sensation fait toute leur science; la routine, leur art; la jouissance, leur moralité; la force, leur droit; la matière, leur Dieu; si l'on voulait former l'idéal du sensualiste, on ne pourrait choisir de plus complet modèle que l'animal. L'homme qui parviendrait à renfermer toute son activité dans le cercle de la sensibilité ne se distinguerait plus de la bête. Peut-être les animaux font-ils des provisions, mais à coup sûr ils ne font pas de collections: ils ne connaissent aucun procédé méthodique, ils perçoivent sans observer. Sans doute, ils ont des rapports entre eux: plusieurs espèces sont sociables au premier degré; mais, entre cette sociabilité et celle de l'homme, il y a la même différence qu'entre un troupeau et un État. Qu'est-ce qu'une société sans pouvoirs, sans organes, sans administration, une société où la justice est remplacée par l'empire du plus fort?

Le langage présente le même contraste. On ne peut contester que les espèces les plus remarquables aient un certain langage pour l'expression de leurs sentiments. Mais ce langage purement instinctif ne se compose que d'un nombre très-restreint de sons et prouve la pauvreté de la vie interne des brutes. Un langage artificiel, comme la parole, fruit de la conscience et de la raison, se prête à toutes les évolutions de l'intelligence et se développe avec

la société : le langage naturel des animaux est immuable comme leur instinct. Jamais on n'a observé qu'ils aient songé à varier leurs cris ou leur chant au moyen d'une convention. Leur voix est à la parole articulée comme l'instinct est à la raison, comme la bête est à l'homme. Certains oiseaux parviennent à répéter quelques sons de la voix humaine, mais ils ne peuvent attacher aucune signification aux noms communs, parce qu'ils n'ont pas d'idées abstraites et qu'ils sont privés de l'idée rationnelle du signe, aussi bien que des idées du vrai, du juste ou de Dieu.

Telle est la situation des bêtes. Elle offre une opposition complète avec la nôtre au point de vue du sens intime, et cette opposition se reproduit ensuite dans toutes les manifestations de la vie. Il ne semble pas, dès lors, qu'il y ait aucune transition de l'animal à l'homme. Le singe n'a, sous ce rapport, aucune supériorité sur les autres espèces. De l'âme qui s'ignore à l'esprit qui se connaît, de la vie des sens à la vie de la raison, quelque minime qu'elle soit, la distance est incommensurable, et nous ne concevons aucune possibilité de la combler, puisque la brute n'est pas perfectible. La nature ne fait pas de sauts, dit-on ; l'échelle des êtres est continue. Sans doute, mais toute loi à son domaine et ses limites, sinon tout se confondrait, toute diversité disparaîtrait, le fini se changerait en infini et le monde deviendrait Dieu. Il faut bien admettre qu'il y a des êtres qui ont une âme et d'autres qui n'en ont pas, des êtres qui ont un cerveau et des vertèbres et d'autres qui en sont privés. Entre ces extrêmes, on peut imaginer une série infinie d'intermédiaires ; seulement la nature ne les a pas produits et nous ne devons pas prendre nos fantaisies pour la réalité. Si tout est continu, tout aussi est limité et déterminé dans le monde.

4. L'homme a la conscience et le sentiment complets de lui-même. Mais possède-t-il cette propriété d'une manière *permanente* ou continue dans la vie ? La pensée réfléchie, la pensée de la pensée, persiste-t-elle dans tous les états de la nature humaine, à tous les âges et à tous les degrés de culture ? Il est impossible de l'affirmer si l'on consulte l'observation. Dans certaines situations, telles que la préoccupation et la méditation, le rêve et la folie, et sous l'empire de certaines émotions violentes, telles que la terreur et la fureur, nous cessons d'agir en connaissance de cause ou de réfléchir à nos propres actes. Celui qui est absorbé par un travail intellectuel ou par le souci des affaires s'oublie lui-même ; captivé par l'objet de sa pensée, il perd de vue ce qui l'entoure, saisit à peine les questions qu'on lui adresse et n'y répond qu'avec distraction ; son imagination est absente, mais il la ramène quand il veut. Celui qui rêve s'observe moins encore, il n'est plus maître de ses facultés, sa pensée flotte au hasard, entraînée par les associations d'idées les plus bizarres. Celui qui est aliéné perd tout pouvoir sur lui-même, pendant la veille comme dans le sommeil, son rêve n'a plus de fin : aussi les attributs caractéristiques de l'homme, la liberté, le sentiment moral, la perfectibilité, la parole même, disparaissent-ils à mesure que la folie devient plus complète. Des émotions très-vives ont parfois le même effet d'une manière passagère et sont, en réalité, des aliénations momentanées. L'esprit troublé par la colère ou frappé par la crainte ne sait plus ce qu'il fait. L'empire sur soi se retire avec la conscience de soi.

Celui qui ne se connaît pas peut bien encore agir, percevoir, imaginer, sentir, vouloir, mais il ne peut plus constater lui-même l'action de ses facultés, ni, par conséquent, affirmer qu'il possède le sens intime ; car il n'est

plus en état d'observation propre. Comment savoir alors si l'esprit conserve au moins la conscience et le sentiment à l'état instinctif ou aveugle, quand il n'a plus la claire conscience de son intimité? C'est par l'observation externe ou indirecte, dirigée sur les manifestations visibles de l'esprit et fondée sur l'analogie. De la similitude des effets nous concluons à la similitude des causes. Or l'observation constate que nos semblables pensent, s'émouvent et veulent encore quand ils perdent la connaissance de leurs propres actes. L'intimité même paraît donc être un fait permanent dans la vie; lorsque la pensée et le sentiment ne sont plus réfléchis, ils existent encore comme sentiment et comme pensée spontanés: dès lors, l'*activité* de l'âme est *continue*; si elle ne se replie par sur elle-même à l'intérieur, elle se déploie au dehors. Le sens intime, comme simple pensée et simple sentiment, serait donc une propriété inséparable de l'esprit, une propriété qui ne naît pas et ne meurt pas en nous, qui est indépendante des accidents de la sensibilité. Ce point important renverse les prétentions de toutes les doctrines extérioristes qui placent au dehors l'origine de notre activité spirituelle.

N'exagérons rien cependant, en quittant arbitrairement les limites de l'observation. La continuité de la pensée, du sentiment et de la volonté ne résulte pas de l'observation pure, parce qu'il nous est impossible de suivre avec attention toute la série des actes de l'âme, dans tous les états, pendant le sommeil et la veille; nous ne saurions épier notre pensée ni la pensée d'autrui d'une manière constante et sans interruption dans tout le cours de la vie. La continuité de l'activité doit donc s'appuyer sur d'autres arguments que ceux qu'on tire de l'expérience. Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que l'observation ne présente rien qui soit contraire à la permanence du sens

intime, rien qui la rende impossible ou qui affaiblisse les principes rationnels sur lesquels elle se fonde. Il n'existe, en effet, aucune situation périodique, aucun état normal ou morbide, aucun degré de culture dans lequel l'intimité soit interrompue d'une manière certaine. Si nous ne pouvons pas observer tous les actes de l'âme, nous pouvons du moins établir qu'il y a des actes de pensée, de sentiment et de volonté dans toutes les phases du développement de l'esprit.

Le sens intime d'abord est indépendant de la *sexualité*. Il se peut que la conscience propre soit plus nette chez l'homme, et le sentiment de soi plus profond et plus délicat chez la femme; mais l'un et l'autre appartiennent aux deux sexes. Si la femme l'emporte sur l'homme par les qualités du cœur, elle n'en a pas moins la conscience d'elle-même; si l'homme, à son tour, l'emporte sur la femme par les qualités de l'intelligence, il n'en a pas moins le sentiment de sa nature et de ses propriétés. Tous deux sont membres de l'humanité et possèdent tous les attributs caractéristiques de l'espèce humaine; mais ils manifestent l'humanité sous deux aspects opposés. La sexualité exprime, en effet, une division intérieure, un dédoublement de l'espèce, qui se partage entre deux individualités distinctes. Mais l'espèce est au-dessus de cette antithèse et contient les deux sexes. Telle est la base de l'*égalité* de l'homme et de la femme. Le sens intime et le langage proclament cette unité supérieure de l'humanité au-dessus de la dualité des sexes. En effet, la conscience et le sentiment ont pour objet soit le moi lui-même, soit une de ses déterminations. Le sexe est une détermination du moi ou de la personne; le moi lui-même, considéré dans son essence une et indivise, n'est déterminé sous aucun rapport; de sorte que la distinction des sexes

n'existe pas encore à son égard : le moi indéterminé est sans sexe. C'est pourquoi la conscience et le sentiment de soi sont antérieurs à la conscience et au sentiment de la sexualité. L'enfant se reconnaît et s'affirme lui-même avant de comprendre la dualité sexuelle. Aussi la plupart des langues anciennes et modernes ont-elles trois termes (*homo, vir, mulier*) pour désigner l'homme comme tel et l'homme au point de vue des sexes ; la langue française n'en a que deux.

L'intimité subsiste ensuite à tous les degrés de *culture* ; elle est indépendante de l'éducation, du moins quant à son existence. Que l'éducation se fasse sous l'influence prépondérante des choses sensibles ou sous l'inspiration des lois de la raison, l'esprit doit agir spontanément pour être en état de la recevoir. Le monde extérieur exerce sans doute une action puissante sur notre développement ; il éveille, il excite, il provoque l'attention, mais il ne la produit pas. Pour reconnaître la nature, il faut déjà penser ; les sens sont des instruments au service de l'esprit ; les sensations passent inaperçues si la pensée n'est pas présente. L'action sociale est plus étendue que celle de la nature ; c'est dans la société que l'homme trouve les conditions fondamentales de sa vie rationnelle ; les institutions civiles, politiques, religieuses n'ont pas d'autre mission que de favoriser l'accomplissement de la destinée humaine. Grâce à l'enseignement de nos semblables, à la jouissance du droit et au spectacle des merveilles des arts et de l'industrie, les générations nouvelles s'élèvent rapidement à la hauteur des générations écoulées et les dépassent ensuite. La famille où l'on vit, le milieu social où l'on se forme et les exemples qu'on a sous les yeux exercent donc une impression profonde sur l'esprit. C'est pourquoi les mal-

heureux qui végètent dans l'isolement et les peuples qui perdent la trace de l'humanité s'arrêtent, se dégradent et tombent dans la sauvagerie.

Cependant la société comme la nature n'est que la *condition*, non la *cause* de notre énergie. Nos semblables déjà cultivés nous servent de guides, mais ne remplacent pas notre action spontanée. Il ne faut pas croire que tout se réduise à la réceptivité, dans la culture de l'âme ; la spontanéité y prend une large part, et les influences extérieures ne peuvent rien sans elle. Ce qui le prouve, c'est qu'on n'est jamais parvenu à faire entrer une idée rationnelle dans l'âme des bêtes qui vivent avec l'homme. L'action de l'instituteur dépend autant de l'intelligence des enfants que de sa capacité personnelle. Il doit prendre leur heure et non choisir la sienne, et cette heure varie d'un sujet à l'autre selon les dispositions individuelles. Essayez de devancer l'âge et les forces intellectuelles de l'enfant, vous ne réussirez qu'à l'abrutir ; car la parole est un vain bruit si elle n'est pas comprise, et ne peut être comprise que par celui qui sait déjà les objets qu'elle exprime. L'action sociale, pour être efficace, suppose donc l'entendement dans celui qui la reçoit ; elle exige, en outre, la connaissance préalable des signes qui servent au commerce intellectuel (1).

L'éducation fait l'homme, dit-on. Cela est vrai en un sens : l'éducation étend, élève, mûrit la pensée, mais elle ne la crée pas. Son rôle n'est pas de donner l'existence à l'âme, mais de lui fournir les voies et moyens nécessaires à son développement. L'éducation est comme la culture, qui

(1) DE DECKER, S. J., *Cours élémentaire de philosophie*, t. III, 5^e et 6^e leçons. Namur, 1850.

favorise dans les plantes la manifestation de leurs propriétés, mais ne leur donne aucune propriété nouvelle. Le germe reste inerte ou s'atrophie en dehors des conditions qui conviennent à sa nature; mais, ces conditions réalisées, il produit tout ce qu'il est destiné à produire, ni plus ni moins. La plante et l'animal atteignent spontanément leur fin dans le milieu approprié à leur espèce, et l'on voudrait faire abstraction de la spontanéité de l'homme!

Une occasion remarquable s'est présentée pour éprouver les effets réels de l'éducation, depuis que l'attention publique s'est portée sur les malheureux qui vivent isolés au sein de la société faute d'avoir la parole et qui, en conséquence, ne doivent qu'à eux-mêmes les connaissances qu'ils possèdent. Afin de rehausser l'influence de la parole, de la société, de la tradition et d'établir à la fois l'impuissance radicale de la raison, abandonnée à elle-même, et la nécessité d'une assistance divine à l'origine de l'humanité sur la terre, de Bonald et d'autres se sont efforcés de démontrer que les *sourds-muets* n'ont aucune ombre de vie rationnelle avant d'être initiés à nos langues par l'enseignement. L'entreprise a échoué. Un grand esprit compétent et désintéressé dans la question a réduit à néant les arguments des partisans de la révélation primitive. De Gerando, en recourant à l'observation, a reconnu que le sourd-muet de naissance, malgré l'infériorité de son organisation sensorielle, possède non-seulement des connaissances sensibles, mais encore des connaissances abstraites et rationnelles, qu'il réfléchit, juge et raisonne, qu'il distingue le bien et le mal, le juste et l'injuste, et qu'il a une vague notion de Dieu. Il ajoute que le sourd-muet se forme, sans secours et sans enseignement, un langage naturel de gestes, qui est compris de tous ses semblables, le seul langage, dit-il, qui n'ait pas été

transmis par la tradition, le seul qui ait été institué en entier par ceux qui le parlent. Ces faits décident la question. Si les sourds-muets ont une langue de signes indépendante de toute instruction et une langue perfectible comme la nôtre, ils ont aussi une vie spirituelle qui ne provient pas de l'action sociale (1).

5. Le sens intime est indépendant encore des *états périodiques* de la vie: il persiste à quelque degré dans le *sommeil* comme dans la *veille*. L'activité de l'esprit pendant le sommeil, de quelque manière qu'on l'explique, est un fait acquis à la science. L'homme endormi ne sait pas qu'il dort, il n'analyse pas ses actes, il n'a pas la connaissance de son état, de ses facultés, ni de sa propre causalité, il ne peut même pas s'endormir s'il veut s'observer pour savoir comment s'opère la transition de la veille au sommeil; mais la mémoire et, au besoin, le témoignage d'autrui attestent qu'il développe en dormant une série de pensées et de sentiments qui constituent le sens intime. Il cesse d'autant moins de se rapporter à lui-même qu'il perd de vue ses rapports avec le monde extérieur, par l'assoupissement de ses organes sensoriels, ce qui démontre que l'homme peut avoir conscience de soi sans avoir conscience d'autre chose. On pense, on sent, on veut dans le sommeil, mais sans ordre et sans suite. Ce qui le prouve d'abord c'est le *rêve*, car rêver c'est penser. Il y a des rêves lucides et des rêves incohérents; les premiers dénotent une

(1) DE GERANDO, *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, chap. I^{er} et IV. Paris, 1827. — CHASTEL, S. J., *les Rationalistes et les traditionalistes*. Paris, 1850. — P. KERSTEN, *Essai sur l'activité du principe pensant considéré dans l'institution du langage*. Liège, 1851-1863. — Abbé CARTON, *Philosophie de l'enseignement maternel*. Bruges, 1862.

veille intérieure de l'esprit qui continue, pendant le repos du corps, les opérations commencées en pleine connaissance de cause; les seconds appartiennent proprement au sommeil de l'âme et s'expliquent par le jeu de l'imagination et par l'association accidentelle des idées.

L'action d'un organe ou la préoccupation d'une faculté fournit une première pensée, qui en amène une autre, parce que celle-ci s'est trouvée par hasard liée à la première dans un état antérieur de la conscience; la seconde pensée en attire une troisième, qui, de nouveau, n'a avec elle qu'un rapport éloigné, et ainsi de suite; tel est le canevas de nos songes, formé par la mémoire; l'imagination donne un corps aux idées, dessine et peint les objets à mesure que les pensées surgissent et, en présence de ce monde intérieur créé par la fantaisie, le sentiment, la volonté et l'entendement se déploient comme en présence du monde extérieur. Les émotions qu'on éprouve en rêvant, l'attention que l'on prête aux objets, les résolutions que l'on prend ne sont pas moins vives ni moins puissantes que dans la veille. Le rêve est donc un état de conscience et de sentiment. Mais l'âme rêve-t-elle toujours? La théorie peut répondre par l'affirmative; l'observation est plus réservée, parce qu'elle s'arrête aux faits constatés. Ce qui est certain, c'est que nous ne nous rappelons pas tous nos rêves ou que nous rêvons plus souvent que nous ne le pensons; une circonstance fortuite nous met souvent sur la trace d'un songe qui allait tomber dans l'oubli. Il ne faut donc pas dire: pas de souvenir, pas de rêve. L'oubli ne prouve pas la non-existence d'un fait, et il s'explique par les lois mêmes de la mémoire quand on passe d'un état à l'état opposé. Il serait plus étrange qu'on pût jamais se rappeler un songe si l'on ne savait pas que les rêves qui restent dans la mémoire appartiennent à la

période de transition entre le sommeil profond et le réveil complet.

En l'absence de tout souvenir, on peut s'appuyer encore sur l'observation externe et sur certains phénomènes psychologiques pour assurer que l'âme est active au moins par intervalles, alors même que son activité lui échappe. Les mouvements volontaires qu'on exécute, les soupirs qu'on pousse, les cris qu'on jette, les mots qu'on prononce et parfois les réponses qu'on donne, recueillis par des témoins, prouvent que la vie spirituelle n'est pas suspendue et que la volonté, quoi qu'en aient dit Maine de Biran et d'autres auteurs, n'est pas plus que l'imagination absente de l'esprit pendant le sommeil. Le réveil qu'on effectue soit à un bruit inaccoutumé, soit à une heure fixée d'avance, avec une ferme résolution, amène la même conclusion. Un bruit intense ne nous éveille pas quand nous y sommes habitués; un bruit léger rompt le sommeil quand il se présente pour la première fois; un même bruit, à la même heure, dans les mêmes circonstances, peut donc produire sur l'âme des effets contraires; d'où vient cette différence, sinon de ce que l'âme agit et perçoit encore à quelque degré pendant le sommeil, et qu'elle donne l'éveil à l'organisme quand elle a quelque inquiétude au sujet de la cause de ses sensations (1)?

Ce n'est donc pas l'absence d'activité qui caractérise le sommeil; car, à ce titre, le sommeil ne s'appliquerait ni à l'âme, ni aux organes de la vie végétative, mais uniquement au cerveau et aux sens. La raison du phénomène est plus profonde. Le sommeil et la veille sont des modes géné-

(1) JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*. Paris, 1833.

raux d'activité pour tous les êtres finis qui vivent sur la terre. Les plantes sont soumises fatalement à cette loi de périodicité, quoiqu'elles n'aient point de vie de relation ; l'âme n'en est pas exempte, quoiqu'elle puisse s'affranchir des conditions extérieures qui règlent le mouvement alternatif de la vie. Le sommeil sans doute répare les organes des sens qui se fatiguent dans la veille ; mais, d'une part, ce repos n'est pas l'inertie et, de l'autre, l'âme est sujette à la lassitude aussi bien que le corps, parce que son activité est susceptible d'augmentation et de diminution comme toute force. Si l'âme ne connaît pas le sommeil, comme le soutiennent encore quelques auteurs (1), il est impossible de rendre un compte exact de cet état. On cherchera à démontrer que le rêve est identique à la pensée consciente et que le songe incohérent d'un artiste ou d'un savant vaut mieux que la veille d'un esprit grossier. On expliquera la bizarrerie des rêves par l'influence des organes sur l'intelligence, et la croyance à la réalité objective des fantômes de l'imagination par l'impossibilité où nous sommes d'en appeler au témoignage de nos sens.

Cette interprétation part d'un faux principe. La veille et le sommeil ne sont pas constitués par l'activité et la passivité, mais par deux modes d'activité qui sont opposés entre eux. Dans la veille, toutes les parties de la nature humaine sont profondément unies et se prêtent un mutuel secours en vue d'un but commun ; dans le sommeil, au contraire, les diverses parties se distinguent, s'isolent, se dispersent et vivent plus à l'écart, chacune pour soi :

(1) A. LEMOINE, *Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique*. Paris, 1855.

d'une part, l'union l'emporte sur la distinction ; de l'autre, la distinction prédomine sur l'union. C'est pourquoi le sommeil a quelque analogie avec la mort. La veille est caractérisée pour l'homme par l'action réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, et le sommeil par l'indépendance des deux substances ou l'affaiblissement de leurs rapports. La veille est caractérisée pour le corps par la pénétration mutuelle des organes de la vie de relation et des organes de la vie végétative, et le sommeil par le mouvement des parties vers leurs centres particuliers, vers le cerveau et le cœur. La veille est caractérisée pour l'esprit, enfin, par la liaison des facultés, par l'enchaînement des forces et des tendances, par l'action de tout avec tout pour la réalisation d'un plan, et le sommeil par la dissipation de l'activité, par une séparation plus marquée dans le jeu de l'imagination et de la raison, de la mémoire et de la volonté, du sentiment et de l'intelligence. De là la bizarrerie et l'incohérence des rêves.

Sans nier qu'il y ait encore des sensations confuses dans le sommeil, comme le disait Leibnitz, on doit reconnaître cependant que la cause de nos rêves est plus souvent psychologique que physiologique ; la violation des lois de la nature et des règles du sens commun qu'on remarque dans les songes même des hommes de génie ne se conçoit que par l'absence d'accord ou d'harmonie dans les fonctions de l'esprit ; car les organes agissent aussi sur l'âme pendant la veille, et leur influence est même plus vive, mais elle n'amène jamais la même extravagance, parce qu'elle est soumise au contrôle de la raison. De même, la confusion qu'on fait en rêvant entre le monde extérieur et les créations de l'imagination ne s'explique que par le défaut d'intimité complète. Ce n'est pas l'assoupissement des sens qui nous fait attribuer une valeur objective à nos

fantaisies les plus chimériques ; car nous ne pensons pas même à invoquer leur témoignage : la conviction est inébranlable et ne réclame aucune vérification. Mais tout en pensant, l'âme endormie n'a plus la conscience de son état ni de ses actes, et perd, du même coup, le sentiment de sa propre causalité. Nous restons alors sous l'influence des habitudes de la veille, où l'activité de l'imagination correspond à la réalité extérieure (1).

6. La conscience incomplète de soi n'est pas même suspendue dans l'*aliénation mentale*. La folie offre beaucoup d'analogie avec le rêve et peut recevoir la même interprétation. Elle n'est accusée par la perte d'aucune faculté, ni souvent par la lésion ou l'inflammation d'aucun organe, mais par une perversion dans les rapports qui existent soit entre les systèmes principaux du corps, soit entre les facultés fondamentales de l'esprit, soit entre le corps et l'âme. La folie peut donc avoir sa cause première dans une altération des fonctions soit du corps, soit de l'esprit, mais elle constitue elle-même un désordre psychique, voisin du rêve et des hallucinations par ses caractères, sinon par son origine et par sa durée. Même dissipation de l'activité, même incohérence dans les idées, même infraction aux règles du sens commun. Le fou est un rêveur ou un halluciné ; la folie est un rêve continu dans la vie, ou le rêve d'un homme éveillé. Une personne qui se conduirait en plein jour comme elle pense en dormant, serait certainement traitée de folle. Aussi les aliénés n'éprouvent-ils guère le besoin de dormir : ils peuvent se passer de sommeil, dit-on, pendant trente à quarante jours.

Les aliénistes sont assez généralement d'accord, depuis

(1) AHRENS, *Cours de psychologie*, 4^e leçon, Paris, 1836.

Pinel, Esquirol et Guislain, pour distribuer en quatre classes les diverses formes des maladies mentales. La manie est un délire général, causé par le trouble complet des facultés spirituelles, accompagné d'agitation et de penchant à la fureur. La monomanie est un délire partiel signalé tantôt par des idées fixes, tantôt par des sentiments tristes, avec abattement et tendance au désespoir : d'un côté, le désordre semble exister dans le cerveau et dans la faculté de penser ; de l'autre, dans les organes internes sous la dépendance des ganglions et dans la faculté de sentir ; il y a phrénopathie ou mélancolie et hypocondrie. La volonté aussi peut être atteinte et présente alors les perversions du sens moral les plus dangereuses pour la société. La démence est un affaiblissement considérable, une atrophie des facultés de l'esprit et des forces du corps. L'idiotisme ou l'imbécillité est, enfin, leur inaction presque complète ou le plus bas degré de leur activité.

Ces quatre formes principales des maladies de l'esprit sont nettement caractérisées dans leur rapport avec les fonctions de la pensée qui sont indispensables à la formation de nos connaissances. Chez l'idiot ou l'imbécile, l'attention et la perception sont presque éteintes ; chez le dément, elles sont débiles, engourdies, difficiles à exercer ; chez le monomane, elles se concentrent sur un seul objet, elles se fixent et perdent leur élasticité ; chez le maniaque enfin, elles se dispersent sur tous les objets, au gré des circonstances, et ne s'arrêtent sur aucun.

De là le traitement de la folie préconisé par les auteurs qui reconnaissent la distinction entre le physique et le moral. Il s'agit de replacer l'esprit dans sa condition normale et de refaire son éducation. On commence par éveiller l'attention en l'attirant sur un objet, on la conduit, on la dirige, on la fortifie, on la discipline graduellement, on la

porte sur d'autres objets en la rapprochant du côté faible de l'esprit, on l'empêche de s'égarer, on appelle enfin la conscience sur les choses bien saisies. Mais, pour agir avec méthode et avec succès sur un aliéné, il est nécessaire, le plus souvent, de l'isoler. L'isolement, dit un auteur, le frappe d'un étonnement subit et le déconcerte. La nouveauté de la situation l'impressionne et arrête son attention; la chaîne vicieuse de ses idées se brise : on lui obéissait chez lui, ici c'est lui qui est contraint d'obéir. Il réfléchit alors à ce qui l'entoure, il se replie sur lui-même et finit par soupçonner qu'il est malade. S'il acquiert cette conviction, la guérison n'est pas éloignée (1).

Le fou ne s'observe pas et n'a pas la conscience de son état; l'homme sain d'esprit peut seul se demander s'il est fou, et cette question est une preuve suffisante de santé. Mais le fou est soumis à notre observation, et nous pouvons constater qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut, souvent avec vivacité et avec passion, mais d'une manière déréglée, sans mesure, sans ordre logique, sans autre liaison que celle qui existe dans une succession d'images ou dans une association fortuite d'idées. Sa situation est exactement celle du rêveur, sauf ses rapports avec le monde extérieur. Ses sens sont ouverts, il perçoit les objets et s'oriente dans le monde, et cependant le monde n'est pas pour lui ce qu'il est pour nous; il confond souvent les personnes et les choses, il transporte ses propres fantaisies dans la nature et se crée ainsi un monde à part. Quand on dit que l'aliéné est *sans raison*, il ne faut pas entendre

(1) FLOURENS, *Psychologie comparée*. — AHRENS, *Cours de psychologie*. — D^r P. DESPINE, *De la folie au point de vue philosophique*. Paris, 1875.

par là qu'il a perdu une faculté, mais seulement qu'il n'a plus la conscience des principes rationnels qui dirigent les hommes dans la vie. Aucune faculté ne peut s'échapper de l'âme, mais le témoignage de la conscience peut leur manquer et, dans ce cas, les attributs distinctifs de l'homme cessent de se manifester, dans la proportion où la connaissance de soi s'évanouit. La pensée et le sentiment subsistent, mais la conscience ne donne plus de renseignements sur eux; les facultés agissent, mais n'existent plus *pour nous*. C'est dans ces limites que le sens intime se maintient dans l'aliénation mentale. Le fou n'a souvent qu'un sentiment exagéré de son moi, de son importance personnelle, comme le prouvent un grand nombre de monomanies causées par l'ambition.

7. L'intimité appartient enfin à tous les *âges* de la vie. Il ne peut y avoir de doute que pour l'*enfant* qui n'a pas encore la *parole*. Ce point ne peut être éclairci par l'observation intérieure, car l'enfant seul pourrait la faire, sans pouvoir la communiquer à ses semblables. L'observation extérieure y supplée en partie. En effet, l'enfant donne des marques certaines d'intelligence et de sentiment, par l'attention et la perception; par le rire et les larmes, avant qu'il parle, dès les premiers mois de son existence terrestre. C'est ce que confirme le raisonnement, car il faut penser déjà pour apprendre à parler. La parole n'est pas un langage naturel, mais conventionnel, une œuvre de réflexion où l'instinct n'a eu de part que dans les temps primitifs. Il n'existe aucun rapport nécessaire entre les sons et les pensées, quoique chaque terme ait ses motifs; car tout son peut exprimer une pensée quelconque, comme le prouve la diversité de nos langues. Une même pensée se traduit de mille manières différentes, qui sont acceptées comme légitimes par des nations entières. L'enfant ne

parlé donc pas naturellement sa langue maternelle plutôt qu'aucune autre, mais il apprend la langue qu'on lui parle. Or, apprendre c'est faire acte d'intelligence. Les sons n'ont pas la vertu de graver des pensées dans l'âme, car ils n'ont d'autre valeur que celle que nous voulons bien leur prêter. Un son en lui-même est un phénomène d'acoustique, mais il devient signe quand nous le faisons correspondre à un acte de l'esprit. Il faut donc que l'acte existe déjà pour que le son puisse être employé comme signe, comme élément du langage. C'est pourquoi la pensée précède nécessairement la parole.

Comment l'enfant apprend-il à parler ? On prononce un mot devant lui et on lui montre la chose que le mot désigne. Ce n'est pas le son qui lui apprend l'objet, c'est l'intelligence qui le perçoit ; si l'enfant n'est pas attentif ou si, malgré son attention, il ne saisit pas l'objet dont on parle, les ondes sonores n'apporteront aucune pensée dans son esprit ; s'il saisit l'objet, au contraire, il acquiert une connaissance, au moyen de la vue, et s'il possède déjà l'idée du signe, éveillée peut-être par les conversations auxquelles il assiste journallement, il comprend que le son répété qui résonne à ses oreilles est l'expression de l'objet qu'on lui montre. Il s'étudie alors à reproduire le son afin de pouvoir s'en servir à son tour. Grâce au concours de la mémoire, une association d'idées existe dans l'âme entre un son articulé et un objet connu. Lorsque l'enfant a retenu plusieurs mots désignant des objets matériels, il nomme ses pensées aux autres et entend les pensées d'autrui : un rapport est noué entre ses semblables et lui, et il peut passer insensiblement du concret à l'abstrait et du physique au moral. Un mot entendu pour la première fois sera peut-être considéré comme un nom propre ; mais, appliqué à plusieurs individus, il deviendra

un nom commun et désignera une espèce. L'association des idées s'étend ainsi de plus en plus à mesure que la vie spirituelle s'accroît et que le nombre des termes augmente.

Parler, c'est employer des sons comme signes de pensées, de sentiments ou de volitions. Pour parler, il faut donc avoir conscience d'un ensemble de signes, d'un ensemble d'actes spirituels et d'une correspondance spéciale entre chaque terme d'une série et chaque membre de l'autre. Les mêmes conditions existent pour la connaissance des langues étrangères et des langues mortes. On sait une langue quand on ne doit plus recourir au lexique pour découvrir quelle est la pensée qui répond à un mot et quel est le mot qui répond à une pensée. Il est donc certain que l'enfant pense avant d'avoir la parole, puisque le langage est une association d'idées que chacun doit former spontanément. Le sens intime est antérieur à la parole ; mais l'observation nous défend d'aller au delà et de fixer le point initial de ce fait, le moment précis où la pensée et le sentiment commencent à agir ; elle ne dit pas non plus si l'enfant possède déjà la conscience de son intimité avant de manifester sa pensée dans le langage. La révélation directe du sens intime ne se fait avec clarté que quand on dit *je* ou *moi*. Souvent, en effet, d'après la remarque de plusieurs psychologues, l'enfant ne parle d'abord qu'à la troisième personne, en se désignant lui-même par le nom qu'on lui donne. On peut douter alors que la conscience soit complète. ®

8. Le sens intime *se développe* dans la vie en rapport avec les divers degrés de culture. Dans l'enfance, l'esprit se dégage peu à peu de l'influence des sens et cherche à se reconnaître. A mesure qu'il se rend mieux compte de tout ce qui l'entoure, il rentre plus fréquemment en lui-même. Mais ce mouvement est susceptible de degrés innombra-

bles. Ce n'est, en général, que dans l'âge mûr que la conscience et le sentiment de soi atteignent toute leur profondeur et que l'esprit, fortifié par l'étude et chargé d'expérience, porte un jugement impartial sur lui-même, sur ses qualités, sur ses défauts, sur ses relations avec l'ensemble des êtres. La connaissance de soi-même est incomplète sans la connaissance du monde et de Dieu. Aussi longtemps que l'âme, sous l'action prépondérante de la sensibilité ou de la réflexion, ne porte son attention que sur les objets déterminés, elle ne peut s'apprécier elle-même à sa juste valeur. La connaissance de Dieu, comme principe de tout ce qui est, peut seule équilibrer les divers éléments de la nature humaine et nous inspirer le sentiment de toute notre dignité. La métaphysique enseigne que le moi, comme tous les êtres du monde, est en Dieu, sous Dieu, par Dieu. La culture de la raison doit nous faire comprendre ces rapports. Le sens intime se développe donc avec l'âge et se détermine de plus en plus, à mesure que l'esprit s'étend et s'élève. Mais il ne cesse pas avec le mouvement ascendant de la vie. Il poursuit son évolution dans le retour, il s'enrichit jusque dans la vieillesse et jouit parfois d'une véritable *insénescence*. Au milieu des ruines de son vieux manoir, dit M. Lordat de Montpellier, le sens intime demeure dans son intégrité (1). Il semble au moins que l'âme soit le dernier comme le premier objet qui intéresse la pensée, et que l'homme qui n'a plus de sens pour le monde, qui ne vit plus que de souvenirs, aime encore à se replier sur lui-même, pour se préparer dans le recueillement à une vie nouvelle.

(1) F. BOULLIER, *Du principe vital et de l'âme pensante*, chap. XXIV. 1862.

La même loi s'applique sans doute à la vie de l'humanité terrestre. Quand on reconnaît que le sens intime est étroitement lié aux attributs distinctifs de l'homme, à la liberté, à la perfectibilité, à l'idéal, à toutes les manifestations de l'activité rationnelle, on peut se rendre compte des imperfections ou des aspirations des peuples et porter un jugement sur l'âge de l'humanité de notre globe. Si les peuples initiateurs ont marché si longtemps à l'aventure, dans l'ignorance de leur destinée et de leurs rapports avec les autres nations, dominés plutôt par des lois providentielles que guidés par leurs propres lumières, c'est qu'ils n'avaient pas la claire conscience d'eux-mêmes et que l'humanité, de leur temps, était encore à l'âge de l'enfance ou de l'adolescence. Si, au contraire, les peuples modernes, depuis la révolution française, ont une vue de plus en plus nette de leurs droits et de leurs devoirs, de leur liberté et de leur responsabilité, des lacunes et de l'idéal de la société humaine, c'est que l'humanité de notre époque arrive graduellement à l'âge de la maturité. L'harmonie s'annonce dans les esprits cultivés, en attendant qu'elle se réalise dans la vie des nations et dans le droit international. La marche est irrégulière encore, et le progrès se fait jour souvent par des révolutions suivies de recul. Mais à mesure que l'idéal de l'humanité pénétrera dans la conscience des masses, la transformation sociale poursuivra son cours d'une manière plus sûre et plus mesurée, sans hésitation et sans violence (1).

(1) *Introduction à la philosophie, La philosophie de l'histoire.*

CHAPITRE III.

LE POINT DE DÉPART DE LA SCIENCE.

La science est-elle possible pour l'homme? Ses conditions paraissent difficiles à réaliser et le scepticisme triomphe de ces difficultés. Pour ne parler que de la *vérité*, comment pouvons-nous savoir que nous la possédons? La vérité exprime l'accord de la pensée avec son objet, sans doute; mais comment vérifier si l'objet est en lui-même, hors de notre pensée, tel que nous le pensons? La vérification paraît impossible, parce que nous n'avons pas de commune mesure entre le sujet et l'objet de la connaissance. Quelle est donc la valeur objective de l'intelligence humaine? C'est la nécessité de résoudre ce problème qui a forcé les philosophes, pressés par le doute, à chercher une première vérité qui fût au-dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de la pensée et qui pût ainsi servir de *point de départ* à la science.

Pour être digne de ce nom, un point de départ doit réunir plusieurs conditions: il faut qu'il soit *certain*, puisqu'il nous donne accès dans la science et que la science repousse toute hypothèse; il faut qu'il soit *immédiat*, par conséquent intuitif, puisqu'il est naturellement la première vérité certaine et qu'ainsi il ne peut dériver d'aucune autre par voie de raisonnement; il faut, enfin,

qu'il soit *universel*, puisqu'il doit être admis par tous les esprits qui cherchent la science, par les sceptiques aussi bien que par les dogmatiques. Le point de départ est donc une vérité immédiatement certaine pour tous.

On a vu dans l'*Introduction à la philosophie* que le point de départ ne saurait être une connaissance *transcendante*, ayant un objet autre que le moi; parce qu'aucune notion de ce genre n'est à la fois immédiate, universelle et certaine. En effet, si le point de départ était une vérité transcendante, il devrait consister soit dans l'affirmation d'un monde corporel, soit dans l'affirmation d'un monde spirituel, soit dans l'affirmation de Dieu. Or, aucune de ces affirmations censées primitives ou antérieures à toute autre ne réunit les trois conditions requises. Examinons.

Si un savant débutait ainsi: Il existe un monde extérieur ou il existe un ensemble de corps que nous appelons la Nature, on lui dirait avec raison: Comment le savez-vous? Qu'est-ce que la connaissance? Qu'est-ce que l'extérieur? Qu'est-ce qu'un corps? Une discussion s'élèverait sur chacun de ces points. Pourquoi? parce que la connaissance de la Nature, comme monde corporel, n'est pas immédiate, mais médiante, n'est pas universelle, mais particulière, n'est pas même certaine au commencement, mais hypothétique. En effet, les corps tombent sous nos sens et ne peuvent être perçus que par l'intermédiaire de nos organes, au moyen de nos nerfs; ensuite, il y a des philosophes qui nient l'existence objective des corps: ce sont les idéalistes; il en est d'autres enfin qui suspendent leur jugement à cet égard et restent dans le doute: ce sont les sceptiques.

Il en serait de même si un autre penseur voulait au début poser cet axiôme: Il existe une société d'esprits, dont nos semblables font partie. Que faut-il entendre par

esprits et par semblables ? Une pareille connaissance n'est pas immédiate, car elle a pour intermédiaire le langage, qui s'adresse à nos sens ; elle n'est pas universelle, car les matérialistes rejettent des êtres de ce genre ; elle n'est pas certaine, car les sceptiques conservent leurs doutes.

De même, la connaissance que nous avons de Dieu, quoique immédiate au point de vue logique, est encore médiante au point de vue chronologique, car elle exige une certaine préparation de l'esprit ; elle est, du reste, exposée aux attaques des athées et mise en suspicion par les sceptiques et par tous ceux qui n'osent pas s'aventurer hors des limites de l'expérience.

Le point de départ, s'il existe, ne peut donc être qu'une connaissance *immanente* : son objet est le moi, le moi seul, à l'exclusion du non-moi. Pour posséder la science, il faut commencer par se connaître soi-même. Socrate, saint Augustin, Descartes, Fichte, Krause sont d'accord sur ce point.

Reste à savoir quelle est, dans l'ensemble de nos connaissances immanentes, la première vérité immédiatement et universellement certaine. Cette question est identique à celle du *fait primitif* de la conscience, dont Cousin s'est occupé. Toutes nos affirmations au sujet du moi sont immédiates en ce sens que le moi est directement en rapport avec lui-même ; mais elles ne sont pas contemporaines, elles se succèdent selon les lois du développement de l'esprit et, en conséquence, il en existe une qui est antérieure à toutes les autres. Il s'agit de savoir quel est, dans l'ordre du temps, le premier acte de l'esprit ; il s'agira de rechercher ensuite si ce phénomène originel réunit dans l'ordre logique les conditions du point de départ de la science.

Nous savons que la conscience a pour objet soit le *moi indéterminé*, considéré dans son essence une et indivise,

soit une des *déterminations* du moi. Quel est ici le fait primitif ? Est-ce la pensée *moi* ou la pensée de quelque qualité du moi ? Je dis que la pensée moi précède toute autre pensée relative au moi et qu'elle est la première manifestation de la conscience, dans l'ordre logique comme dans l'ordre chronologique de la pensée. C'est ce qui résulte de cette proposition complexe qu'il est impossible d'affirmer une propriété, une partie, un acte ou un rapport du moi sans affirmer d'abord le moi lui-même.

Remarquons que la pensée moi est une pensée indéterminée, puisqu'elle a pour objet le moi tout entier, sans désignation ni exclusion d'aucune propriété particulière. Elle diffère, sous ce rapport, de toutes nos autres pensées immanentes, qui sont déjà déterminées ou analytiques, puisqu'elles envisagent le moi sous tel ou tel aspect. Quand je dis : Le moi est un être, le moi est un, le moi existe, je détermine ou j'analyse le moi et je ne puis m'exprimer alors que sous forme de jugement. Quand, au contraire, je dis simplement *moi*, je ne fais aucun acte de comparaison ni d'abstraction, je ne juge pas, je ne possède que la notion ou l'intuition d'un objet que j'affirme, mais dont je n'affirme rien. Si la pensée moi est antérieure à toute autre pensée immanente, on peut entrevoir déjà que les logiciens ont tort de soutenir que toute notion implique un jugement, comme tout jugement implique deux notions : cette thèse ne peut s'appliquer qu'aux notions déterminées. Nos connaissances transcendantales présentent la même succession : avant toute connaissance déterminée qui décompose l'objet, il y a une connaissance indéterminée qui saisit l'objet même, l'objet indivis ou total (1).

La conscience de soi d'abord est antérieure à la con-

(1) Introduction à la philosophie, Origines de la connaissance.

naissance des *propriétés* du moi. L'enfant a le sentiment de lui-même avant de savoir ce qu'il est, et doit commencer par s'affirmer s'il veut savoir ce qu'il est ou quelles sont ses propriétés. Il existe sans savoir ce qu'est l'existence ; il agit et il pense sans reconnaître l'activité et la pensée. Quand il acquiert la notion d'une de ses qualités, il a déjà la pensée *moi*, puisque c'est au moi qu'il attribue cette qualité. La pensée *moi* est simple, la pensée d'une propriété du moi est double et s'exprime sous forme d'un jugement, dont l'un des termes est le moi : je pense, j'agis, j'existe. L'intuition *moi* est donc nécessairement impliquée dans toutes les affirmations particulières dont moi est le sujet. Aussi peut-on nier sans contradiction les attributs de l'âme, mais non la pensée *moi*. On discute encore la spontanéité de l'esprit, on rejette parfois la liberté, on peut se demander si le moi existe en idée ou en réalité, mais on ne saurait contester la pensée *moi*, car toute discussion la présuppose. Celui qui soutient que le moi n'est pas établi un rapport négatif entre le moi et l'existence, mais ne nie pas les termes de ce rapport.

La conscience de soi est antérieure ensuite à la conscience des *parties* et des actes du moi. L'enfant parle de lui-même avant d'analyser sa nature, avant de se distinguer comme esprit et comme corps. Cette distinction s'exprime sous forme d'un jugement, dont le moi est déjà un terme : je suis esprit, je suis corps. On peut nier les parties sans nier le moi : le matérialisme rejette l'esprit ; l'idéalisme, la matière ; personne ne rejette le moi même. Que le moi soit un centre nerveux ou une substance immatérielle, il faut bien admettre le moi. De même, on peut ignorer ou discuter les *actes* du moi, mais on ne saurait douter de soi sans contradiction. Pour reconnaître ses pensées, ses émotions, ses efforts, il faut d'abord se recon-

naître soi-même. Maine de Biran est donc dans l'erreur quand il dit : « Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés (1). » Le fait primitif n'est pas un rapport, mais un élément unique. L'enfant n'a aucune conscience de la distinction ni de l'union qui existe entre l'âme et le corps, quand il a déjà conscience de soi.

Il en est de même enfin des *rappports* du moi avec d'autres êtres. Je puis faire abstraction de ces rapports sans faire abstraction de moi-même. Si le moi était seul, sans cause et sans limites, il aurait encore conscience de soi. Nous en voyons la preuve dans le phénomène du rêve, où l'âme n'a plus le sentiment de ses relations avec les êtres réels, sans cesser d'être en rapport avec elle-même. L'enfant ne sait pas s'il a une cause et une limite, et quand il arrive à poser ces questions, il a déjà le sens intime.

J'accorde que le moi a des *relations* avec d'autres êtres, qu'il est subordonné à Dieu, coordonné à ses semblables, supérieur aux plantes et aux animaux. Mais l'enfant, au début de la vie, ne sait rien de ces rapports de subordination, de coordination et de supériorité, il doit apprendre à les connaître et ne peut les discerner que graduellement, à mesure qu'il prend connaissance de lui-même et de sa position dans l'ensemble des êtres. Toute relation implique une *propriété*, et toute affirmation d'une relation suppose la connaissance de cette propriété et la notion des deux termes qu'elle unit : la subordination indique la dépendance, la coordination dénote l'égalité, la supériorité

(1) MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*, publiées par E. NAVILLE, t. 1^{er}, *Essai sur les fondements de la psychologie*. Paris, 1859.

entraîne un droit et un pouvoir de direction ; toutes ces qualités se fondent, en outre, sur la limitation et la conditionnalité de la nature humaine. Or, l'esprit ne peut avoir conscience de ses propriétés et ne peut se comparer à un autre être, supérieur, égal ou inférieur, sans avoir d'abord conscience de lui-même.

Posons la question d'une manière plus générale, sans distinguer les divers ordres de relations. Le moi est en rapport avec un non-moi. Quel est ici le fait primitif ? Le moi perçoit-il le non-moi avant de s'affirmer lui-même ? A-t-il conscience de lui-même avant de reconnaître un non-moi ? Ou affirme-t-il simultanément le moi et le non-moi dans un seul et même acte ?

La question est délicate et vaut la peine d'être examinée avec soin, car elle emporte les plus graves conséquences pour la métaphysique. Cousin a dit : « Le moi et le non-moi nous sont donnés simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque (1). » Mais cette opposition, dit-il, est un acte réfléchi de la conscience, et l'auteur convient que la connaissance réfléchie est précédée d'une connaissance indistincte et spontanée. Des propositions de ce genre sont fréquentes dans la psychologie en France et en Allemagne depuis la « doctrine de la science » de Fichte. Jusque-là, il ne s'agit que d'une erreur de fait, relative aux phénomènes de la conscience ; mais voici l'application qu'on en fait :

Nous ne pouvons admettre en Dieu que des attributs dont nous ayons une claire intuition, sous peine de sortir des conditions de la science. Or, la personne est un moi, un être qui a la conscience et le sentiment complets de lui-

(1) VICTOR COUSIN, *Fragments philosophiques*, du premier et du dernier fait de conscience.

même ; si la conscience de soi est impossible sans la conscience d'un non-moi, que faut-il penser de la *personnalité* de Dieu ? M. Vacherot va nous l'apprendre : « Pour qu'un être ait conscience de soi, pour qu'il s'affirme, se pose comme moi, il faut qu'il se distingue, se sépare d'un non-moi quelconque. Or, ce moyen de distinction, ce non-moi manque à l'activité infinie de l'Être universel, quelle qu'en soit, d'ailleurs, l'unité. Dieu ne pourrait se saisir comme moi, prendre conscience de lui-même qu'en s'opposant un non-moi ; ce qui est impossible, puisqu'il est tout, en sa qualité d'Être infini et universel. Donc ici encore nos théologiens les plus raisonnables ne se rendent pas compte de la nature des notions qu'ils emploient. La contradiction est manifeste ; entre les attributs métaphysiques et les attributs psychologiques, il faut choisir. Le Dieu *personnel* et conscient est nécessairement *fini* et *individuel* ; le Dieu infini et universel est nécessairement *impersonnel*. » Et plus loin : « On ne peut concevoir Dieu se posant comme personne, c'est-à-dire comme moi, qu'en s'opposant un non-moi et, par suite, en se limitant et en s'individualisant... Après cette explication, il ne faut plus parler d'un Dieu personnel (1). » J'en demande pardon au courageux écrivain, à ses précurseurs allemands et à ses imitateurs, il en faut parler encore si l'on veut éviter l'athéisme, qui menace d'envahir les esprits rebelles aux vieilles croyances. M. Saisset proteste avec raison, au nom du sentiment religieux, contre la solution négative de ce problème, mais ne trouve pas le moyen de la réfuter (2). Ce n'est pas le

(1) E. VACHEROT, *La métaphysique de la science*, t. II, 14^e entretien. Paris, 1858.

(2) E. SAISSSET, *Essai de philosophie religieuse*. Avant-propos. Paris, 1859.

moment d'établir la personnalité de Dieu, mais il importe de faire voir que la critique de M. Vacherot repose tout entière sur une erreur psychologique, facile à constater quand on veut s'enquérir du fait primitif de la conscience. Toute son argumentation s'écroule si la conscience de soi est possible sans la conscience d'un non-moi. Or, il en est ainsi pour nous, malgré notre limitation et notre individualité et, dès lors, on peut aisément comprendre que le même avantage appartienne à l'Être infini, à l'égard duquel il n'existe pas même de non-moi.

Fixons d'abord le sens de la question. Il s'agit de la première manifestation de la pensée. Si nous nous interrogeons nous-mêmes dans notre condition actuelle, nous demeurerons convaincus que nous sommes des êtres limités, des individus, et qu'à côté de nous il y a d'autres êtres limités qui forment pour nous un monde extérieur. Tout moi déterminé suppose un extérieur, un non-moi ; la limitation et l'extériorité sont inséparables. Tout être fini existe par définition à côté d'autres êtres finis qui lui sont étrangers. Les plantes, les animaux, les hommes sont ensemble dans le même monde, tous limités ou finis ; chacun d'eux a son essence et son contenu, mais ce contenu a des bornes et au delà de ces bornes il y a d'autres réalités. L'infini seul n'a pas d'extérieur, parce qu'il n'est pas une partie de la réalité, mais le tout, hors duquel il n'existe rien. Un moi infini exclut tout non-moi. La notion d'extériorité est donc toute relative. La nature n'est pas extérieure à elle-même, ni extérieure à Dieu, elle est extérieure pour des êtres limités, comme les plantes, les animaux et les hommes. Mais il y a une différence entre ces divers êtres : le monde extérieur *existe* pour tous, mais tous n'en ont pas *conscience* ; la plante est sans intelligence ; l'animal perçoit des choses extérieures, mais ne les reconnaît pas

comme telles, faute d'avoir conscience de son propre contenu et de sa limitation ; l'homme seul connaît l'extérieur comme extérieur, parce qu'il sait le mettre en opposition avec son propre contenu, disant : Ceci c'est moi ; cela n'est pas moi.

La question est maintenant réduite à ses éléments les plus simples : il est certain que le monde extérieur n'existe pour nous que sous la condition de notre *limitation* ; dès lors, il est également certain que nous n'avons connaissance du monde extérieur que sous la condition d'avoir *conscience de notre limitation*. Or, la limitation, encore une fois, est une de nos propriétés et la connaissance de nos propriétés est postérieure à la conscience de soi. Si l'homme n'avait pas conscience de sa limitation et, par conséquent, de lui-même, tout en percevant des choses extérieures, il ne pourrait décider qu'elles sont telles et les confondrait avec les créations de sa propre fantaisie, comme dans la folie et dans le rêve. Le raisonnement prouve donc que c'est par le sentiment de soi qu'on arrive au sentiment du non-moi. S'il nous semble dans notre état habituel d'observation que nous saisissons simultanément le moi et le non-moi et les déterminons l'un par l'autre, c'est que nous avons déjà la claire intuition de nous-mêmes et des bornes de notre activité. Aussitôt que cette intuition nous échappe, le non-moi s'évanouit pour nous ou ne fait plus qu'un avec le moi.

Telle est la position de l'*enfant*. Le fini et l'infini, le relatif et l'absolu ne sont pas des notions bien claires pour lui. Il affirme son moi, mais ne se demande pas si le moi est une chose limitée ou non, relative ou non, s'il est tout ou s'il fait partie, avec d'autres êtres, du système général de la création. Ces questions n'ont aucun sens aux premiers jours de la vie ; elles sont le fruit de la réflexion

ou de l'analyse. Jusque-là le monde extérieur est un chaos que la pensée ne débrouille pas. Mais il arrive un moment où l'enfant prend possession de lui-même et reconnaît d'autres êtres qui ne font pas partie de lui, et alors avec la conscience de sa limitation il acquiert aussi la notion du non-moi.

Ce qui induit les écrivains en erreur sur cette question, c'est le faux rapport qu'on établit involontairement entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'affirmation et la négation, et le préjugé logique qu'une chose ne peut être conçue *en elle-même*, mais seulement *en rapport* avec une autre. Le moi est positif; le non-moi négatif; le moi a tout ensemble un intérieur et un extérieur, qui expriment ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. On se dit alors : « Tout est relatif pour la connaissance (1); » les choses soutiennent des rapports entre elles et ne peuvent être connues que par comparaison; pour saisir un objet, il faut le distinguer de tous les autres; l'intérieur et l'extérieur s'impliquent mutuellement et ne peuvent être perçus qu'ensemble : point d'extérieur sans intérieur, ni d'intérieur sans extérieur; point d'affirmation sans négation, ni de négation sans affirmation.

Tout cela n'est exact qu'en partie et ne s'applique qu'à la connaissance analytique des objets déterminés. Il est vrai que les êtres finis, *comme tels*, sont mis en parallèle entre eux et qu'on n'en peut fixer un sans détourner son attention des autres. Mais l'être fini n'est pas nécessairement considéré comme tel; il peut être conçu dans son essence indéterminée, soit qu'on ignore ses qualités et ses rapports, soit qu'on en fasse abstraction. C'est ainsi que le moi se présente à la pensée de l'enfant, qui n'a pas encore

(1) CH. RENOUVIER, *Essais de critique générale*. Paris, 1854.

analysé sa nature. L'infini même ne peut être compris qu'en soi, puisqu'il est seul, sans rapport avec autre chose. Le principe logique qu'on invoque est donc incomplet. L'analyse, sous forme d'observation ou de dialectique, a précisément pour objet de considérer chaque chose en elle-même, afin de la reconnaître telle qu'elle est. L'objet se présente d'abord à la pensée dans son unité, comme un tout indivis, ensuite comme un tout déterminé, s'il s'agit d'un être fini; c'est alors seulement que la comparaison peut prendre place dans la détermination scientifique, pour élucider la notion, en montrant ce que l'objet n'est pas.

L'application que l'on fait du principe est également fautive. Nous accordons qu'il n'y a pas d'extérieur sans intérieur, ni de négation sans affirmation ou de non-moi sans moi; mais nous n'admettons pas la réciproque. L'extérieur n'existe que par rapport à un intérieur dont il accuse la limite; mais l'intérieur peut exister sans extérieur; cela dépend de son étendue, de sa qualité d'être fini ou infini : tout le fini est dans l'infini, rien n'est au dehors : l'infini a donc un intérieur sans extérieur. Le fini, au contraire, possède l'un et l'autre, mais ils ne se manifestent à la conscience que par l'effort de l'analyse. De même, la négation n'existe que par rapport à une affirmation qu'elle repousse; elle est une contre-affirmation : nier la matière, c'est affirmer que la matière n'existe pas contre ceux qui affirment qu'elle existe; ce qui ne nie rien de positif n'est pas une négation; la négation d'une négation est une affirmation; mais l'affirmation peut exister sans négation. Il en est de même enfin du moi et du non-moi. Un non-moi suppose un moi qu'il limite, mais un moi ne suppose pas nécessairement un non-moi. Le moi absolu est seul; si Dieu a la conscience et le sentiment de lui-même, il est la personnalité une et entière; son activité

n'a pas besoin de se déployer au dehors pour prendre possession d'elle-même dans son mouvement de retour, car il n'y a plus d'extérieur, plus de négation, plus de non-moi pour l'être infini. Ceux qui nient la personnalité divine la confondent toujours avec l'individualité. Ce n'est qu'un moi individuel qui implique un non-moi et, en conséquence, ce n'est que par la conscience de ses propres lacunes que l'esprit peut avoir conscience de tout le reste. Pour savoir qu'il y a un non-moi, il faut savoir que le moi n'est pas tout; pour reconnaître que la nature n'est pas en nous, comme un produit de notre imagination, selon l'hypothèse de Fichte, il faut reconnaître quel est le contenu du moi et quelle est la limite de sa causalité; en un mot, pour dire ce que le moi n'est pas, il faut dire ce qu'il est. L'esprit débute par une affirmation dans la conscience de soi; le non-moi n'est qu'une élimination successive des éléments de cette affirmation.

La pensée *moi*, comme pensée indéterminée, est donc antérieure à toute pensée déterminée relative au moi. Elle précède la conscience que nous avons de notre pensée, de notre existence, de notre identité et de nos rapports. Elle est le *fait primitif* de la conscience propre. Toute la science du moi la présuppose et n'a pour but que de la déterminer, en analysant successivement le moi dans ses propriétés, dans sa vie, dans ses actes, dans l'ensemble de ses relations.

C'est là un point important pour la *pratique* et pour la *théorie*, parce qu'il assure notre liberté et fixe en nous le point de départ de la science.

La conscience que nous avons de notre essence une et indivise, au-dessus de toute distinction, nous permet d'apprécier à leur juste valeur les tendances partielles, les mouvements particuliers, en un mot toutes les détermina-

tions de notre nature, et de les diriger librement, en les soumettant à l'unité, comme *parties d'un même tout*: c'est la condition première de l'*empire de soi* et de l'art de vivre. Combien d'hommes ne voyons-nous pas manquer leur destination, emportés par une passion, séduits par un mirage de l'imagination, dominés par leur caractère, esclaves de leur tempérament! Le moi tout entier est alors sacrifié à une partie de la nature humaine. Pour demeurer dans l'ordre, il faut que la partie soit subordonnée au tout, que chaque détermination du moi joue son rôle dans la vie, sans empiéter sur le domaine des autres, que tout soit développé dans ses justes proportions avec tout. Il n'y a d'harmonie dans l'activité que si l'âme se manifeste dans ses diverses directions sans cesser d'être une ou de rester d'accord avec elle-même. Or, cette harmonie exige que l'âme se connaisse et sache discerner le tout de la partie, c'est-à-dire qu'elle ait à la fois l'intuition de son essence entière et de ses forces multiples. Toute servitude de l'esprit est un oubli de soi-même. Il importe donc aux intérêts de la liberté et du gouvernement moral de la vie, que l'homme pénètre de plus en plus en lui-même et se place, par la conscience de soi, au-dessus de toutes les inclinations particulières qui pourraient l'entraîner dans une voie exclusive.

La conscience de soi est un fait *spontané*, nullement réceptif, puisqu'il ne contient qu'un rapport du moi avec lui-même. Il est donc vrai que la spontanéité peut exister sans la réceptivité; il n'est pas vrai seulement que, dans les limites du monde, elle puisse se développer ou se cultiver sans un ensemble de conditions extérieures. Le moi fait acte de spontanéité pure dans le fait primitif de la conscience. Chacun trouve donc en lui-même et de lui-même le *commencement* de sa science: la connaissance naît

en nous et vient de nous, comme propriété originaire du moi. Il ne faut pas chercher au dehors la cause de notre activité, comme le font Malebranche, Condillac et de Bonald : elle n'est ni dans l'action de Dieu, ni dans l'action de la nature, ni dans l'action de la société ; elle est en nous. Le panthéisme, le sensualisme et le traditionalisme, en un mot les doctrines *extérioristes* sont prises en défaut, puisqu'il est certain que nous possédons une connaissance au moins qui n'a son origine ni dans l'être absolu, ni dans les influences sensibles, ni dans l'éducation transmise par nos semblables. L'esprit n'est pas une *table rase*, une substance inerte qui reçoit tout du dehors, mais un être actif, une cause qui peut être excitée, mais non remplacée par d'autres causes dans l'œuvre de son développement. L'éducation n'a pas pour effet de faire naître la pensée dans un esprit vide et nu, mais de favoriser son éclosion. Socrate avait raison : chacun doit spontanément découvrir la vérité ; le maître doit seulement, par des interrogations habiles, écarter les obstacles qui s'opposent à sa manifestation et aplanir la voie de la science. Tel est le principe de la Maïeutique ou de l'accouchement des esprits, d'après le sage d'Athènes. Ce principe est conforme au fait primitif de la conscience et constitue encore aujourd'hui le seul mode rationnel de l'éducation des enfants.

Vérifions maintenant si le premier acte de la pensée dans l'ordre du temps est aussi le premier acte de la pensée dans l'ordre logique. Nous savons que le *point de départ* de la science est une vérité immanente qui doit être immédiate, universelle et certaine. Or, l'intuition moi réunit ces trois conditions et peut seule les réunir, puisque toute connaissance transcendante la présuppose et qu'elle est antérieure, en outre, à toute connaissance

analytique du moi. La pensée moi est unique sous ce rapport.

Elle est *certaine*, car le doute ne peut se prévaloir que de la possibilité d'un désaccord entre le sujet et l'objet de la pensée. Or, cette distinction n'existe pas encore pour l'intuition moi, puisque le moi n'y est déterminé sous aucun rapport et ne peut, en conséquence, être reconnu ni comme *sujet* ni comme *objet*. L'enfant a la conscience de lui-même avant de connaître l'usage de ces termes philosophiques, et ne peut les appliquer au moi que plus tard, sous forme de jugement : le moi est sujet, le moi est objet. Le doute est donc impossible à ce moment de la conscience, et l'on peut dire que la pensée moi est rigoureusement au-dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de la connaissance. C'est précisément ce qu'il fallait pour lever les difficultés inhérentes au problème de la vérité. Et quand, ensuite, on détermine le moi dans l'analyse, quand on soulève à son égard la question du doute ou de la certitude, on voit aussi que le moi est tout ensemble le sujet et l'objet de la pensée, qu'il est le *sujet-objet*, ou que le sujet et l'objet sont absolument identiques dans la connaissance que nous avons de nous-mêmes : le sujet qui connaît et l'objet qui est connu sont une seule et même chose. L'erreur et le doute sur ce point ne sauraient se concevoir ni se formuler. La certitude est donc complète, sans condition ni démonstration. La démonstration, loin d'éclaircir la pensée moi, la requiert et n'est possible que par elle.

La pensée moi est *universelle* ou commune à tous les êtres raisonnables, sans distinction d'âges, de sexes, de conditions ou d'écoles. Elle existe pour tout homme, aussi loin que porte l'observation, et personne ne peut la contester sans se mettre aussitôt en contradiction avec lui-

même. On peut nier Dieu et le monde, mais non le moi ; on peut nier l'esprit et le corps, l'unité et l'identité, mais le moi subsiste, comme sujet et témoin de toutes les négations. Les sceptiques et les dogmatiques sont donc d'accord en un point ; il y a une vérité que le scepticisme respecte et qu'il ne saurait essayer d'ébranler ; il y a quelque chose d'absolu pour nous : c'est la certitude que nous avons de nous-mêmes. La science est donc ouverte à tous.

La pensée moi est enfin *immédiate*, puisqu'elle indique que le moi se rapporte au moi et qu'il n'existe aucune espèce d'intermédiaire entre un être et lui-même. Nous n'avons pas besoin d'organes ni de préparation pour saisir le moi ; nous n'avons pas besoin de connaître autre chose pour nous connaître nous-mêmes. La pensée moi n'en présuppose aucune autre, mais toutes la présupposent ; elle n'est donc pas acquise d'une manière discursive, par l'effet du raisonnement, ou déduite d'un principe supérieur ; elle est tout intuitive et antérieure à toute notion de principe : c'est une intuition intellectuelle puisqu'elle a pour objet le moi tout entier, comme être indéterminé. L'existence de l'intuition intellectuelle est ainsi constatée dès le début de la science et, dès lors, il est permis de reprendre les concessions que Kant avait faites au scepticisme, en refusant à l'homme, dans sa condition présente, de pareilles intuitions.

Tous les auteurs qui se sont occupés de la question du point de départ de la science, avant Krause, se sont trompés en quelques points au sujet de cette vérité primitive. Les uns l'ont exprimée sous forme d'un jugement, les autres sous forme d'un raisonnement. Il est clair cependant que le jugement est un rapport, le raisonnement une combinaison de rapports, et qu'il y a quelque chose d'anté-

rieur à tout rapport, savoir : les termes mêmes qu'il unit. Le point de départ précède les opérations complexes de la pensée. Tout jugement que nous portons sur nous-mêmes et tout raisonnement qui a le moi pour objet impliquent déjà l'intuition moi.

Citons seulement Descartes et Fichte.

La première règle de la méthode, dit Descartes, est de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. Mais quelle est la première vérité certaine ? Faut-il la demander au témoignage de nos sens ? non, car les sens nous trompent quelquefois et nous pouvons supposer, dès lors, qu'il n'existe aucune chose qui soit telle qu'ils nous la représentent. Faut-il la chercher dans le raisonnement ? non, car il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant et font des paralogismes, croyant faire des démonstrations. Faut-il la tirer de l'imagination ou de la mémoire ? non, car les pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, et nous pouvons nous figurer que toutes les choses qui nous sont jamais entrées en l'esprit ne sont non plus vraies que les illusions de nos songes. Il n'y a point d'ailleurs d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil. Si l'on objecte que le rêve est au moins un tableau fait à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable et qu'ainsi il existe réellement des corps, je le veux bien. Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout. Or, que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses ? Il est vrai que cela répugne à la bonté de Dieu, mais il semblerait aussi lui être contraire que je me trompe quelquefois, et cependant

il le permet. Du reste, mettons Dieu hors de cause. Je supposerai donc qu'un certain mauvais génie, non moins rusé que puissant, a employé toute son industrie à me tromper; je penserai que tout est faux, même mon corps, que rien n'est véritable, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Je suis maintenant dans un doute absolu; et comment en sortir? Où trouver le roc pour asseoir les fondements de la science? dans le doute même. Je me suis imaginé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, mais me suis-je aussi imaginé que je n'étais point? tant s'en faut; j'étais sans doute si je me suis persuadé quelque chose. Mais l'esprit malin qui m'abuse? Il n'y a point de doute que je suis s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose: *Je pense, donc je suis*. Cette vérité est si évidente que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler.

Telle est la marche suivie par Descartes. Cette méthode fut une révélation pour les penseurs. Son premier résultat, malgré les réserves du réformateur, fut d'affranchir définitivement la raison humaine, en lui donnant confiance en ses propres forces et en la dégageant des liens de l'autorité, qui l'asservissait au moyen âge. Son résultat ultérieur fut l'intronisation de l'idée de l'infini dans les spéculations philosophiques et, par suite, l'élargissement de la notion de Dieu. Un point de départ et un principe, unis par la méthode, voilà ce qu'il fallait pour fonder une doctrine nouvelle pour l'humanité moderne. Descartes en a dressé le plan; ses successeurs sauront achever son ouvrage.

Descartes a fixé le point de départ de la science dans la conscience, c'est là l'essentiel; mais il a eu le tort de

faire consister la première vérité certaine dans l'intuition d'une propriété du moi et de l'énoncer sous forme de raisonnement: *Cogito, ergo sum*. Je sais bien que Descartes se défendait de prouver l'existence de l'âme par un enthymème, mais sa formule n'en est pas moins un raisonnement, sinon une démonstration. Trois termes pour un point de départ, c'est trop: un seul suffit. La pensée et l'existence ne sont que des propriétés qui présupposent le moi, comme intuition première.

Locke et Leibnitz comblèrent, l'un au point de vue de la sensibilité, l'autre au point de vue des principes rationnels, les lacunes de la philosophie cartésienne. Mais la méthode leur manquait, et que faire sans la méthode, sinon émettre des hypothèses? *Kant* renversa par sa critique cet échafaudage de propositions téméraires qui encombraient la métaphysique. Mais le scepticisme de *Kant* reposait lui-même sur des suppositions gratuites, sur la nécessité d'une intuition sensible pour la connaissance, sur les formes de l'esprit humain et sur la séparation entre l'essence et les phénomènes. Un abîme s'ouvrait entre le sujet et l'objet, entre l'intelligence et la réalité. C'est alors que *Fichte* s'empara de la direction de la pensée philosophique en Allemagne et voulut ramener la science à l'unité. Mais il ne réussit, en développant la tendance subjective de la doctrine de son maître, qu'à constituer l'idéalisme sceptique le plus absolu.

Je me propose, dit *Fichte*, de rechercher les principes premiers de la connaissance humaine. Nous devons partir d'une proposition évidente. Chacun admettra que A est A et regardera ce jugement comme absolument certain: nous nous reconnaissons ainsi le pouvoir de poser quelque chose absolument. Cette proposition ne subsiste que dans le moi, puisque c'est le moi qui juge; elle peut donc se traduire

par l'équation suivante *moi = moi* ou *je suis moi*, où le moi est posé avec l'attribut de l'identité. Le moi se pose lui-même, il est, à la fois, l'agent et le produit de l'action, il est activité pure. Le premier principe de la science est donc la proposition : je suis moi ou je suis. Le second principe est la proposition contraire : moins A n'est pas A, qui se transforme à son tour en celle-ci : *un non-moi est opposé au moi*. Ces deux principes en amènent un troisième qui les complète. Le moi et le non-moi sont tous deux posés dans le moi, sinon l'identité de la conscience est détruite. Or, le moi et le non-moi, l'être et le non-être, l'affirmation et la négation ne peuvent être conçus ensemble que sous la condition de se limiter réciproquement. Le moi et le non-moi sont donc posés comme divisibles ou comme se partageant la réalité. Mais le moi qui les contient l'un et l'autre n'est pas divisé ou limité, il est le moi absolu. Ainsi sont conciliés toutes les contradictions sans préjudice pour l'unité de la science, et nous pouvons résumer les principes qui précèdent sous la formule suivante : *J'oppose dans le moi au moi divisible un non-moi divisible*.

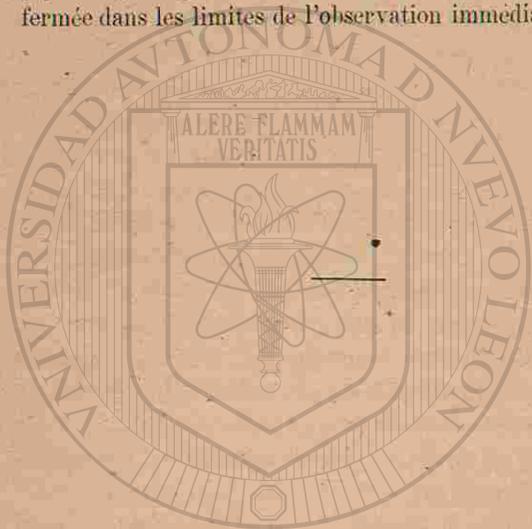
Cela suffit pour apprécier la manière de Fichte. Les mérites de ce pensur original sont réels, mais ses défauts ne sont pas moins considérables. S'il effectue l'unité de la science, c'est en faisant violence à la réalité; s'il opère la construction de la conscience humaine, c'est d'une façon purement algébrique, en représentant le moi par A, au lieu de l'observer en lui-même; s'il cherche enfin un point de départ certain, il le confond aussitôt avec le *principe* de la science, avec la raison dernière des choses, et aboutit au subjectivisme le plus outré.

Le fait primitif de la conscience n'est pas une proposition quelque simple qu'elle soit, mais une intuition pure.

L'identité, comme l'existence, n'est qu'une propriété de l'âme, qui suppose déjà la pensée moi. Mais Fichte a raison quand il soutient que le non-moi n'est opposé qu'à un moi déterminé et que l'un et l'autre subsistent dans un moi absolu; c'est ce que n'ont pas remarqué la plupart de ceux qui s'inspirent de ses théories. Au lieu de prendre le moi humain pour le moi absolu, s'il avait distingué tout d'abord entre le point de départ et le principe ou le fondement de la science, sa doctrine eût eu une tout autre fortune; car cette confusion est la source de ses plus graves aberrations. Il en résulte, en effet, que le moi comme principe est tout, contient tout et crée tout en lui-même par sa propre activité; chaque moi individuel est Dieu pour lui-même et n'est qu'illusion pour les autres : la nature et l'Être suprême n'existent qu'en nous, l'une est un produit de notre imagination, un rêve, l'autre est un être de raison, le symbole de l'ordre moral du monde. Le moi est la seule et unique réalité : c'est en ce sens qu'on a pu appeler la doctrine de Fichte un panthéisme renversé, un *panégoïsme*.

Le moi n'est pas le principe de la science entière, sinon nous n'aurions pas même de connaissances transcendantes : toutes nos pensées avec tous leurs objets seraient uniquement renfermées en nous-mêmes. Il est vrai seulement que le moi est le *principe particulier* d'une science particulière : il est le principe de la science du moi, car il est la raison de toutes nos connaissances immanentes et les réduit en système. De là la légitimité de la psychologie, dont le moi est à la fois le point de départ et le principe. Toutes les parties de la psychologie ne sont qu'un développement de la pensée moi ou une explication du fait primitif de la conscience. La pensée moi peut donc servir de *criterium* aux déterminations ultérieures que nous trouverons en

nous ; chacun peut dire : Aussi vrai que j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de mes facultés, de mon activité, de ma destination. Le scepticisme doit donc abandonner tout le domaine des faits de conscience, toute la psychologie expérimentale, en tant qu'immanente ou renfermée dans les limites de l'observation immédiate.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

CHAPITRE IV.

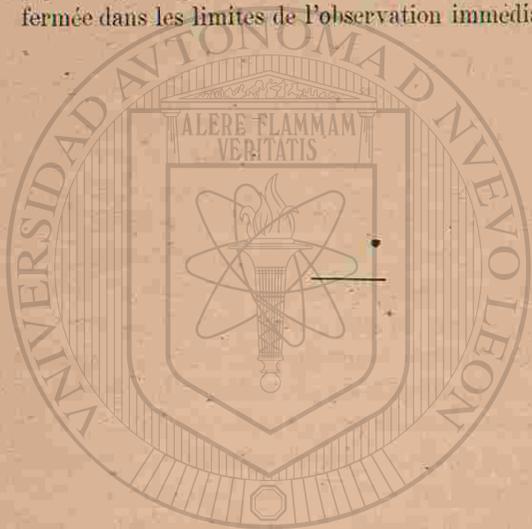
LES PROPRIÉTÉS FONDAMENTALES DE L'ESPRIT.

J'entends par propriété, qualité ou attribut, ce qui est propre à une chose, ce qui est inhérent à un être ou, comme s'exprime Spinoza, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. La préposition *dans* convient moins cependant que la préposition *à* pour désigner une *propriété* et pour la distinguer d'une *partie*. La partie est dans un objet, contenue dans un tout, comme les organes dans le corps ou les actes dans l'esprit : c'est un rapport de contenance. La propriété, au contraire, est à un objet, enveloppant son essence entière, s'appliquant au tout, comme la divisibilité pour la matière ou l'unité pour l'âme : c'est un rapport d'inhérence.

Déterminer scientifiquement un objet, c'est développer successivement ses propriétés, ses parties, ses rapports avec l'ensemble des êtres, c'est en faire l'analyse complète. La conscience, qui nous a donné l'intuition moi, comme chose indéterminée, va nous servir maintenant à déterminer le moi comme esprit.

Quelles sont, d'abord, les *propriétés fondamentales* de l'esprit ou de l'âme ? La conscience, consultée avec soin sur

nous ; chacun peut dire : Aussi vrai que j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de mes facultés, de mon activité, de ma destination. Le scepticisme doit donc abandonner tout le domaine des faits de conscience, toute la psychologie expérimentale, en tant qu'immanente ou renfermée dans les limites de l'observation immédiate.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

CHAPITRE IV.

LES PROPRIÉTÉS FONDAMENTALES DE L'ESPRIT.

J'entends par propriété, qualité ou attribut, ce qui est propre à une chose, ce qui est inhérent à un être ou, comme s'exprime Spinoza, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. La préposition *dans* convient moins cependant que la préposition *à* pour désigner une *propriété* et pour la distinguer d'une *partie*. La partie est dans un objet, contenue dans un tout, comme les organes dans le corps ou les actes dans l'esprit : c'est un rapport de contenance. La propriété, au contraire, est à un objet, enveloppant son essence entière, s'appliquant au tout, comme la divisibilité pour la matière ou l'unité pour l'âme : c'est un rapport d'inhérence.

Déterminer scientifiquement un objet, c'est développer successivement ses propriétés, ses parties, ses rapports avec l'ensemble des êtres, c'est en faire l'analyse complète. La conscience, qui nous a donné l'intuition moi, comme chose indéterminée, va nous servir maintenant à déterminer le moi comme esprit.

Quelles sont, d'abord, les *propriétés fondamentales* de l'esprit ou de l'âme ? La conscience, consultée avec soin sur

cet objet, répondra que l'âme est un *être* dont l'essence est *une, identique et simple*. Ces diverses propriétés s'affirment de l'esprit sous forme de jugement et se distinguent par là de l'intuition moi : l'âme est un être ; l'être est essence ; l'essence est une ; l'âme, en vertu de son unité, est elle-même son essence et son essence entière. La conscience donnerait peut-être la même réponse si on la consultait au sujet des propriétés du corps ou de tout autre objet. Cela ne vicierait pas l'analyse de l'âme, mais indiquerait seulement que les propriétés que nous lui accordons sont les plus générales que la pensée puisse concevoir, ou qu'elles rentrent dans cette classe d'attributs universels, communs à toutes choses, auxquels on donne, depuis Aristote, le nom de *catégories*. Du reste, l'observation nous fera voir si les qualités que l'esprit partage avec d'autres objets se manifestent en toutes choses sous les mêmes caractères.

1. L'esprit d'abord est un *être*, une chose, un objet, *res, aliquid*. Les noms répondent à quelque chose ; le mot *âme*, comme tous les autres, exprime un objet. L'être peut s'expliquer, mais non se définir ; car la définition logique doit énoncer le genre dont l'objet fait partie et la différence qu'il présente avec les autres espèces qui sont comprises dans ce genre : *fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam*. Or il n'existe pas de genre plus élevé que l'être ; l'être est lui-même le genre suprême qui contient toutes les espèces de choses, finies ou infinies, spirituelles ou corporelles. L'être est donc un terme simple et irréductible, qui se retrouve dans toutes nos connaissances et paraît être la loi fondamentale de la pensée. La définition d'un pareil terme serait une tautologie : l'être est ce qui est.

Il n'y a que le mot *chose* en français qui ait la même extension ou qui s'applique également à tous les objets de

l'entendement, soit qu'ils existent en eux-mêmes, ou qu'ils n'aient pas d'existence propre. En ce sens, on peut dire que le *substantif* est cette espèce de mots qui désigne les êtres ou les choses. Mais l'être alors n'est pas synonyme de *substance*, c'est une chose quelconque, substance ou propriété, pourvu qu'elle soit considérée en elle-même. L'idée de substance est plus compréhensive que celle d'être et ne s'applique qu'aux êtres qui ont une existence propre. Toute substance est un être, mais tout être n'est pas substance.

En affirmant que l'âme est *un être*, je soutiens qu'elle est quelque chose, mais je n'entends pas qu'elle soit *l'Être*, l'être unique et sans restriction, qui est toute chose. Les articles ont leur valeur. Dieu seul peut être nommé l'Être, et ce simple mot déjà renferme toute la nature et tous les attributs divins. Si Dieu est l'Être, il est un, il est infini, il est absolu.

2. Qu'est-ce que l'être ? L'être est *ce* qu'il est, et ce qu'il est c'est son *essence*. L'idée de l'essence est aussi simple et aussi générale que celle de l'être, car elle s'applique à tout être et à tout l'être ; c'est la première des catégories d'Aristote. Elle répond à la question *quid ?* et concerne le *fond* des choses. En effet, nous concevons tout être comme *ayant* une essence et comme *étant* son essence ; car l'être est lui-même tout ce qu'il possède et tout ce qu'il enveloppe en soi. Nous demandons quelle est l'essence des corps, quelle est l'essence du mouvement, quelle est l'essence d'un fait, et si l'on nous répond que l'essence des corps est l'étendue ou l'activité, nous disons aussitôt que les corps sont *essentiellement* étendus ou actifs. Toutes choses, qu'elles soient substances ou propriétés, ont une essence, du moins dans les limites de l'observation.

Mais l'essence, à cause de sa simplicité et de son univer-

salité, ne peut se définir, non plus que l'être ; la définition la présuppose, car elle a précisément pour but d'exprimer l'essence des choses. Quand on définit la ligne droite une direction identique dans l'espace, on expose l'essence de la ligne droite, on montrant que son attribut générique est la direction dans l'espace, et sa différence spécifique l'identité de la direction. Pour définir l'essence, il faudrait donc en désigner l'essence, c'est-à-dire en indiquer le genre prochain et la différence dernière ; cela ne se peut, car l'essence n'a pas plus de genre supérieur que l'être auquel elle est inhérente. On peut dire seulement que l'essence se distingue de l'être parce qu'elle suppose autre chose et ne se présente à la conscience qu'à la suite de l'être : l'être c'est ce qui a une essence, l'essence c'est ce qui est à un être ou ce qu'un être est. Cette distinction se rencontre dans la plupart des langues : *Εἶναι, οὐσία* ; *esse, essentia* ; *Wesen, Wesenheit*.

La langue française possède un autre terme pour exprimer la même idée ; la *nature*, dans une de ses acceptions, la nature des choses, *natura rerum*, est la traduction exacte de l'essence des êtres. Rechercher la nature des choses, c'est rechercher ce qu'elles sont, quelle est leur essence ou quelles sont leurs *propriétés*. L'essence, en effet, n'est pas autre chose que l'ensemble des qualités ou des attributs d'un objet, des attributs constitutifs, si l'on veut, puisqu'ils renferment les autres, mais sans qu'on en puisse conclure que les propriétés accessoires ou même accidentelles soient étrangères à la nature des choses. Il n'importe pas, sans doute, à la définition de l'homme qu'il soit noir, rouge, jaune ou blanc, et cependant on doit convenir qu'il est encore de l'essence du corps humain de pouvoir revêtir diverses couleurs ; la couleur n'est pas un élément de l'espèce, mais de la race

ou de l'individu. C'est ce que l'on confond quand on restreint l'essence aux qualités nécessaires, à l'exclusion des autres.

Il semble qu'Aristote ait commis une grave erreur en distinguant entre propriétés *essentielles* et propriétés *accidentelles*, laissant entendre par là qu'il existe des propriétés qui n'appartiennent à aucune essence ou qui sont exclues de la nature des choses. La même erreur règne encore aujourd'hui, au détriment de la clarté scientifique. Les discussions relatives à l'essence, si fécondes en conséquences logiques, pourraient aisément prendre fin si l'on voulait se mettre d'accord sur la valeur des termes.

Un peu d'attention suffit pour constater que la distinction signalée par Aristote ne concerne pas réellement l'essence, mais les *genres* et les *espèces* ou les espèces et les *individus*. Prenons un exemple. Est-il de l'essence du triangle d'avoir trois côtés ? Sur ce point, le sentiment est unanime : point de triangle sans trois côtés. Continuons. Est-il de l'essence du triangle d'avoir trois côtés égaux ? L'école dira : Non, cette qualité est accidentelle ; nous dirons à notre tour : Oui elle est accidentelle pour le genre triangle, pour le triangle en général, mais elle est essentielle pour une espèce, pour l'espèce triangle équilatéral. L'égalité des côtés n'est donc pas étrangère à l'essence, elle est étrangère seulement à l'essence du genre. Faisons un pas de plus. La propriété d'avoir trois côtés égaux dont chacun aurait un décimètre de longueur est-elle de l'essence du triangle ? Non, si vous voulez parler de l'essence du genre ou de l'essence d'une espèce ; oui, s'il s'agit d'un objet individuel, d'un triangle équilatéral qui aurait exactement ces dimensions.

Disons donc que l'essence d'un objet embrasse toutes les propriétés de cet objet ; ajoutons que chaque chose a son

essence et qu'en conséquence il y a lieu de faire entre les essences les mêmes distinctions que l'on fait entre les êtres. D'où nous concluons d'abord qu'il y a une essence *individuelle* pour l'individu, une essence *spécifique* pour l'espèce, une essence *générique* pour le genre; ensuite, qu'il n'y a plus de propriété purement accidentelle, c'est-à-dire séparée de toute essence; enfin, qu'il n'y a plus d'essence en dehors ou au delà des propriétés.

Cette explication de l'essence est conforme à la théorie reçue de la *définition*. En effet, la définition, d'une part exprime l'essence des choses, et de l'autre, la définition détermine la compréhension des objets, c'est-à-dire leurs propriétés, leurs attributs ou prédicats. Il y a donc équation entre l'essence et l'ensemble des propriétés.

Voici maintenant l'avantage que la science peut retirer d'une pareille explication: On discute à perte de vue la question de savoir si la raison humaine est capable de connaître l'essence des choses ou si elle doit se borner à l'étude des phénomènes. La portée et la légitimité de nos connaissances dépendent de la solution du problème, et nous savons assez par l'histoire des doctrines que tout ce qu'on enlève à la raison, on le donne à la foi. Or, un grand nombre de penseurs de presque toutes les écoles, sceptiques, sensualistes, théologiens, critiques, positivistes, affirment imperturbablement les uns après les autres que *l'essence des choses est impénétrable, inaccessible à la pensée, incompréhensible*.

Ces allégations, si souvent répétées et émanant de tant de sources différentes, déconcertent les esprits timides et les jettent dans le doute. Et cependant que sont-elles quand on les examine de près? De simples malentendus provenant de l'indétermination des termes, des assertions dénuées de sens si l'on entend par essence, comme on

doit le faire, l'ensemble des propriétés d'un objet. Personne ne peut raisonnablement contester à la pensée humaine la connaissance des propriétés, car les phénomènes déjà en sont une manifestation. Or, d'après ce qui précède, on doit considérer comme une vaine abstraction toute hypothèse tendant à établir une séparation entre les propriétés et l'essence. *Les propriétés sont adéquates à l'essence*, et, dès lors, nous connaissons l'essence des choses dans la mesure où nous connaissons leurs propriétés. Il se peut que nous ne comprenions pas toutes les propriétés des esprits ou des corps et qu'ainsi nous ne comprenions pas toute leur essence, mais on aurait tort assurément d'en conclure que l'essence nous est inconnue ou qu'elle est *incompréhensible*. Il se peut même que nous ne puissions approfondir ou connaître à fond aucune qualité dans toutes ses applications; cela prouverait qu'il y a des limites à nos connaissances, qu'une intelligence bornée est incapable de déterminer un objet d'une manière complète, comme peut le faire une intelligence infinie; mais si nous n'avons pas l'omniscience, si nos théories offrent des lacunes et restent toujours perfectibles, ces restrictions ne portent pas plus sur l'essence que sur les propriétés. L'essence n'est ni plus ni moins étendue que les qualités des êtres, et les facultés de l'âme ne dépassent pas non plus son essence. Chaque être agit selon ce qu'il est et n'a d'autre but que de réaliser son essence ou de manifester ses propriétés dans la vie. Chaque acte est une révélation de l'essence, c'est l'essence même déterminée sous tous les rapports à un moment donné.

Il est donc souverainement arbitraire de supposer, avec Kant, que l'essence est quelque chose de mystérieux et d'inaccessible à la pensée, qu'elle est un *noumène* qui se cache derrière les propriétés et qui échappe à toute inves-

tigation. Pourquoi ce mystère ? Uniquement parce que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a méconnu la faculté de l'esprit qui nous permet de saisir l'essence, — la raison, la raison intuitive. Certes, si l'on commence par définir l'essence « un je ne sais quoi » qui se dérobe sous les propriétés, il faut bien conclure que l'essence est impénétrable, mais alors on tourne dans un cercle, on pose en principe ce qui est en question. La logique ne sépare pas l'essence des propriétés, puisqu'elle renferme l'essence dans une définition.

Nous pouvons donc dire que l'âme a *une essence* et que cette essence se montre à la conscience dans les propriétés qui la constituent. Mais nous n'affirmons pas que l'âme soit l'essence, l'essence unique, la réalité pleine et entière, comme le pensait Fichte. L'essence pure et simple, c'est la divinité ou le divin, l'essence de l'Être infini et absolu. L'âme est un être et une essence ; Dieu est l'Être et l'essence. Tout ce qu'on ajoute à ces mots en diminue le sens.

3. Quelle est l'essence de l'âme ? L'âme est *une*, le moi a la conscience et le sentiment de son *unité*. Mais il faut distinguer entre l'unité d'essence et l'unité de nombre : celle-ci est à celle-là comme la *forme* est au *fond*. L'unité numérique signifie qu'une chose est unique et non multiple, que l'esprit, par conséquent, est un seul être et non plusieurs. Par rapport à Dieu, c'est la question du monothéisme ou du polythéisme. Les religions modernes disent : Dieu est unique, il n'y a qu'un seul Dieu. C'est une question de nombre, qui peut bien s'appliquer à l'unité de l'essence, mais qui ne la définit pas. J'entends par unité d'essence que l'essence de l'esprit est *toute* spirituelle et *rien que* spirituelle, comme nous disons de Dieu que son essence est toute divine et rien que divine ; en Dieu la restriction est même de trop, car il n'y a rien hors de

l'essence divine, si Dieu est l'unité absolue de l'être et de l'essence. L'essence de l'âme est donc tout entière l'essence de l'âme et pas autre chose ; voilà son unité, et c'est pourquoi l'essence est pure, homogène, sans solution de parties, ni contradiction de propriétés, quelles que puissent être ses manifestations diverses. L'unité de l'essence implique sa *pureté* et son *homogénéité* ; elle exclut tout mélange d'éléments disparates et toute séparation entre ses forces ou ses tendances. L'unité admet bien des facultés et des attributs distincts, mais non isolés, clôturés, absolument indépendants les uns des autres ; elle exige que tout soit *uni* dans la constitution de l'âme, parce que tout sort d'une seule et même source et doit, en conséquence, se rapporter à tout. Elle exprime enfin que notre essence est purement et simplement notre essence ou qu'elle forme un tout homogène.

En disant que l'esprit est *un*, je n'affirme pas qu'il soit *seul* ou *unique*, sans semblables, sans rien au-dessus ni à côté de lui : il serait seul s'il était infini. Seul veut dire *tout-un (allein)*. Tout ce qui est infini est seul, soit dans son genre, comme l'espace, le temps, la nature, l'humanité, soit au-dessus de tout genre, comme Dieu. L'espace et le temps sont seuls d'une manière relative, chacun dans sa sphère ; Dieu est absolument seul, sans second, sans rapport avec aucune réalité extérieure. Ce n'est pas ainsi que nous avons conscience de notre unité. Dès qu'il a le sentiment de sa limitation, l'esprit a aussi le sentiment de ses semblables et du monde : il n'est pas *le seul être*, mais il est, quant à la forme, *un seul être*, réuni avec d'autres dans un même univers. Cependant, en un certain sens, on peut dire que l'âme est seule et unique, quoiqu'elle ait des semblables. Si l'on suppose que les êtres finis représentent leur espèce, chacun à un point de vue complètement déter-

miné, on comprendra que chacun est une détermination unique ou une expression originale de son espèce, et qu'il montre son originalité même dans les qualités qu'il possède en commun avec d'autres êtres, parce qu'il les manifeste à sa manière, sous une forme caractéristique qui n'appartient qu'à lui. Cette unité qui fait qu'une chose finie peut encore être seule et unique, comme Dieu, constitue l'*individualité*; elle offre un trait remarquable de similitude entre les êtres finis et l'Être infini, en une qualité qui semble incommunicable; mais il faut ajouter que l'individu n'est seul et unique que dans les limites de son espèce. C'est ainsi que l'homme diffère de ses semblables en vertu de son individualité : les hommes sont tous égaux comme hommes et tous inégaux comme individus. S'il existe une infinité d'êtres raisonnables et s'ils sont tous infiniment déterminés sous tous les rapports, chacun est un exemplaire unique de l'humanité et a sa dignité comme tel. L'observation laisse entrevoir ces problèmes, mais ne permet pas de les résoudre.

L'unité n'est pas non plus l'*union* ou l'*harmonie*. L'unité de l'âme ne naît pas de l'harmonie des facultés, comme un accord de l'union des sons ou un poème de la combinaison des situations. Toute harmonie dans l'ordre physique ou moral présuppose unité et diversité : l'harmonie de la lyre exige des vibrations multiples ramenées à l'unité par l'artiste; l'harmonie de l'âme exige des facultés diverses soumises à une direction commune. L'harmonie n'est pas une cause et un principe, mais un résultat et une conséquence, comme l'avaient remarqué déjà Platon et Aristote, en réfutant l'opinion d'un philosophe plus ancien. L'unité est antérieure et supérieure à toute opposition de parties; c'est la première pensée qui s'offre à l'esprit en présence d'un objet, avant qu'on ait aperçu en lui aucun élément

de division; l'unité se conçoit, abstraction faite de toute diversité : c'est ainsi que l'enfant a la conscience de son unité avant de se reconnaître comme esprit et comme corps. L'union, au contraire, n'existe que par la diversité, puisqu'elle exprime le rapport de deux termes distincts; elle est donc postérieure à la différence des parties et marque leur accord. Mais si l'unité n'implique aucune variété, elle n'y répugne pas cependant; qu'il y ait ou non divers ordres de forces en nous, l'âme est une; seulement si elle offre plusieurs aspects, il faut que ces aspects, tout en étant distincts, ne restent pas séparés, il faut qu'ils s'unissent. L'unité entraîne l'union, quand elle renferme des parties diverses : c'est ainsi que l'unité de l'homme est abolie par les doctrines qui considèrent l'esprit et le corps comme des substances incapables de s'unir.

Telle est la notion de l'unité de l'âme. Pour la caractériser davantage, on peut ajouter qu'elle n'est pas une unité nominale, mais *réelle*, puisque l'esprit n'est pas une chose de convention, comme un atome, une monade, une entéléchie, mais un être réel et actuel, affirmé à tout instant par le sens intime; qu'elle n'est pas non plus une unité purement subjective ou phénoménale, la simple réunion dans la conscience d'une série de faits internes, comme le pensait Kant, mais une unité *objective*, puisque nous reconnaissons l'esprit comme un objet et comme un agent dans le monde; qu'elle n'est pas, enfin, une unité passagère et accidentelle, mais une unité *permanente*,[®] puisque notre essence même est une et que l'essence, comme nous le verrons, ne change pas ou ne subit aucune modification dans le temps.

L'unité de l'âme ne se démontre pas directement, mais se vérifie dans toutes ses conséquences: elle s'exprime dans chacun de nos actes, dans l'ensemble de notre vie et,

notamment, dans la permanence de l'intimité ou dans la continuité de la conscience (1). Chaque acte de pensée, de sentiment ou de volonté est un et ne peut tirer son unité que de l'âme où il a sa raison. Quand nous cherchons à atteindre un but, nos facultés s'équilibrent et s'accordent, comme si elles recevaient l'impulsion d'un seul et même être; cette unité de plan et d'action serait impossible sans l'unité de l'âme. La vie entière se développe de plus en plus dans l'enchaînement de toutes ses parties, à mesure que la vocation se dessine; d'où viendrait cette unité si l'âme était divisée? Toutes les manifestations de l'esprit, la science, l'art, la morale, le droit, ont de l'unité; comment auraient-elles une qualité qui ne se trouve pas dans l'esprit? Ce qui est un peut seul saisir l'unité et mettre de l'unité dans ses actes. Si l'âme n'était pas une, son activité serait toujours dispersée et incohérente, plus encore que dans les songes et dans la manie. La démonstration, sous ce rapport, est elle-même un effet de l'unité de l'âme. En effet, démontrer c'est raisonner, et raisonner c'est juger. La démonstration est un raisonnement concluant, et le raisonnement est le jugement que l'on porte sur plusieurs propositions. Le jugement lui-même se compose de deux termes et d'un rapport qu'on affirme entre eux après comparaison; juger c'est réduire à l'unité ou concevoir à la fois par un seul et même acte plusieurs choses distinctes. Or, si l'esprit n'était pas un et simple, il se composerait de diverses parties séparées ou séparables, indépendantes les unes des autres, et alors ou bien chaque partie de l'esprit percevrait un terme du jugement, ou bien chaque partie de l'esprit percevrait les deux termes

(1) F. BOULLIER, *De la conscience en psychologie et en morale*. Paris, 1872.

du jugement à la fois. Dans le premier cas, il n'y aurait pas de jugement, faute de comparaison; dans le second, il y en aurait plusieurs, il y en aurait autant que de parties dans l'esprit. Cette preuve de l'unité tirée des opérations de la pensée est de Laromiguière. Elle est incomplète en un point: la pensée qui perçoit et compare n'est qu'une des facultés de l'âme. On pourrait donc supposer qu'une partie de l'esprit, la pensée, saisit à la fois tous les éléments du jugement, tandis que les autres parties, le sentiment et la volonté, sont chargées d'autres fonctions. Il faut ajouter, pour achever l'argument, que les trois facultés de l'esprit, avec l'ensemble de leurs fonctions et de leurs opérations, dépendent les unes des autres ou sont elles-mêmes inséparables.

L'âme est une; est-ce à dire que la *matière* organique ou inorganique manque d'unité? Non, l'unité, comme l'être et l'essence, paraît appartenir à toute chose; à tort ou à raison, nous attribuons cette qualité à tous les objets de la pensée et nous en faisons ainsi une loi de l'intelligence. Mais si toutes choses ont de l'unité, dans les limites de l'observation, l'unité ne s'y manifeste pas de la même manière. Elle est autre dans les corps que dans l'esprit, parce que les corps existent sous le caractère de l'étendue ou de la continuité dans l'espace, tandis que l'âme est concentrée en elle-même comme un point mathématique, ou vit en soi et pour soi. Les *corps inorganiques*, simples ou composés, ont une certaine unité, puisqu'ils ont une seule et même essence; mais cette unité n'est pas stable et permanente; elle est formée par agrégation de molécules et peut s'étendre ou se restreindre par voie d'addition ou de soustraction de molécules similaires. Les *corps organisés* ont une unité plus haute: chaque organisme est réellement un et simple, parce qu'il se compose de parties hétérogènes

qui sont solidaires et inséparables de l'organisation; un tout constitué de telle sorte que tout y est condition, but et moyen pour tout, est indivisible, en ce sens qu'aucun organe ne peut s'en détacher sans amener la destruction du tout. Mais si les organes sont inséparables de l'organisme, l'organisation elle-même n'est pas inséparable de la matière. Un corps organique peut se désorganiser, et les éléments inorganiques, tels que l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote, qu'il contient à l'état de combinaison, peuvent se disjoindre et entrer dans des combinaisons nouvelles. Il y a un mouvement continu de rotation dans la matière, qui la fait passer incessamment de l'état inorganique à l'état organique, par la respiration et la nutrition, et la ramène ensuite à l'état inorganique, par les sécrétions et la mort. La matière est donc essentiellement divisible, comme tout ce qui est continu. Elle se compose d'éléments dans des proportions déterminables, elle est une somme de parties; puis elle se décompose et se dissout: c'est pourquoi l'unité des corps est toujours modifiable et accidentelle. Il en est autrement de celle de l'esprit. L'âme n'a pas une étendue de substance, mais de puissance, comme le disait Descartes. Il serait absurde de parler d'une moitié ou d'un quart d'âme; l'esprit ne peut se morceler, parce qu'il n'est pas une agrégation de parties, mais une chose simple et indestructible.

L'unité d'essence se manifeste par deux qualités opposées ou parallèles: en tant qu'elle est *une*, l'âme, d'une part, est *elle-même* son essence, et, de l'autre, elle est *toute* son essence. Si notre essence est de penser, de sentir et de vouloir, la pensée, le sentiment et la volonté sont notre *propre* essence et notre essence *entière*. C'est nous qui pensons, qui sentons, qui voulons, et nous ne pouvons que penser, sentir et vouloir. Si, en même temps, notre essence est limi-

tée, la limitation est encore à nous et doit se manifester dans toute notre activité. La limitation fera que notre essence aura une cause supérieure et des conditions extérieures, mais elle n'empêchera pas que notre essence dans ses limites ne soit *toute à nous*. Tout ce qui est un est ce qu'il est et tout ce qu'il est.

Ces deux qualités, l'essence propre et l'essence entière, la *propriété* et l'*entièreté* ou l'*intégrité*, ne dérivent pas l'une de l'autre, comme l'être, l'essence, l'unité, mais dérivent toutes deux de l'unité et l'expriment de deux façons distinctes: elles ne sont pas subordonnées entre elles, mais *coordonnées*; elles ne se développent pas en raison directe, mais en raison inverse l'une de l'autre, pour marquer le *contraste* ou la polarité des parties dans un organisme. Notre essence ne nous est pas propre parce qu'elle est entière, car elle nous serait encore propre si elle était partielle ou divisée; elle n'est pas, non plus, entière parce qu'elle nous est propre, car elle serait encore entière si elle appartenait en propre à autrui; mais elle est tout entière à nous parce qu'elle est une ou ne fait qu'un avec nous.

Il importe de bien remarquer l'ordre de ces qualités fondamentales; car nous verrons que toute *antithèse* dans les attributs de Dieu, dans les parties du monde, dans les déterminations de la nature humaine, se ramène à l'opposition de l'essence propre et de l'essence entière, et nous comprendrons alors pourquoi l'antithèse aboutit à *l'harmonie* et non au dualisme: c'est que les deux termes opposés sont dominés par l'*unité* supérieure de l'essence qui les réunit, les concilie et les complète l'un par l'autre.

Si l'on se rappelle comment nous avons caractérisé les *esprits* et les *corps*, on pourra se convaincre que les différences signalées entre les deux substances se réduisent,

après tout, au contraste de l'essence propre et de l'essence entière, c'est-à-dire de la spontanéité, de la volonté, de l'indépendance, d'un côté, de la réceptivité, de la continuité, de l'enchaînement, de l'autre, de sorte que toutes les qualités de l'esprit sont constituées au point de vue *prédominant* de la propriété ou de l'autonomie, et toutes les qualités du corps au point de vue prédominant de l'entièreté ou de la liaison de tout avec tout. La même antithèse se reproduit ensuite à un moindre degré dans le corps entre les sphères de la *vie animale* et de la *vie végétative*, et se produira également dans l'esprit entre les facultés correspondantes, la *pensée* et le *sentiment*. S'il n'y a jamais, entre les membres de chaque opposition, qu'une simple prépondérance, sans exclusion, c'est que l'homme, l'esprit et le corps ont chacun leur unité d'essence, et si le contraste va toujours s'affaiblissant à mesure qu'on descend de l'ensemble aux parties, c'est qu'il se renferme dans les limites de l'unité d'essence de chaque être. Entre les facultés de l'esprit, par exemple, la différence est moindre qu'entre l'esprit et le corps; puisque l'essence propre est déjà le caractère distinctif de l'âme, cette qualité devra se retrouver dans toutes les déterminations de l'âme. On peut entrevoir par là quelle multitude de combinaisons naîtront de l'application des mêmes catégories à des choses distinctes. C'est là sans doute le secret de la simplicité des lois du monde et de l'analogie universelle.

Sans insister sur cette matière, qui appartient à la métaphysique, indiquons les oppositions fondamentales qui se présentent immédiatement à l'intelligence et qui se résument toujours dans l'opposition signalée entre le propre et l'intégrité, entre le *soi* et le *tout* :

Dans l'Être qui est un, nous distinguons entre l'absolu et l'infini;

Dans l'univers, entre l'Esprit ou la Raison et la Nature;

Dans l'humanité, entre l'homme et la femme;

Dans l'individu, entre l'esprit et le corps;

Dans l'esprit, entre la pensée et le sentiment;

Dans le corps, entre la tête et le tronc, entre le cerveau et le cœur, entre la vie de relation et la vie de nutrition.

4. L'essence de l'esprit, en tant qu'elle est une, est d'abord l'essence même ou la propre essence de l'esprit (*ipsa essentia, proprium*); l'esprit, en d'autres termes, est lui-même, *αυτος, ipse*, ce qu'il est, son essence est à lui, non à un autre. Chacun doit être *soi*, disons-nous; c'est le principe de l'autonomie des hommes et du *self government* des peuples; chacun doit agir *motu proprio*, selon sa propre nature, et se montrer *tel* qu'il est. Nous avons deux termes d'un usage très-fréquent, quoique peu remarqués par les psychologues; qui expriment cette idée: le même et le propre. L'essence *même* de l'âme signifie ce qui est propre à l'âme ou le propre de l'âme. Le substantif *propriété* est quelquefois employé en ce sens, par exemple dans la rhétorique quand on parle de la propriété des termes. Fénelon s'en est même servi dans le langage philosophique, en distinguant dans l'amour-propre, ce qui fait l'amour et ce qui en fait la propriété.

Nous ne recherchons pas maintenant quelles sont les diverses choses qui peuvent être propres à l'esprit; il s'agit de l'idée même du *propre* appliquée à l'esprit tout entier. Il se peut que chacun possède une activité propre, une pensée propre, une volonté propre, des dispositions propres, que toutes les qualités de la nature humaine se manifestent en chaque homme d'une manière particulière et forment ainsi les traits multiples de l'*individualité*; mais chacune de ces appropriations suppose une essence

propre : l'esprit n'aurait rien en propre si son essence même ne lui appartenait pas.

Nous attribuons une essence propre à toutes choses dans les limites de l'observation. Nous ne nous occupons pas seulement des *propriétés* générales de la matière, de ce qui est *propre* à la matière en général ; nous analysons les qualités propres de chaque espèce de corps. Nous dépassons même, à tort ou à raison, les limites de l'expérience en accordant une essence propre au temps, à l'espace, à l'humanité, à Dieu. Nous entendons par là que tous les êtres, finis ou infinis, sont distincts, qu'il y a en eux un principe de différence ou d'*originalité*, qu'ils ne sont pas des objets quelconques, mais qu'ils sont *tels* ou *tels*, d'où il suit que chacun peut être considéré *comme tel* dans l'intuition et doit aussi être traité comme tel dans la vie morale. « Une chose finie, disons nous, est nécessairement distincte de toute autre, mais n'est pas toujours conçue comme telle. Tout homme est un être raisonnable et doit être respecté comme tel, quelque usage qu'il ait fait de sa liberté. L'esprit, dans ses relations, doit maintenir l'ordre universel et aimer tous les êtres en raison de leur propre perfection ; mais il ne peut les traiter comme tels que lorsqu'il les connaît tels qu'ils sont. »

La *pensée* a précisément pour but de déterminer l'essence propre de chaque chose ; ce n'est pas tout de percevoir un objet, il le faut connaître tel qu'il est en lui-même. Mais notre pensée est limitée, affectée de négation, et peut ainsi manquer le but. C'est pourquoi la pensée humaine se manifeste tantôt comme *vérité*, tantôt comme *erreur*, selon qu'elle saisit l'essence propre de l'objet, ou qu'elle ne la saisit point. La définition reçue de la vérité et de l'erreur, comme rapport exact ou inexact, positif ou négatif, entre l'esprit et la réalité, entre la pensée et son objet tel qu'il

est, prouve que le caractère propre de la pensée est bien de comprendre le propre des choses.

La pensée est donc cette *faculté de l'esprit qui est dirigée vers l'essence propre des choses*. En partant de cette définition, nous arrivons exactement au même résultat que la logique, qui considère la vérité et l'erreur en elles-mêmes ; il suffit de remarquer que la pensée d'un être fini peut être positive ou négative : la relation positive donne la vérité, la relation négative l'erreur : la déduction correspond à l'intuition, prouve que nous avons bien saisi le caractère de la pensée. Nous verrons que le *sentiment* exprime la direction contraire de l'esprit vers l'essence entière de l'objet ou vers l'objet considéré dans sa totalité indivise ; de cette définition se déduiront de nouveau les deux modes du sentiment que l'on appelle *plaisir* et *peine*.

Toute chose a son essence propre pour la pensée. Si les êtres finis n'avaient rien en propre, ils se confondraient entre eux et avec l'être en général : tel est l'esprit du *panthéisme*. Cette doctrine repose sur l'idée de l'unité sans variété ou de la confusion universelle. Le panthéisme brouille tout et absorbe tout dans l'océan de la substance. Le monde et les individus n'existent plus comme tels et n'ont plus rien en propre qui les distingue de Dieu : ils ne sont que les *attributs* et les *modes* de la substance infinie. L'observation nous préserve de cette erreur. Chacun a conscience de son moi, de sa personnalité, de son essence propre, et s'oppose par là à tout autrui. Chacun reconnaît hors de soi d'autres êtres finis, des esprits et des corps, et les différencie en fixant l'essence propre de chacun. Pour l'analyse, tout est différent de tout. Si le panthéisme confond tout avec tout, c'est qu'il dédaigne l'analyse et ne procède que par synthèse. Il est la seule doctrine qui mé-

connaisse l'essence propre de tous les êtres du monde.

Mais en disant que l'esprit est *lui-même* ce qu'il est, nous n'affirmons pas qu'il existe *par lui-même* ou qu'il soit sans cause et sans rapports. Un être peut avoir une essence propre tout en relevant d'une cause, et une activité propre, tout en exigeant des conditions pour son développement : c'est alors un être fini et relatif, auquel l'essence et l'activité ont été données en propre. Spinoza, le chef du panthéisme dans les temps modernes, n'a pas reconnu cette distinction. Cet esprit simpliste veut tout ou rien : ce qui n'existe pas *par soi* n'est pas substance, à ses yeux, et ce qui n'est pas substance n'a rien en propre, ni essence, ni existence, ni activité, parce qu'il a tout reçu de la cause première ou de Dieu. Les êtres du monde sont donc sans valeur propre : les hommes se figurent qu'ils existent en eux-mêmes, qu'ils sont des sujets, des causes, des agents libres : pure illusion, ils sont les phénomènes de la substance divine, qui se déploie de toute éternité dans la vie universelle. C'est là encore une fois la conséquence d'une déduction précipitée qui s'appuie sur un principe mal déterminé, faute d'analyse préalable.

Le fini désigne une chose déterminée, qui en suppose d'autres ; le *relatif* indique les relations ou la dépendance de ces divers êtres, qui se limitent réciproquement. Tout ce qui n'est pas seul a des rapports externes et trouve dans ces rapports les conditions de sa vie. Nous savons que l'âme est elle-même son essence ; est-ce à dire qu'elle soit sans relations ? Nullement ; sinon elle serait seule, elle serait infinie et absolue. Avec la conscience de notre limitation, nous avons aussi le sentiment de notre existence relative ou dépendante. C'est en Dieu seulement comme Être seul et unique que l'essence propre se traduit exactement par l'*absolu* et l'essence entière par l'infini. Ce qui

est seul est absolu, parce qu'il est sans relation, sans dépendance, sans condition ; il est en soi et par soi tout ce qu'il est, il se suffit à lui-même.

Voilà, de nouveau, un résultat remarquable de l'analyse psychologique : ce que nous appelons en nous le propre, nous le nommons l'absolu en Dieu, de sorte qu'il suffit de concevoir l'essence une et entière comme étant la propre essence de l'Être pour comprendre Dieu comme Être absolu. Dieu est absolu parce qu'il est *lui-même* et lui seul la toute-réalité, et il est lui-même la toute-réalité parce qu'il est un. Mais de ces deux termes, le propre et l'absolu, l'un est positif, l'autre négatif ; absolu (*ab-solutus*) veut dire sans condition, inconditionnel, indépendant, comme infini (*in-finitus*) veut dire sans fin ; la propriété des termes n'est pas observée quand on emploie des expressions négatives pour désigner des attributs positifs.

Si l'on objecte qu'à ce titre le *moi* aussi est absolu, puisqu'il est lui-même son essence, je conviendrai que nous sommes absolus, en effet, mais seulement dans les limites de notre nature ; l'absolu en nous sera alors une marque de notre origine, comme l'être, l'essence, l'unité, et constituera un nouveau trait de similitude entre le fini et l'infini. Quoi qu'en disent les positivistes, qui voudraient effacer l'*absolu* du langage, parce que, faute de méthode, ils ne savent en rendre compte, nous employons fréquemment et exactement ce terme et nous l'appliquons à toute chose considérée comme telle, en dehors de toute relation, sans comparaison, sans dépendance ou sans limites : pouvoir absolu, futur absolu, nombre absolu, obéissance absolue, silence absolu. Nous cherchons l'absolu dans toute spéculation, sous le nom d'évidence, et nous reconnaissons à chaque être dans le monde une valeur absolue, en lui-même, et une valeur relative, pour les autres : la valeur

absolue, c'est la *dignité*, et la valeur relative, l'*utilité*. Toute l'activité rationnelle de l'homme porte essentiellement le caractère de l'absolu : nous poursuivons la vérité pour la vérité même, sans autre condition ; nous faisons le bien par cela seul que c'est bien ; nous accomplissons ce qui est juste par respect pour la justice ; nous apprécions le beau sans considération de plaisir ou d'utilité, convaincus que la vérité et la beauté, que la justice et le bien offrent, sans doute, des avantages pour la société, mais que ces intérêts seront d'autant mieux sauvegardés que les principes eux-mêmes seront réalisés d'une manière plus pure ou plus désintéressée. L'*impératif catégorique* de la conscience n'a pas d'autre signification.

L'essence propre de l'âme s'exprime communément par la *spiritualité* ; l'essence propre du corps par la matière ou la *matérialité*. Comme nous ne connaissons, parmi les êtres finis, que deux genres opposés, nous disons que toute substance qui n'est pas corporelle ou matérielle est immatérielle ou spirituelle. Nous ne soupçonnons pas qu'il existe entre la matière et l'esprit un autre ordre de réalités. L'observation n'en signale aucun, mais constate que les esprits peuvent s'unir à la matière. Quand on suppose qu'il y a dans les corps organisés, outre les organes, une *force vitale*, qui est immatérielle, sans être spirituelle, on confond une propriété avec une substance : la force est une certaine activité et l'activité est un attribut. Quand on veut que les animaux aient une *âme* qui ne soit pas *esprit*, on ignore que l'âme est un esprit uni à la matière. On peut donc accepter, sauf vérification ultérieure, cette division dichotomique des êtres du monde : esprits et corps. L'esprit et la matière, comme substances, sont alors des termes contradictoires : ce qui est l'un n'est pas l'autre, ce qui n'est pas l'un

est l'autre. Cette contradiction est réalisée en nous, mais seulement pour les deux parties de la nature humaine considérées dans leur opposition ; l'homme, dans son unité, est au-dessus de l'opposition de l'esprit et du corps. Nier la spiritualité de l'âme, c'est donc affirmer que tout est matière : telle est la signification du matérialisme. Nier la matérialité du corps, c'est affirmer que tout est esprit : c'est ce que soutient l'idéalisme. Le spiritualisme, par contre, reconnaît la distinction des deux ordres de substances.

L'essence propre se confond parfois avec la *substance*, avec la *spontanéité*, avec l'*identité*. La confusion s'explique, parce que l'idée du propre se trouve, en effet, dans ces qualités, mais elle s'y combine avec d'autres éléments que nous n'avons pas encore analysés. La substance, la spontanéité et l'identité personnelle sont des attributs complexes qui résultent de l'application de l'essence propre à l'existence, à l'activité et à la vie. La substance est ce qui existe en soi, ce qui a une existence propre ou indépendante. La spontanéité désigne l'activité propre. L'*identité personnelle* exprime la persistance du moi individuel dans le temps ou l'identité de la personne dans la vie : c'est le moi qui continue à être moi, qui reste le même dans la durée, parce qu'il est un. Toutes ces propriétés sont impliquées dans l'unité du moi, mais ne pourront être justifiées que dans la suite. Le moi existe en lui-même, agit de lui-même et reste lui-même, malgré tous les changements qui s'accomplissent en lui. Sa spontanéité n'est plus en question. Son identité personnelle résultera de l'analyse du *temps* et pourra se prouver par la mémoire, par le mérite et par la responsabilité. La mémoire n'est que le sens intime qui se prolonge dans le temps, qui survit aux faits accomplis et les reconnaît encore comme phénomènes

du moi, après qu'ils sont passés; cette faculté n'a pour objet que nos propres actes et suppose ainsi l'identité. Quand nous avons accompli ou enfreint un devoir, nous éprouvons un sentiment de satisfaction ou de repentir; le mérite et le démerite s'adressent à la personne comme la mémoire et ne sont possibles que par son identité. Le sens intime atteste donc l'identité personnelle. La société repose en partie sur ce fait, en considérant l'homme comme agent libre et responsable: celui qui manque au droit doit être puni et ne peut l'être qu'en vertu de son identité; l'accusé et le coupable sont parfois des personnes différentes; il faut qu'on prouve leur identité pour prononcer une juste condamnation.

Mais l'identité s'emploie aussi sans considération de temps, sous cette forme: chaque chose est ce qu'elle est; le vrai est vrai, le faux est faux, l'homme est homme, *idem est sibimetipsi idem*. C'est la loi de la pensée que la logique a consacrée sous le nom de principe d'identité, et qui dépasse les vicissitudes du temps. Qu'il y ait ou non succession, il est certain qu'un nombre est un nombre et qu'une force est une force. Toutes les opérations de la pensée impliquent ce principe et seraient illusoires sans lui. A quoi bon une démonstration si l'on n'admet pas que la vérité est la vérité? En ce sens, l'identité rend exactement l'idée de l'essence propre: c'est alors la pensée du même (*idem*), abstraction faite du temps. Au lieu de dire: L'esprit est lui-même son essence, nous pouvons dire: L'esprit est ce qu'il est, il est identique à lui-même, le moi est le moi; je suis moi-même.

Le corps n'a pas la même identité que l'âme, parce qu'il est formé de molécules qui changent d'une manière continue, emportées par le tourbillon vital. La matière circule, le corps se transforme perpétuellement, disent les

savants (1). L'organisme garde, il est vrai, son individualité aussi longtemps que la vie se conserve; mais cette individualité, selon Cuvier, consiste moins dans sa matière que dans sa forme et dans les rapports de ses organes. La substance même du corps se renouvelle constamment, et l'on a calculé qu'au bout d'un petit nombre d'années, les matériaux qui ont été assimilés et qui composent les tissus sont complètement remplacés par d'autres éléments. Dans l'âme, ce sont les actes et non l'essence qui se modifient, et les actes mêmes, quand ils ne sont plus, existent encore dans la mémoire. C'est là une différence frappante entre l'esprit et le corps.

5. L'unité d'essence se manifeste, en second lieu, comme essence entière: l'esprit est tout ce qu'il est, il est son essence entière ou toute son essence, parce qu'il est un. C'est pourquoi il peut être considéré en général, dans son ensemble ou dans son essence une et indivise. Nous appliquons la même idée, à tort ou à raison, au corps et à tous les objets de la pensée; nous sommes portés à croire que chaque chose a une essence entière et doit être étudiée dans son ensemble, avant qu'on entre dans les détails: c'est la première partie, la partie générale de chaque science. Il faut avoir la notion de l'organisme avant d'aborder avec fruit la botanique et la zoologie; il faut connaître l'espace pour comprendre les figures de la géométrie: toutes les propriétés d'un objet s'expliquent par le tout où il a sa raison.

L'idée de l'entière est plus manifeste même dans l'espace et dans la nature que dans l'esprit, parce qu'elle constitue le caractère fondamental de la matière, comme l'essence propre est le premier attribut de l'âme. Chaque

(1) CAMILLE FLAMMARION, *Dieu dans la nature*, liv. II. Paris, 1867.

corps est un tout parfaitement déterminé, composé d'une innombrable multitude de parties, où tout est continu et enchaîné. Dans l'esprit, on n'observe pas la même liaison, ni la même plénitude parce que les facultés sont plus indépendantes et n'occupent aucun lieu ; cependant, ces propriétés s'y trouvent, puisque le sens intime se maintient dans toutes les situations de la vie et que nos facultés sont entre elles dans un rapport de conditionnalité. L'âme est un tout, mais l'entiereté est, en elle, subordonnée à l'activité libre, tandis que l'activité propre, dans la matière, est subordonnée à la liaison de tout avec tout. C'est pourquoi l'esprit doit *se compléter* au point de vue de l'entiereté, et cette qualité devient ainsi un *but* de la vie spirituelle : l'esprit tend vers l'organisation dans la science, dans l'art, dans la vie sociale, comme la nature tend vers l'individualité dans toutes ses créations.

Nous avons deux termes pour exprimer l'essence entière : l'*entiereté* et la *totalité* ; mais le premier convient mieux que le second, car un tout (*totum*) suppose des parties, tandis que l'*entiereté* (*omne*) en fait abstraction et désigne mieux la simplicité de l'essence. Point de tout sans parties, point de parties sans tout ; ces deux choses sont corrélatives et ne peuvent exister l'une sans l'autre. L'*entiereté*, au contraire, est au-dessus de toute division, comme l'unité est supérieure à la variété ; non pas qu'elle exclue des parties, mais elle ne les implique pas non plus et peut se concevoir sans elles ; seulement, elle exige que les parties, s'il y en a, soient indissolublement liées entre elles ou soient inséparables, de même que l'unité ne peut se concilier avec des éléments multiples que s'ils restent unis entre eux. L'*entiereté* suppose la *simplicité* ou l'*indivisibilité*. Que l'âme ait des parties ou non, elle est, en tous cas, une chose indivise. Son essence est une et indivisible,

comme elle est une et la même : ces expressions, consacrées par la langue, montrent exactement les rapports étroits qui existent entre l'unité et les deux qualités fondamentales, inhérentes à l'essence.

L'essence propre de l'esprit se manifeste surtout dans la pensée, parce que l'intelligence montre l'homme tel qu'il est lui-même et doit lui faire connaître les choses telles qu'elles sont ; par contre, l'essence entière de l'âme s'exprime mieux dans le *sentiment*, parce que les traditions et la continuité de la vie se dessinent plus clairement dans cette faculté, en même temps que l'homme lui-même se lie mieux à tout ce qui l'entoure. Si la pensée se porte vers l'essence propre de chaque chose, le sentiment se porte sur l'essence entière des objets, sur l'ensemble, sans rien analyser. La pensée considère chaque propriété à part, le sentiment ne sépare rien, ne fait pas d'abstraction ; c'est l'objet tout entier qui lui convient ou lui déplaît, selon que la tendance est positive ou négative. Aussi le sentiment se détermine-t-il comme *plaisir* et *peine*, tandis que la pensée se détermine comme vérité et erreur. Le plaisir est le sentiment positif d'une chose qui s'accorde avec notre nature, comme la peine est le sentiment négatif d'un objet qui est contraire à notre essence. Ces définitions indiquent que le sentiment et la pensée sont entre eux dans le même rapport que l'essence entière et l'essence propre, et qu'en conséquence nos *facultés* sont *organisées* comme nos *propriétés*. Nous savons que la même similitude existe entre les deux *parties* de la nature humaine. Voilà de nouveau l'unité qui éclate dans la constitution de l'homme : propriétés, facultés, parties, tout est fait sur le même plan, tout est semblable à tout. Pourquoi ? L'homme n'a-t-il pas sa raison en Dieu ?

L'âme est son essence entière ; est-ce à dire qu'elle soit

l'essence entière ? Non, elle est toute *son essence*, elle n'est pas toute *l'essence*. Entre ces deux propositions, il y a la distance du fini à l'infini. C'est en Dieu seulement que l'essence entière se traduit par l'*infini*, comme l'essence propre par l'absolu. Infini veut dire *tout* ou *entier* : la toute-puissance et l'omniscience signifient la puissance et la science infinies ; partout et toujours équivalent à l'infini dans l'espace et dans le temps. L'infini dérive de l'unité comme l'absolu, c'est la qualité de ce qui est *unique* ; quand plusieurs choses sont ensemble dans un même tout, elles sont finies et dépendantes ; ce qui est seul et unique est, par cela même, infini et absolu, car étant seul il est tout par lui-même. C'est ainsi que nous considérons le temps et l'espace comme infinis aussitôt que nous pensons qu'il n'y a qu'un seul temps pour tous les êtres vivants, un seul espace pour tous les corps. Mais l'espace et le temps ne sont seuls que d'une manière relative : il n'y a qu'un seul temps, mais il y a autre chose que le temps ; on dit alors que le temps et l'espace sont infinis en leur genre ou sont des *infinis relatifs*. Dieu est absolument seul, parce qu'il n'y pas autre chose que l'essence une et entière ; hors de l'Être il n'existe rien ; c'est en Dieu que nous avons l'existence, le mouvement et la vie ; Dieu, comme tel, est absolument infini, infini à tous égards et sous tous les rapports, parce qu'il est le tout, sans aucune restriction. On peut concevoir plusieurs infinis relatifs ; mais on ne saurait admettre sans contradiction plus d'un *infini absolu*.

Mais si l'infini n'est que l'essence entière, ne faut-il pas conclure que l'infini est partout où l'essence entière se rencontre, même dans les choses finies ? En effet, la déduction aboutit à cette conséquence, et l'observation ne peut la vérifier ; mais elle ne l'infirme pas et tend, au contraire, à la confirmer. Elle entrevoit que tout ce qui exprime claire-

ment l'idée d'un tout, comme l'espace, le temps, les nombres, la matière, est *continu* et se divise sans fin, d'où l'on tire sans peine qu'il y a dans un tout fini, mais continu, une *infinité* de parties *infiniment* petites. En effet, si un nombre est divisible, tout nombre se divise ; si l'espace et le temps sont divisibles, tout espace et tout temps, quelque petits qu'on les suppose, sont encore susceptibles de division ; si la matière se divise, toute molécule matérielle se divise aussi. Si donc on repousse la divisibilité à l'infini, on tombe dans l'absurde.

Supposons qu'une partie du temps, un jour, ne puisse se diviser par 2 que 100 fois ; la dernière division donnera un quotient qui sera indivisible par hypothèse, qui ne sera plus du temps, qui sera 0 ; or, en multipliant ce quotient par 2 élevé à la centième puissance, on devrait retrouver le premier dividende, un jour, tandis qu'en réalité on obtient 0. L'hypothèse est donc irrationnelle et, en conséquence, le temps est divisible à l'infini. Le même raisonnement s'applique à l'espace, aux nombres, aux corps. Mais si une portion de temps est divisible à l'infini, elle doit contenir une *infinité de parties* ; car si elle n'en renfermait qu'un nombre déterminé, quelque grand qu'il fût, on épuiserait rapidement ce nombre, et la division, dès lors, devrait s'arrêter, ce qui est contraire au principe. En outre, si une portion de temps contient une infinité de parties, on doit admettre que ces parties sont *infiniment petites* dans toute la rigueur des termes ; car, si elles avaient une grandeur quelconque, quelque petite qu'elle fût par rapport à l'unité, la somme de ces parties ne serait plus égale au tout, mais le dépasserait infiniment. Il y a donc des *infiniment petits*, base du calcul infinitésimal.

L'infini est partout dans la nature, dans l'espace, dans le temps, dans tout ce qui est continu, parce que la nature

est essentiellement caractérisée par l'idée de l'entiereté et de la continuité. La divisibilité à l'infini est, de nouveau, une preuve de similitude entre le fini et l'infini. Il faut une infinité de sphères d'une grandeur quelconque pour remplir l'espace infini; il faut une infinité d'infiniment petits pour remplir l'espace occupé par une sphère : le fini a sa plénitude comme l'infini. L'infiniment petit est au fini comme le fini est à l'infini : égalez dans cette proportion le produit des extrêmes au produit des moyens, vous reviendrez à la conséquence déduite de la divisibilité à l'infini.

Si l'infini est partout dans la nature, n'est-il pas aussi dans l'esprit? Il n'y est pas comme étendue et comme divisibilité, il est vrai, puisque l'esprit est une substance simple, mais il y paraît être *en puissance*. L'âme ne vit pas dans l'espace, mais le temps lui est commun avec la matière, et l'infini s'y montre sous cette forme, aussi loin du moins que porte l'observation. Nous ne pouvons constater aucune borne à notre développement ni fixer aucun nombre aux états possibles qui sont enveloppés dans notre essence. Il est donc probable que l'individu, qui déjà est infiniment déterminé, peut aussi déployer successivement dans la vie une *infinité d'actes* ou d'états, et que l'âme, en conséquence, possédera toujours la propriété de se perfectionner. Si l'âme est *seule et unique* dans les limites de son individualité, elle n'est pas seulement tout ce qu'elle est, elle est encore *tout ce qui est* dans le cercle de son existence individuelle, comme la Nature est tout en son genre, comme Dieu est purement et simplement tout. Il serait vraiment étrange que le seul être au monde qui possède l'idée de l'infini fût le seul aussi qui ne portât pas l'empreinte de l'infini dans sa nature. Cette difficulté n'existe pas pour ceux qui admettent l'immortalité de l'âme; car si l'âme est immortelle, elle est, par cela même, susceptible

de degrés infinis de perfection et doit réaliser une infinité d'actes dans le temps infini. Cependant, l'observation ne décide pas la question.

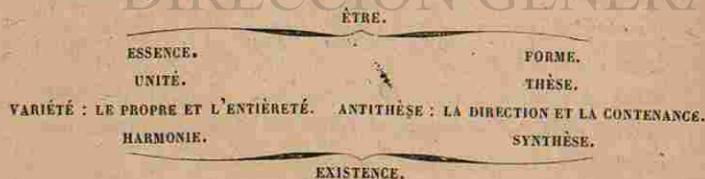
6. L'unité d'essence de l'âme se révèle donc par deux qualités opposées et parallèles : l'essence propre et l'essence entière. Nous n'avons conscience d'aucune autre propriété du même genre qui se rapporte à l'unité d'essence. Mais, à cause de cette unité, les diverses propriétés de l'esprit se combinent entre elles. De là l'*union* ou l'*harmonie*, que nous avons distinguée de l'unité et qui en dérive : tout est uni dans l'âme, à cause de l'unité de l'essence. L'essence propre et l'essence entière s'appliquent l'une à l'autre : l'esprit est le même dans tout ce qu'il est et il est entièrement lui-même. C'est ainsi qu'on dit de Dieu qu'il est absolument infini et infiniment absolu. Cette harmonie est de la plus haute importance dans la métaphysique et doit être développée dans toutes les sciences d'après les principes de la combinaison des nombres. De là la loi d'harmonie formulée par un auteur comme loi fondamentale de la raison (1).

L'esprit est donc identique à lui-même dans toutes ses qualités et dans toutes les formes de son activité; en d'autres termes, chaque détermination de la vie spirituelle est semblable à l'esprit tout entier, chaque acte est encore semblable au tout et reproduit à divers degrés l'ensemble des propriétés de l'âme; l'esprit est tout entier avec toutes ses qualités dans chacune de ses manifestations, comme le constate l'observation. Il est un et le même dans la pensée, un et indivisible dans le sentiment, un et entier dans la volonté. Chaque faculté est une, propre et entière comme

(1) F. MAGY, *la Raison et l'âme, principes du spiritualisme*. Paris, 1877.

l'esprit; chaque acte est unique, original, simple comme la source d'où il émane; l'individualité s'annonce partout dans l'art, dans les mœurs, dans la science, dans le style, dans tous les accidents de la vie. Aucune *contradiction* n'existe entre les attributs de l'âme; une séparation entre les facultés détruirait l'unité de l'essence. Rien n'est isolé dans l'esprit, tout est dans tout; chaque phénomène est complet en son genre et peut seulement être plus fortement empreint de sentiment ou de pensée, d'imagination ou de raison. Il y a des prédominances qui résultent de la distinction des pouvoirs, parce que chaque force a son essence propre, il n'y a pas d'exclusion dans l'activité spirituelle. L'harmonie fait elle-même partie de l'essence. Maintenir cette harmonie dans la vie par l'équilibre des facultés et des forces est la condition de la beauté et de la santé de l'âme: c'est un des buts principaux de notre existence.

7. Nous savons *ce* qu'est l'esprit ou qu'elle est son essence. Au *fond* on oppose la *forme*, aux propriétés fondamentales les propriétés formelles, à la question *quid* la question *quomodo*. La forme elle-même appartient à l'essence, mais commence une nouvelle série de qualités qui se développent dans le même ordre que les qualités précédentes. La forme est une, l'*unité formelle* ou numérique correspond à l'unité d'essence et constitue la thèse; à l'essence propre correspond la *direction*; à l'essence entière la *contenance*; à l'harmonie de l'essence, l'*harmonie* de la forme ou la *synthèse*. Nous ne nous arrêterons qu'à la forme en général.



Comment est l'esprit ou quelle est sa forme? L'esprit est posé, il a une position, il est positif. Le mot *forme* peut embarrasser, parce qu'il ne s'applique, d'ordinaire, qu'aux choses matérielles; qu'on le remplace par le mot *comment*, qui a la même valeur et n'est pas aussi restreint dans son application. On demande comment est Dieu, comment est la science, comment se produit le changement, comment se manifeste la volonté consciente; c'est dans le même sens que je demande comment est l'âme. L'âme est posée dans l'univers; ce n'est pas à dire qu'elle ait une forme et une *position* dans l'espace, qu'elle soit étendue, mais qu'elle est « de quelque manière ». Au lieu d'être continue en longueur, elle est posée sous le caractère de la concentration, repliée sur elle-même, vivant en elle-même et pour elle-même, réalisant au plus haut degré l'idée d'une *force intime* qui a son centre d'activité dans la conscience et qui, par là, se distingue de toutes les forces de la nature; elle peut bien chercher ses objets au dehors, parce qu'elle est limitée, mais elle les rapporte à l'intérieur, où elle les médite, les discute et les traduit en formules. C'est parce qu'elle est posée que l'âme est *positive*: ce qui est posé est quelque chose, ce qui n'est pas posé n'est rien. L'affirmation désigne la position: le moi; la négation est la contre-position ou la position contraire: le non-moi. De là les jugements positifs et négatifs, qui affirment qu'une chose est posée ou non avec tel ou tel attribut.

8. L'esprit est-il posé *seul* ou *avec d'autres êtres*? Cela dépend de sa qualité d'être infini ou fini. Nous pouvons ici reconnaître dans la pleine lumière de la conscience que le moi est un *être fini*, parce qu'il est posé avec d'autres êtres dans un même monde. Chacun a le sentiment d'autre chose que soi et se reconnaît, par cela même, comme limité et, dès lors, comme relatif ou dépendant.

Le fini, c'est ce qui est avec autre chose, ce qui n'est pas posé seul, mais en face d'un autre, ce qui est posé sous la forme de l'*opposition* ou de l'*antithèse*. Quels que soient les objets, du moment qu'ils sont deux, ils sont opposés entre eux et limités l'un par l'autre. Deux corps dans l'espace se limitent réciproquement : chacun a son commencement et sa fin ; le commencement et la fin sont les deux déterminations de la limite, et la limite elle-même est exactement la ligne de démarcation entre l'intérieur et l'extérieur ou le trait d'union entre le dedans et le dehors, comme les bornes ou les frontières d'un pays. Le commencement marque la limite du dehors au dedans, et la fin, du dedans au dehors ; cependant, le fini se prend, d'ordinaire, pour la limite en général, parce que ce qui finit doit également commencer. De même, un esprit et un corps, quoique de nature différente, se limitent mutuellement ; si chacun était seul dans son genre, il aurait toute la réalité de son genre, mais non la réalité tout entière. Spinoza donne une définition trop étroite du fini quand il assure que le corps n'est pas borné par la pensée, ni la pensée par le corps. Il est vrai que la pensée qui ne serait arrêtée par aucune autre pensée serait infinie en son genre ; mais ce qui n'est infini qu'en son genre est fini par rapport au reste. Si l'espace et le temps sont infinis en leur genre, ils sont encore limités l'un à l'égard de l'autre, puisqu'ils sont opposés entre eux. Il y a donc une distinction à faire par rapport au fini, selon que le terme opposé est du même ordre ou d'un ordre différent : s'il est du même ordre, s'il s'agit de plusieurs corps, par exemple, chacun sera complètement fini ; s'il s'agit d'ordres différents et que chaque terme soit unique en son genre, chacun sera fini par rapport à son contraire, mais infini en lui-même. L'infini relatif sert de lien entre le fini et l'infini et participe de l'un et de l'autre.

9. Si un être fini est posé sous la forme de l'*antithèse* ou opposé à d'autres êtres, il s'ensuit qu'il manque de quelque chose, qu'il est privé de quelque réalité, qu'il n'est qu'une partie de l'essence, et non l'essence entière. La notion du fini est donc, sous ce rapport, une notion négative, qu'on ne peut bien concevoir qu'en dépouillant le tout, en envisageant un détail de l'ensemble, à l'exclusion du reste. L'infini, au contraire, est l'idée positive, puisque l'infini est tout. Il ne faut pas se laisser égarer par les termes, dont la structure ne correspond pas toujours à la connexion des choses ; nos langues sont des œuvres analytiques, et l'on sait que, dans l'analyse, le fini apparaît clairement avant l'infini ; mais il y a une connaissance indéterminée qui précède l'analyse.

L'âme, comme toute chose finie, est donc affectée de négation, et cette qualité se retrouve dans chacune de ses propriétés : notre pensée n'embrasse pas toute la vérité et ne possède pas l'omniscience ; nos affections ne sont pas le sentiment pur et complet de tout ce qui est bon, la félicité parfaite ; notre volonté ne réalise pas le bien tout entier ; il y a toujours des lacunes à combler et des imperfections à ôter dans tout le cours de la vie humaine. Et cependant, l'âme est positive aussi, puisqu'elle est posée. En effet, l'affirmation et la négation se combinent en nous et se trouvent à la fois dans tout ce qui est fini. Un être fini est positif en lui-même, dans ce qu'il est, en tant qu'il est posé ; mais il est négatif dans ce qu'il n'est pas, dans ce qui lui manque, en tant qu'il n'est pas seul à jouir de la réalité. La même chose doit se dire de ce qui est infini d'une manière relative. L'espace et le temps, par exemple, sont positifs en eux-mêmes, en tant qu'ils possèdent toute l'essence de leur genre, mais ils sont négatifs en tant qu'ils ne sont que des genres ou qu'ils ne sont pas tout.

10. Si les catégories de l'affirmation et de la négation

sont inséparables du fini, il en est de même de l'intérieur et de l'extérieur. Tout ce qui est fini, dans les limites de l'observation, a un contenu; le corps renferme des parties et l'âme des phénomènes; mais ce contenu est borné par le dehors: tout l'espace est hors de l'âme et toutes les âmes hors de l'espace. Le contenu d'un objet augmente ou diminue à mesure que ses limites s'étendent ou se resserrent; l'extérieur embrasse tout le reste de la réalité ou se développe en raison inverse de l'intérieur. Quand l'intérieur est une quantité finie, l'extérieur est infini; quand l'intérieur est infini, l'extérieur est nul. L'extérieur est le côté négatif de chaque être: pour le moi, c'est le non-moi; pour la nature, c'est l'esprit; pour Dieu, c'est le néant. Deux objets finis sont nécessairement extérieurs l'un à l'autre, mais l'extérieur n'est la propriété caractéristique d'aucun d'eux. C'est donc à tort que Hegel considère l'extériorité comme l'attribut fondamental de la nature. Tout ce qui est fini ou relativement infini a son intérieur et son extérieur.

11. L'extérieur se rapporte à la propriété formelle de la *contenance*, dont elle fixe les limites; à la propriété formelle de la *direction* se rattachent deux autres qualités. Un être fini se dirige sur soi, sous la forme du sens intime ou de la cohésion, selon qu'il est esprit ou corps; mais comme le fini n'existe pas seul, il se dirige aussi sur le dehors, soit vers les choses finies qui sont avec lui dans le monde, soit vers l'être infini ou le tout. De là, les rapports de conditionnalité et de causalité qui affectent de nouveau tout ce qui est fini.

La *conditionnalité* exprime le rapport réciproque ou la dépendance mutuelle des êtres finis, en tant qu'ils font partie d'un même tout et qu'ils sont nécessaires les uns aux autres pour l'accomplissement de leur fin individuelle. Est conditionnel, relatif, dépendant, tout ce qui est avec

autre chose et ne peut être *sans* autre chose; en d'autres termes, tout ce qui est limité trouve hors de soi des conditions ou des moyens d'existence et de développement. Nous avons deux prépositions pour désigner cette relation des parties entre elles d'une manière positive ou négative, outre la conjonction *si*, qui sert au même usage. Telle est la situation de l'esprit dans ses rapports avec ses semblables et avec le monde corporel.

Nous avons la conscience que l'âme ne se suffit pas à elle-même ou qu'elle est soumise, du moins dans la vie présente, à des conditions extérieures pour la réalisation de sa destinée. Mais l'âme n'a pas seulement des rapports de coordination avec les êtres qui l'entourent, elle soutient encore un rapport de subordination à l'égard de Dieu. La *causalité* exprime le rapport des parties au tout, en tant que les parties sont fondées dans une essence supérieure ou déterminées conformément au tout. Tout ce qui est déterminé à une raison déterminante ou une cause. L'âme n'a pas sa cause en elle-même, mais trouve sa cause en Dieu. C'est à la métaphysique à reconnaître Dieu comme la cause du monde et de tous les êtres limités, en s'appuyant sur la similitude du fini avec l'infini.

L'âme est donc posée comme chose finie; en conséquence, elle est à la fois positive et négative; elle a un intérieur et un extérieur; elle a des conditions et une cause. Ces diverses catégories sont inhérentes à tout ce qui est fini et se déduisent logiquement de l'idée même du fini par le seul effet du raisonnement. La dialectique, comme discussion de l'idée de limitation, est aussi claire et aussi sûre que les mathématiques, qui discutent l'idée de quantité.

L'*infini* est posé tout autrement: il est seul, soit en son genre, s'il s'agit d'un infini relatif, soit au-dessus de tout genre, s'il s'agit de l'infini absolu; il est la *thèse* ou la

position une et entière, sans opposition, sans antithèse. L'infini est donc purement et simplement positif et rien que positif, il ne manque de rien, il n'est affecté d'aucune négation, il ne présente point de lacune dans son essence. Il est unique et n'a pas d'extérieur, il contient tout, il est tout en unité. L'infini est sans condition, sans dépendance, sans relation avec le dehors, il se suffit pleinement à lui-même et n'a point de cause. Telle est la notion de Dieu, la seule de nos pensées qui échappe à toute limitation, la seule qui soit absolument pleine et complète en elle-même et qui complète toutes les autres. On a donc tort de mettre Dieu en *antithèse* avec autre chose. La nature n'est pas l'opposé de Dieu, mais l'opposé du monde spirituel; l'antithèse n'existe pas avec Dieu, mais en Dieu, car Dieu n'est pas le terme d'un rapport, mais renferme en soi tous les termes et tous les rapports. L'antithèse ne s'applique qu'aux parties du monde et aux êtres finis. La thèse c'est l'unité; l'antithèse c'est la variété qui se déploie au sein de l'unité et qui contient au moins deux pôles, deux membres contrastants; la *synthèse*, enfin, c'est l'harmonie, c'est l'union des membres de l'antithèse entre eux et avec la thèse.

Thèse, antithèse et synthèse, ou position, opposition et composition, sont les modes généraux de la forme.

12. La forme et le fond se combinent dans l'*existence*: une chose existe quand son essence est posée ou a pris forme. Si l'essence n'est posée qu'en nous, l'objet n'a qu'une existence *subjective* ou imaginaire, comme les abstractions de l'esprit, les fantômes du rêve et les créations de la fable; si l'essence est posée dans l'espace ou dans le monde, l'existence est *objective* ou réelle. Cette distinction est valable pour tout ce qui est fini; car l'être qui n'a qu'une essence limitée n'existe aussi que d'une

manière restreinte, soit en idée, soit en réalité, soit tout ensemble en réalité et en idée. Les animaux qui résultent d'une combinaison d'organes actuellement possible existent hors de nous, dans la nature, que nous les connaissions ou non; ceux que nous formons nous-mêmes en rassemblant les membres de diverses espèces n'existent qu'en nous.

Nous pouvons nous convaincre maintenant de l'existence de l'esprit, puisque nous savons *ce* qu'il est et *comment* il est: son essence est posée sous forme de concentration et reconnue dans la conscience: *cogito, ergo sum*. L'âme a une existence subjective, d'abord, puisque chacun s'affirme comme sujet de ses actes, et une existence objective, ensuite, puisqu'elle est un être qui fait partie du monde spirituel ou qui est membre de l'univers.

L'existence est *éternelle* ou *temporelle*, selon qu'elle se maintient immuable en elle-même ou qu'elle se modifie dans le temps. L'existence temporelle se nomme la *vie*. A chacune de ces formes s'appliquent les trois modalités de l'existence, la *possibilité*, la *réalité*, la *nécessité*. Il y a des possibilités et des nécessités temporelles dans le domaine de la vie, comme il y a des possibilités et des nécessités éternelles, en dehors du temps, par exemple dans les mathématiques. La possibilité exprime le rapport d'existence de deux choses sous le caractère de la *pluralité*; la nécessité, leur rapport sous le caractère de l'*unité*. Une chose n'est pas nécessaire ou possible en elle-même, mais par rapport à une autre; ce qui est possible pour un être ne l'est pas pour tous, ce qui est nécessaire dans un cas peut être impossible dans un autre. La réalité indique l'existence effective. Tout ce qui est nécessaire existe réellement; tout ce qui est réel est ou a été possible; mais ce qui est possible n'est pas, pour cela, réel et ce qui est réel n'est pas toujours nécessaire.

Les modes de l'existence supposent des *relations* et sont déterminés par la nature des choses. Si la relation entre un être et d'autres êtres est telle qu'elle n'existe que d'une seule manière, elle est nécessaire : le nécessaire est donc ce qui ne peut pas être ou ne pas être, ce qui ne peut pas être d'une façon ou d'une autre, ce qui est comme il *doit* être. Si la relation est telle qu'elle peut exister de différentes manières ou même qu'elle *peut* être ou ne pas être, elle est possible.

Qu'est-ce qui est nécessaire pour un triangle ? qu'il ait trois angles et trois côtés, que la somme des trois angles soit égale à deux droits, qu'un côté soit moindre que la somme des deux autres : ces propriétés sont nécessaires au triangle en général, elles sont impossibles pour d'autres figures. Et qu'est-ce qui est possible pour un triangle ? que les trois côtés soient égaux, que deux côtés soient égaux, que les trois côtés soient inégaux, qu'un angle soit obtus, qu'un angle soit droit, que les trois angles soient aigus. Ces possibilités constituent les diverses espèces de triangles ; chaque cas peut exister, mais leur ensemble est nécessaire, car il n'y en a pas d'autres ; elles forment les propriétés accidentelles du genre, mais chacune de ces propriétés devient essentielle à une espèce et fait partie de sa définition. La réalité exprime simplement que la chose *est*, soit qu'elle n'ait été que possible ou qu'elle soit nécessaire. En construisant un triangle, on réalisera d'abord tout ce qui est nécessaire au genre, ensuite l'une des trois possibilités qui concernent les angles et l'une des trois qui sont relatives aux côtés.

Par rapport au *temps*, la *réalité* embrasse tout ce qui s'est réalisé en fait dans le passé et tout ce qui se réalise dans le monde à l'instant actuel : parmi ces choses réelles, soumises à l'observation, les unes pouvaient, les autres

devaient s'effectuer ; aucune n'était impossible en soi. La *possibilité* pure se restreint à l'avenir. Mais, parmi les événements futurs, les uns doivent se réaliser, parce qu'ils dépendent des lois nécessaires de la vie, les autres peuvent actuellement se réaliser, parce qu'ils sont préparés par l'activité antérieure, les derniers enfin se réaliseront peut-être dans la suite, en vertu de la spontanéité, de la volonté et de la liberté des êtres. Les premiers peuvent être prévus avec certitude, puisqu'ils se déduisent de lois fatales : tels sont les faits qui résultent du mouvement des astres : les seconds marquent les dispositions du moment et montrent ce qui va probablement se manifester ; les autres sont les *futurs contingents*, les cas accidentels, livrés au hasard des circonstances, engagés dans les rapports infiniment multiples que soutiennent entre eux tous les êtres finis vivant ensemble dans le même espace et dans le même temps.

Le *hasard* n'est pas l'absence de toute cause, comme on le définit ordinairement, mais le produit du concours de plusieurs causes indépendantes les unes des autres. Si une tuile tombe dans la rue à un moment donné, elle tombe en vertu d'une cause ; si un homme se promène au même instant dans la rue, c'est en vertu d'une cause ; mais la simultanéité de ces deux causés amène un accident, un événement imprévu qui ne devait pas arriver. C'est ainsi qu'il y a des biens et des maux accidentels, qui se nomment *bonheur* et *malheur*. L'ensemble des accidents est nécessaire et peut être connu comme tel par une intelligence infinie ; mais s'il y a quelque liberté au monde, chaque événement contingent est seulement possible et sa réalisation dépendra des relations établies spontanément par les êtres finis.

Le panthéisme exclut le hasard, parce qu'il n'admet que

la causalité divine et la regarde comme nécessaire ; le matérialisme le repousse, parce qu'il ne reconnaît que des causes physiques, qui sont fatales ; le spiritualisme l'adopte et l'explique, parce qu'il respecte la causalité des êtres finis et que, parmi les causes secondes, il distingue des causes libres. La contingence a sa source dans la spontanéité des êtres ou dans la volonté des esprits.

13. A l'existence se rattache encore la substantialité. La notion de *substance* est vague ; on y comprend d'ordinaire l'être, l'essence, l'existence, la permanence, parfois la perfection et la grandeur ou l'activité et la quantité. La question de savoir si toute substance est active appartient à la métaphysique ; c'était le fond du débat entre Descartes et Leibnitz, entre le mécanisme et le dynamisme : on peut considérer la lutte comme terminée depuis que les restaurateurs du cartésianisme ont introduit l'activité dans la définition de la substance (1). Cependant, l'activité et la quantité ne font pas la substance, mais la *force* ; la substance est simplement *ce qui existe en soi*.

Tout ce qui est, dit Spinoza, est en soi ou en autre chose. En d'autres termes, toute chose a une existence propre ou une existence relative ; c'est de cette dernière forme de l'existence que dépendent la nécessité, la réalité et la possibilité. Les choses qui possèdent une existence propre ou indépendante sont substances ; les autres s'appellent tantôt les affections de la substance, tantôt les accidents. Cependant l'*accident* n'est pas le seul terme qu'on doive opposer à la substance selon l'antinomie vulgaire : substance et accident, encore admise par Kant.

(1) BORDAS-DEMOULIN, *le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*. — F. HUET, *la Science de l'esprit*. Paris, 1864.

L'*accident* désigne un fait variable et contingent, qui n'embrasse pas les propriétés éternelles et nécessaires : tout ce qui n'est pas substance n'est donc pas accident. Les forces ne sont ni des substances ni des accidents. Chaque substance a des attributs, mais il faut se garder de faire de ces attributs des *hypostases* (*ὑποστάσεις, substantia*), comme dans la mythologie. L'art et la poésie peuvent personnifier des propriétés, mais cette confusion serait mortelle à la science : remplacer Dieu par la Loi ou par l'Ordre moral du monde, c'est prendre une substance pour une qualité ; considérer le Temps comme un être qui amène les événements et donne la mort, c'est prendre une qualité pour une substance.

Pouvons-nous légitimement considérer l'esprit comme *substance* ? C'est la question qui se débat entre le spiritualisme et le matérialisme. Quand on procède avec méthode et qu'on définit les termes, la réponse n'est pas douteuse. Tout le monde admet l'*existence* de l'esprit. La question est de savoir si c'est là une existence *propre* ou *phénoménale*, c'est-à-dire si l'esprit existe en lui-même ou s'il ne possède qu'une existence d'emprunt, s'il n'existe qu'à titre de phénomène, de produit ou de fonction d'une autre substance.

Si l'esprit a une existence propre, il est substance par définition. C'est ce que la conscience atteste invinciblement chez tout homme qui a le sentiment de son indépendance, de son autonomie, de sa liberté, et qui ne se laisse pas égarer par des préjugés ou des malentendus. L'esprit agit de soi, vit en soi et pour soi, reste soi dans toutes ses relations, se soustrait, quand il veut, à toute influence extérieure ou supérieure : comment donc n'existerait-il pas en soi ? Aucun être au monde ne réalise l'idée d'une existence propre aussi nettement que l'esprit. C'est là pré-

cisément son caractère primordial ou le fond de son essence.

Si l'esprit n'avait qu'une existence d'emprunt, de quelle substance serait-il le phénomène ou la fonction ? Est-ce de Dieu, comme le demande Spinoza ? Mais alors comment l'esprit peut-il agir contre sa cause et nier Dieu ? Est-ce du corps, de la matière nerveuse, du cerveau, comme le veulent les matérialistes et les positivistes ? Mais alors comment l'esprit peut-il agir contre le corps, le mortifier, le mutiler et le conduire à la mort ? Une fonction n'est pas indépendante de l'organe, ni un effet indépendant de la cause, ni un phénomène indépendant de la substance.

Quand on y réfléchit, la négation de la substantialité de l'esprit ne peut être que le résultat de l'ignorance des notions philosophiques ou de l'inadvertance. Les principales causes d'erreur à ce sujet sont la croyance qu'une substance doit exister *par soi*, ou qu'elle doit être isolée et *séparée* de toute autre, ou qu'elle est nécessairement composée d'*éléments matériels*. Ce sont là des suppositions gratuites, que rien ne justifie.

Si la substance était ce qui existe par soi, Dieu seul serait substance, la substantialité n'appartiendrait à aucun être dans le monde, pas plus aux corps qu'aux esprits. Si la substance devait être non-seulement distincte, mais séparée, le spiritualisme pourrait contester la substantialité du corps, aussi bien que le matérialisme conteste la substantialité de l'esprit ; car les deux êtres sont unis, aucun n'est séparé dans la vie. Si toute substance enfin était matière, il y aurait *unité de substance* et il serait impossible de nouveau d'expliquer la dualité de la nature humaine et l'harmonie du monde. L'homme est un, sans doute, mais l'unité n'exclut pas la variété dans un organisme ni même dans la matière inorganique : l'eau est

une substance formée par la combinaison de deux substances. L'oxygène et l'hydrogène ne sont pas séparés dans l'eau, mais séparables. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi à plus forte raison de l'esprit et du corps dans l'homme ?

Herbert Spencer, qu'on n'accusera pas de favoriser le spiritualisme, reconnaît cependant qu'il y a dans l'esprit quelque chose qui persiste d'une manière continue malgré tous les changements d'idées et d'émotions qui se produisent en nous, et déclare que ce quelque chose doit être postulé comme la substance de l'esprit, en opposition avec les formes variées qu'il revêt. Cette substance se compose d'états de conscience, dont la chaîne n'est jamais brisée. L'auteur a tort seulement d'insister sur les sensations comme étant le fonds invariable des états de conscience et comme constituant les matériaux d'où sort l'intelligence. L'esprit est alimenté par la raison aussi bien que par la sensibilité. Tout état de conscience ne suppose pas nécessairement une modification nerveuse. Nous avons conscience de nos propriétés, de nos conceptions idéales, de nos sentiments religieux, de nos obligations morales, comme de nos sensations, et il n'entre dans ces états aucun élément nerveux ou sensible (1).

14. L'esprit humain, d'après ce qui précède, est une substance *immatérielle, personnelle, individuelle*, un être distinct qui existe en lui-même, pour lui-même, et dont l'essence est une, identique et simple. Nous avons conscience de tous ces attributs, nous savons avec certitude qu'ils s'appliquent à l'âme selon le sens que nous y avons

(1) H. SPENCER, *Principes de psychologie*, 1^{re} part., ch. VI ; 2^e part., ch. I^{er} et II. Paris, 1874.

attaché. Au sujet de ces connaissances *immanentes*, il ne peut y avoir aucun doute pour ceux qui procèdent avec méthode et ne sortent pas arbitrairement des limites de l'observation propre. Les principes ne sauraient être contraires aux faits révélés par l'analyse du moi. Mais le scepticisme conserve ses droits à l'égard de nos connaissances *transcendantes*. Je sais que je suis et ce que je suis, je connais, du moins, quelques-unes de mes propriétés fondamentales; pour le reste, je ne puis rien affirmer que sous bénéfice d'inventaire. La question de la légitimité de nos connaissances relatives à nos semblables, au monde et à Dieu, n'est pas résolue et ne peut l'être sans la métaphysique. Nous pouvons émettre nos opinions sur ce sujet, en nous conformant aux lois de la pensée; nous ne pouvons encore en contrôler la valeur.

Dans ces limites mêmes, les résultats obtenus ne sont pas sans importance. Ils peuvent être invoqués contre le panthéisme, qui nie l'individualité de l'âme, contre le matérialisme, qui rejette la spiritualité, contre le criticisme, qui conteste la certitude de nos connaissances même psychologiques.

15. Le *panthéisme* est une doctrine métaphysique. Il suffit de signaler dans la psychologie expérimentale que cette doctrine repose tout entière sur une notion arbitraire de la substance et que ses conséquences ne sont que des hypothèses qui ne sauraient prévaloir contre les faits attestés par la conscience. Spinoza entend par substance ce qui existe en soi et par soi. Il est clair qu'à ce titre Dieu seul est substance et que les êtres finis ne sont plus que des modes ou des modifications de Dieu. Mais rien dans l'observation ne justifie cette définition. C'est un fait que l'âme ne se reconnaît pas comme un mode de quelque substance, mais comme un être doué d'une

essence *propre* et d'une existence *indépendante*, en un mot comme une *substance individuelle*. Chacun a la conscience de son individualité et se distingue à la fois de ses semblables et de Dieu. Faut-il des preuves à l'appui de ce témoignage du sens intime? On les trouvera surabondamment dans les imperfections de la nature humaine. Si l'on ne devait admettre que Dieu et les affections de Dieu, comment expliquer le mal, l'erreur, la passion, les lacunes qui sont impliqués dans notre limitation et qui ne peuvent être réalisés ou comblés que par notre activité *spontanée*? Est-ce Dieu qui est le mal ou l'auteur du mal dans le monde? Le panthéisme n'a jamais pu rendre compte de cette immense série de phénomènes qui résultent des faux rapports que les êtres finis établissent entre eux, et n'a d'autre parti à prendre que de les dédaigner et de rejeter en même temps notre *liberté*. L'analyse fait justice de ces propositions.

16. Le *matérialisme* se présente sous deux formes principales : une forme ancienne ou mécanique et une forme moderne ou physiologique. Il consiste à rejeter non l'existence, mais l'existence *propre* de l'âme comme *substance spirituelle*. Sa méthode est l'observation, mais il n'accepte qu'une partie de l'observation, l'observation externe, il n'a confiance que dans le témoignage des sens et se condamne ainsi à méconnaître la majeure partie des procédés de l'esprit et des objets de la science. Point d'observation interne, ni de dialectique, ni de synthèse; point de principes éternels, ni de monde moral, ni d'être absolu, ni même de faits internes. Rien que les sens comme instruments de recherche, rien que les phénomènes de la matière comme objets de la pensée ou plutôt de nos organes : il s'agit, avec ces éléments, d'expliquer l'homme et de construire la science, au risque de confondre sans cesse

l'interne avec l'externe, le physique avec le moral, le sensible avec le rationnel, et à charge de repousser comme inexistant tout ce qui ne se ramène pas aux lois de la sensation.

Le matérialisme est une doctrine simpliste. Il proclame l'unité de substance, comme le panthéisme et l'idéalisme, mais il précise et prétend que la substance unique est la matière, et non l'esprit ou Dieu. Reste à savoir si la réalité est aussi simple qu'on veut bien se le figurer.

Les principaux arguments du matérialisme peuvent se résumer en quelques points : d'abord ce qu'on appelle âme ou esprit se forme, se développe et décline avec l'organisme physique et, dès lors, en fait partie ; ensuite toutes les propriétés qu'on lui attribue ne sont que les propriétés du corps vivant, et toutes les facultés qu'on lui accorde se réduisent, en dernière analyse, à la sensibilité nerveuse ; puis on ne peut se faire aucune représentation nette d'une substance immatérielle, et une pareille substance ne pourrait jamais s'unir à la matière, qui est étendue ; enfin les forces de la nature suffisent à toute explication, l'esprit est l'une ou l'autre de ces forces, aujourd'hui connues, sinon c'est un fluide nouveau qu'on découvrira tôt ou tard parmi les agents dont s'occupent la physique, la chimie ou la physiologie. En tous cas, la psychologie n'est pas une science distincte, c'est un chapitre de l'histoire naturelle et spécialement de l'histoire du système nerveux.

Malheureusement ces assertions ne viennent que d'auteurs qui n'ont guère étudié l'esprit humain ou même qui n'en savent rien. Les psychologues les discutent, mais les matérialistes se contentent de les affirmer comme des axiomes, sans se donner la peine d'écouter la réponse.

Quelques-uns de ces arguments ont été réfutés déjà. En exposant, dès le commencement, les différences les plus

saillantes que l'observation signale entre les *esprits* et les *corps*, en insistant ensuite sur la distinction entre les faits internes et les faits externes, en expliquant enfin les notions d'essence, d'existence et de *substance*, nous avons écarté d'avance les objections du matérialisme. Quand on veut sérieusement se rendre compte de la conscience, du caractère de l'activité spirituelle, du mode de son développement, des lois de la vie rationnelle dans la science, dans l'art, dans la moralité, dans le droit, dans la religion, il est impossible de méconnaître qu'il y a en nous autre chose que des muscles, des nerfs et des os.

En exposant les *rappports* qui existent entre l'âme et le corps, nous avons constaté leur union intime, leur similitude, leur influence mutuelle, et nous avons admis, en thèse générale, leur *développement parallèle* dans la vie depuis la naissance jusqu'à la mort ; mais nous avons établi aussi que ce parallélisme ne peut s'expliquer logiquement que par un rapport de conditionnalité, ce qui enlève toute valeur à l'argumentation de nos adversaires.

En traitant des *propriétés fondamentales* de l'esprit, nous avons reconnu que l'unité, l'identité, la simplicité se rencontrent de quelque manière chez tous les êtres organisés ; mais nous avons vu aussi que ces attributs se manifestent autrement dans les esprits que dans les corps. Le corps, malgré son unité, est composé d'organes, et chaque organe, tout en étant un, est composé de milliards de molécules de diverses espèces. Comment ces molécules pourraient-elles engendrer l'unité qui éclate dans les œuvres et dans la vie de l'esprit ? Y a-t-il dans le cerveau une molécule dominante, qui soit chargée de diriger les autres et qui puisse se soustraire aux lois fatales de la matière ? Ou bien chaque molécule a-t-elle la faculté de penser, de sentir, de vouloir, a-t-elle conscience d'elle-même et conscience de

son concours avec les autres? Il serait difficile de dire laquelle de ces hypothèses est la plus absurde, et cependant il n'en existe pas d'autre, si l'on veut expliquer l'unité de l'esprit par la composition du cerveau. Ces molécules sont-elles au moins permanentes? Non, elles s'écoulent incessamment, éliminées par la circulation de la vie. Comment alors rendre compte de l'identité de l'esprit et, par suite, de la mémoire, du mérite et de la responsabilité? Par quel prodige les molécules actuelles auraient-elles le souvenir des faits et gestes accomplis par les molécules antérieures et pourquoi seraient-elles moralement responsables des actes d'autrui (1)?

Quand le matérialisme allègue ensuite qu'on ne peut se représenter l'âme, il ne fait qu'une pétition de principes; car il entend par *représentation* une intuition sensible, l'image d'un corps; dire que l'âme n'existe pas parce qu'elle échappe aux sens, c'est donc prétendre qu'il ne peut exister que des objets étendus dans l'espace, ce qui est précisément en question. S'il fallait rejeter tout ce dont nous n'avons pas d'intuition sensible, on devrait condamner toute croyance à un monde supra-sensible. La raison n'a pas d'autre fonction que d'étendre le cercle de nos relations et de nous donner l'intuition de Dieu, de l'univers, de l'humanité, des principes, de tout ce qui dépasse la portée de nos organes. L'argument, du reste, peut être rétorqué contre les matérialistes, car nous connaissons mieux l'âme que la matière, comme l'a fait observer Descartes et comme on peut encore l'attester aujourd'hui. L'âme est ce qui pense, ce qui sent, ce qui veut; rien de

(1) CAMILLE FLAMMARION, *Dieu dans la Nature*, liv. III, De l'âme. Paris, 1867.

plus clair que la notion de ces propriétés; mais quelles sont les propriétés de la matière qui ne soient pas contestées? Ce qui est certain, c'est que la matière comme telle n'est, pas plus que l'âme, l'objet d'une intuition sensible et qu'on ne saura jamais au moyen des sens en quoi consiste la matérialité.

L'âme, dit-on, n'a pas d'autres *facultés* que la *sensibilité*, et comme la sensibilité appartient au corps, l'existence de l'âme comme substance distincte est une hypothèse gratuite. Ici le matérialisme s'appuie sur le *sensualisme*. Ces deux doctrines sont, au fond, les mêmes et doivent logiquement se correspondre; elles ne diffèrent entre elles que par le point de vue où elles se placent: l'une s'occupe de l'origine de nos connaissances et la trouve dans les sens, l'autre traite de la réalité ou des objets de la pensée et les réduit à la matière; la première se développe sur le terrain de la psychologie, la seconde sur le terrain de l'ontologie. Mais ces deux aspects se complètent: le matérialisme a sa source dans le sensualisme, et les sensualistes conséquents avec eux-mêmes doivent devenir matérialistes. En effet, si l'âme n'a que des sens, elle ne peut admettre que des objets doués de qualités sensibles, c'est-à-dire des corps; tout ce qu'elle accepte au delà n'a aucun fondement dans les facultés naturelles de l'esprit et ne peut être qu'un objet de la foi; et réciproquement, si la matière seule existe, l'âme ne saurait avoir que les propriétés de l'organisme. L'abbé de Condillac, en donnant au sensualisme sa formule la plus complète, a fait en même temps la psychologie du matérialisme, mais lui-même s'est préservé de cette erreur par ses croyances religieuses. Le type du sensualisme matérialiste est toujours le système de Thomas Hobbes. Ce système mériterait d'être mieux connu, car il expose sans ménagement les conclusions

morales, politiques et religieuses du matérialisme.

La critique du *sensualisme* viendra en temps et lieu, à mesure que nous étudierons les diverses facultés de l'esprit. Nous verrons que la sensation, même transformée, ne peut expliquer ni la liberté de la mémoire, ni les créations de l'imagination, ni les fonctions de l'entendement, ni les idées de la raison, ni les aspirations du sentiment, ni l'empire de la volonté. Pour le moment, il suffit de faire remarquer que la sensibilité, comme faculté de l'âme, se concilie parfaitement avec les facultés plus hautes de l'esprit, qu'en elle-même elle n'est nullement contraire à la spiritualité et que la prétention de ceux qui veulent tout réduire aux sens est démentie déjà par ce que nous savons du moi. Le point de départ de la science n'est pas une sensation, mais une intuition intellectuelle. La *conscience*, au fond, n'a rien de commun avec les phénomènes de la sensibilité : elle existerait encore si nous n'avions pas de sens, comme le prouvent le rêve, la méditation et la poésie ; elle se distingue de la sensation alors même qu'elle la prend pour objet de son activité. Autre chose est la sensation comme phénomène nerveux senti par l'âme, autre chose la conscience de la sensation.

Toute connaissance suppose un *sujet* et la sensation n'est qu'un *objet* pour la pensée : nous percevons nos sensations, mais la sensation ne perçoit rien et ne se perçoit pas elle-même. Que serait donc la connaissance de soi-même ? Une sensation qui d'objet deviendrait sujet et qui se connaîtrait elle-même ! Point de connaissance sans la pensée : c'est la pensée qui interprète la sensation, qui la rapporte à une cause et conclut à l'existence du monde extérieur. La sensation n'a de valeur pour nous que par la pensée. *Sentir* n'est donc pas *connaître*. A la vieille maxime du sensualisme : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit*

in sensu, Leibnitz ajoutait avec finesse : *Nisi ipse intellectus*. Les matérialistes, à la recherche d'un point de comparaison entre l'âme et la matière, ont imaginé que la conscience est un miroir qui reflète les objets ou une tenaille qui les saisit. On leur a répondu avec raison que l'âme est son propre objet dans la conscience et que l'industrie n'a pas découvert, jusqu'ici, de miroir qui réfléchit sa propre image, ni de tenaille qui pût se saisir elle-même.

La spiritualité de l'âme ne peut donc être sérieusement contestée. Mais, dit-on, si l'âme n'est pas matière, comment peut-elle être en *contact* avec la matière ? Comment une substance simple et indivisible peut-elle s'unir à une substance composée et divisée ? N'est-il pas plus facile d'affirmer que la substance est unique, que l'âme n'est qu'une fonction du cerveau, que la pensée, le sentiment et la volonté ne sont que des forces ou des mouvements de la matière nerveuse ? Cette thèse est commode, en effet, mais elle ne résout pas les difficultés du problème, elle les tranche. La science n'a pas pour but de simplifier ni de compliquer les choses, mais de découvrir la vérité. Le matérialisme n'explique pas ce qui est ; il supprime la moitié des *faits*, il oublie le côté moral de l'homme, il ne voit pas l'influence de l'esprit sur le corps. L'expérience atteste deux ordres de faits : il faut bien les admettre, sous peine de trahir la vérité. L'unité de substance, du reste, n'exclut pas la diversité, mais s'y manifeste de deux façons distinctes et complémentaires. Si l'esprit est autonome et simple, si le corps est étendue et composé, que signifient ces qualités, sinon l'essence *propre* et l'essence *entière* qui expriment les deux faces d'une seule et même nature ? L'explication qu'on cherche en vain, depuis l'apparition du cartésianisme, se trouve précisément dans les deux attri-

but du propre et de la continuité que nous avons reconnus comme les caractères distinctifs de l'esprit et de la matière. Le contact ne signifie rien en cette circonstance : il concerne la matière dans l'espace, mais la matière n'est pas seulement étendue, elle est aussi pénétrée de *forces* qui n'ont pas de dimensions, et nous savons que des forces contraires, comme l'attraction et la répulsion, s'unissent sans contact en un même corps. Quel contact y a-t-il entre l'espace et le temps ? et cependant l'espace et le temps s'unissent et composent le mouvement. La difficulté de concevoir le contact de l'âme et du corps ne doit donc pas nous faire repousser le fait de leur union surtout en nous plaçant au point de vue du dynamisme.

Maintenant est-il permis d'assimiler les facultés spirituelles aux *fluides* ou aux *forces* de la nature ? La pensée est-elle une espèce d'électricité, le sentiment une sorte de combinaison chimique, la volonté un mouvement de la matière cérébrale ? Ce sont là de pures suppositions que rien ne justifie dans la physiologie, que rien n'autorise en psychologie et qui ne possèdent pas même les conditions sous lesquelles une *hypothèse* est tolérée dans les sciences expérimentales : savoir la possibilité d'être un jour démontrée. Les agents physiques sont objets de la pensée, mais ne sont pas la pensée ; ils sont externes et sensibles, tandis que la pensée est interne et impalpable. Tout ce que nous savons de la vie de la nature repousse absolument l'identité qu'on voudrait établir entre l'activité de l'âme et l'activité de la matière. Les corps agissent d'une manière infailible, continue, et obéissent à des lois fatales ; l'esprit agit avec spontanéité, procède par abstraction, et suit librement ses lois. Pour dériver l'âme d'une force quelconque de la nature, il faudrait donc que cette force échappât aux lois générales du monde physique, qu'elle

fût libre, consciente, sujette au caprice et à l'erreur (1).

17. Les résultats acquis nous permettent encore de réduire à sa juste valeur le *criticisme* de Kant. Chacun peut se convaincre maintenant que l'observation psychologique, pourvu qu'on explique les termes et qu'on les applique au moi seul, porte sur l'essence aussi bien que sur les actes de l'âme. Si l'on entend par essence la série des propriétés, nous avons le droit de dire, sans crainte d'erreur, que l'âme a conscience de son essence comme de ses modifications. Les arguments exposés dans la *Critique de la raison pure* contre la psychologie sont sans fondement. Kant suppose que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle : il n'a fait que se conformer, en ce point, à la tradition sensualiste et a méconnu la raison. Il affirme que nous devons conclure l'essence en partant des phénomènes : il oublie que l'âme est directement en rapport avec elle-même et méconnaît la conscience. Il ajoute que ce jugement : « L'âme est substance, » n'est pas analytique, mais synthétique, c'est-à-dire que l'attribut ne résulte pas de la décomposition du sujet, mais le dépasse, et que la métaphysique seule pourrait légitimer le rapport qu'on énonce entre les deux termes : il se trompe. Pour ceux qui restent dans les limites de l'observation, ce jugement ne signifie pas qu'il existe *des* substances dans le monde et que le moi est compris avec ses semblables dans cette *catégorie* de choses, mais seulement que le moi possède, entre autres propriétés, celle d'exister en lui-même ou d'être substance. Cette qualification provient de l'analyse de l'âme, consi-

(1) E. CARO, *le Matérialisme et la science*. Paris, 1867. — HERMANN LOTZE, *Principes généraux de psychologie physiologique*, trad. par A. Penjon. Paris, 1876.

dérée en elle-même, en dehors de toute relation ; le jugement qui l'attribue au moi est donc purement analytique si l'on ne se hâte pas d'accorder gratuitement à l'idée de substance une valeur transcendante.

J'insiste sur ce point pour prévenir une objection. J'ai employé pour la détermination de l'âme les idées les plus simples et les plus générales, qu'on appelle *catégories*, parce que nous les appliquons, à tort ou à raison, à tous les objets de la pensée. On pourrait donc croire que j'abandonne, dès le principe, le terrain de la psychologie pour celui de l'ontologie, que les propositions émises sur l'âme ne sont pas immanentes, mais *transcendantes*, et qu'elles sont, dès lors, livrées au doute avec tout le bagage de nos hypothèses sur Dieu et sur le monde. Ce reproche peut s'adresser à la philosophie antérieure à Kant et aux auteurs qui, depuis, n'ont tenu aucun compte de la Critique, mais il ne me concerne pas : je ne me préoccupe nullement, au sujet des propriétés de l'âme, de la valeur universelle ni de l'origine des éléments dont je me suis servi ; je sais que les catégories ou les lois de la raison ne peuvent être reconnues comme légitimes que dans la métaphysique, et je ne leur suppose pas ici de valeur *objective* ; je me borne à dire que l'être, l'essence, l'unité, l'identité, la substance, quels que puissent être leur source et leur emploi ultérieur, s'appliquent certainement au moi ; de cela j'ai conscience, et si je n'affirme rien de plus, je ne sors pas du domaine de la connaissance immanente. Je présume sans doute que ces éléments conviennent aussi au non-moi, aux esprits, aux corps, au monde et à Dieu, parce que je ne puis rien concevoir sans faire usage des catégories, mais je m'abstiens de décider si cette conception est vraie ou fausse. La conscience propre, qui se prononce avec évidence et avec autorité sur le moi, ne peut plus nous servir de guide dans

l'ontologie. Voilà pourquoi je soutiens que les jugements : « Le moi est un, le moi est simple, le moi est substance, » sont des jugements analytiques qui ne font que déterminer, à divers points de vue, une pensée absolument certaine, la pensée moi.

18. Remarquons, pour terminer et seulement à titre d'exemple, que la détermination de Dieu peut se faire sur le même plan que la détermination de l'âme. Ici je quitte le moi et ses limites, mais je ne fais qu'indiquer un rapport entre la métaphysique et la psychologie, je n'en tire aucune conséquence. Quand l'intelligence, après avoir analysé le moi et les divers ordres de la réalité, arrive en présence de Dieu, si elle a été conduite avec méthode de la variété des êtres vers l'unité de principe, si elle a reconnu que le monde ne contient que des genres, que tout genre est limité, négatif, imparfait, et qu'il nous manque ainsi une pensée, une seule, celle qui nous élève au-dessus de la limitation, de la négation et de l'imperfection, elle est en mesure de saisir le tout, le suprême idéal de la raison, ou d'obtenir l'intuition précise de Dieu. Si elle demande alors : Qu'est-ce que Dieu ? elle aura pour réponse : Dieu est l'Être, puis Dieu est l'essence, puis Dieu est l'un ; elle comprendra sans autre explication quelle différence il y a entre l'Être et un être, entre l'essence et une essence, entre l'unité et une unité, et verra que tout ce qui témoigne de quelque restriction ou de quelque dépendance est incompatible avec la notion de l'Être. Si elle se demande ensuite : Qu'est-ce que l'unité de l'essence ? elle trouvera que l'essence pure et simple est, d'une part, la propre essence de Dieu ou que l'Être est lui-même ce qui est, et qu'elle est, d'autre part, la toute-essence ou que l'Être est souverainement tout ce qui est ; c'est à ces titres que Dieu s'appelle l'Être *absolu et infini*. Si

elle demande encore : Comment est Dieu ? elle dira que l'Être est posé, qu'il est la *thèse*, l'affirmation une et entière, qu'il est et contient en soi tout ce qui est positif. Si elle se demande enfin : Dieu existe-t-il ? elle reconnaitra sans peine, maintenant qu'elle saisit le sens de la question et qu'elle en possède tous les éléments, que l'essence une et entière est nécessairement positive et qu'en conséquence Dieu existe par la nécessité de sa nature.

L'*existence*, en effet, est une propriété essentielle, une détermination de l'essence ; l'essence enveloppe l'existence et l'existence correspond à l'essence ; si l'essence est finie, l'existence sera finie, et une existence limitée peut être subjective ou objective ; mais si l'essence est infinie, l'existence doit l'être aussi et, au sujet de l'infini, la distinction entre le subjectif et l'objectif ne saurait avoir lieu ; si Dieu existe, il existe pleinement, en pensée et en réalité, il est l'existence une et entière. La question de l'existence de Dieu se réduit donc à ces termes : est-il possible à la raison de comprendre Dieu autrement que comme l'Être ; est-il possible de comprendre l'Être autrement que comme existant ? Que chacun décide, car la certitude est personnelle, si, en vertu de la constitution de sa raison, il peut penser Dieu comme un être particulier dans la série des êtres, ou s'il doit le penser comme l'Être infini et absolu, comme l'essence une, pleine et entière. Aussitôt que l'on conçoit Dieu comme l'Être, on affirme que l'Être existe, car l'être est essence, et l'essence implique l'existence.

DEUXIÈME PARTIE.

LA VIE DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I^{er}.

L'EXISTENCE ÉTERNELLE ET LA VIE.

L'*essence* et la *vie* sont opposées entre elles comme l'éternité et le temps. En déterminant l'essence de l'esprit, nous n'avons pas eu à nous enquerir de l'idée de succession et nous n'avons aperçu aucune modification dans le moi ; en analysant l'être, l'unité, la simplicité, la substance, on doit faire abstraction du temps, comme dans les mathématiques : l'essence exprime, en conséquence, la *face éternelle* de l'âme. La *vie*, au contraire, ne se conçoit qu'avec le temps ; elle se traduit en une série d'actes ou d'états qui se succèdent d'instant en instant et qui concourent au développement de l'être : elle exprime la *face temporelle* de l'esprit. En comparant ces deux aspects du moi, on obtient un ensemble de propriétés nouvelles, dont les unes concernent l'existence éternelle et les autres l'existence temporelle de l'âme : au premier groupe se rattachent l'immutabilité et les facultés ; au second l'activité, la force, la tendance, la

elle demande encore : Comment est Dieu ? elle dira que l'Être est posé, qu'il est la *thèse*, l'affirmation une et entière, qu'il est et contient en soi tout ce qui est positif. Si elle se demande enfin : Dieu existe-t-il ? elle reconnaitra sans peine, maintenant qu'elle saisit le sens de la question et qu'elle en possède tous les éléments, que l'essence une et entière est nécessairement positive et qu'en conséquence Dieu existe par la nécessité de sa nature.

L'*existence*, en effet, est une propriété essentielle, une détermination de l'essence ; l'essence enveloppe l'existence et l'existence correspond à l'essence ; si l'essence est finie, l'existence sera finie, et une existence limitée peut être subjective ou objective ; mais si l'essence est infinie, l'existence doit l'être aussi et, au sujet de l'infini, la distinction entre le subjectif et l'objectif ne saurait avoir lieu ; si Dieu existe, il existe pleinement, en pensée et en réalité, il est l'existence une et entière. La question de l'existence de Dieu se réduit donc à ces termes : est-il possible à la raison de comprendre Dieu autrement que comme l'Être ; est-il possible de comprendre l'Être autrement que comme existant ? Que chacun décide, car la certitude est personnelle, si, en vertu de la constitution de sa raison, il peut penser Dieu comme un être particulier dans la série des êtres, ou s'il doit le penser comme l'Être infini et absolu, comme l'essence une, pleine et entière. Aussitôt que l'on conçoit Dieu comme l'Être, on affirme que l'Être existe, car l'être est essence, et l'essence implique l'existence.

DEUXIÈME PARTIE.

LA VIE DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I^{er}.

L'EXISTENCE ÉTERNELLE ET LA VIE.

L'*essence* et la *vie* sont opposées entre elles comme l'éternité et le temps. En déterminant l'essence de l'esprit, nous n'avons pas eu à nous enquerir de l'idée de succession et nous n'avons aperçu aucune modification dans le moi ; en analysant l'être, l'unité, la simplicité, la substance, on doit faire abstraction du temps, comme dans les mathématiques : l'essence exprime, en conséquence, la *face éternelle* de l'âme. La *vie*, au contraire, ne se conçoit qu'avec le temps ; elle se traduit en une série d'actes ou d'états qui se succèdent d'instant en instant et qui concourent au développement de l'être : elle exprime la *face temporelle* de l'esprit. En comparant ces deux aspects du moi, on obtient un ensemble de propriétés nouvelles, dont les unes concernent l'existence éternelle et les autres l'existence temporelle de l'âme : au premier groupe se rattachent l'immutabilité et les facultés ; au second l'activité, la force, la tendance, la

spontanéité, la vie et la destination. Pour découvrir ces propriétés, il faut ouvrir l'âme et regarder à l'intérieur : là se déroule la succession des phénomènes ou des états déterminés du moi. Or c'est dans ses rapports avec ces états que l'âme contracte la propriété de changer, d'agir et de vivre. Les qualités relatives au temps sont donc internes ; elles ne sont pas inhérentes à l'essence comme telle, mais contenues *dans* l'essence, comme déterminations partielles.

Mais si la vie est opposée à l'essence, elle n'en est pas moins une propriété essentielle de l'esprit ; car l'essence embrasse toutes les propriétés, et les propriétés mêmes ne changent pas, quoiqu'elles se manifestent sous des formes toujours nouvelles dans le temps. L'esprit ne devient pas vivant, il est la vie ; il n'acquiert pas l'activité, il est actif ; seulement, l'activité et la vie passent dans le temps, s'incarnent dans les actes, se montrent dans une série de phénomènes : le temps emporte les actes, mais laisse les propriétés qui les produisent et les renouvellent. La vie est précisément cette qualité en vertu de laquelle l'essence avec tous ses attributs coule dans le temps et s'y diversifie sans s'épuiser, ou se détermine à chaque instant d'une manière originale, tout en restant immuable en elle-même. Tout ce qui est propre à l'âme se vivifie et s'écoule, mais aucune propriété ne se perd. La vie est l'image mobile de l'essence ; l'image se transforme sans cesse, mais il en reste toujours une, de sorte qu'il est de l'essence même de l'âme de se réaliser d'une façon continue sous une forme déterminée, et que l'essence et la vie, tout en se pénétrant mutuellement, sont perpétuellement distinctes.

1. Le premier fait à signaler, quand on examine l'âme à l'intérieur, c'est qu'elle *change*, qu'elle *varie* ou *devient autre*. L'esprit se trouve à chaque instant, aussi loin que porte l'observation, dans un *état* ou dans une situation com-

plètement déterminée sous tous les rapports : il pense, il éprouve, il veut quelque chose, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, et non-seulement il pense, mais il pense d'une certaine manière qui lui est propre, en se plaçant à certain point de vue et en déployant une certaine énergie où se reflètent tantôt telle faculté, tantôt telle autre à des degrés divers. Cet état est un *phénomène* de l'âme, un *fait interne*, un acte de conscience ; il en remplace un autre qui était également déterminé, et se trouve remplacé à son tour par un troisième, où toutes les propriétés de l'esprit se présentent de nouveau au même point de détermination. Changer ou varier, c'est passer d'un état à un autre.

Deux états déterminés *s'excluent* : le premier n'est pas ce qu'est le second, et le second n'est pas ce qu'est le premier ; ils diffèrent même à tous égards s'ils sont réellement déterminés sous tous les rapports. La physiologie applique la même propriété à l'organisme : à chaque instant, le corps est entièrement déterminé d'après la matière, la forme, la couleur, la grandeur, le poids, le volume, la masse ; tout cela se modifie successivement, d'une manière continue, et chaque état exclut tout autre, chaque phénomène est autre que le précédent, comme tel nombre est exclusif d'un autre nombre, et tel espace d'un autre espace, en vertu de l'impenétrabilité de la matière. L'espace est toujours l'espace, sans doute, et, en conséquence, deux espaces déterminés sont *les mêmes* sous un rapport, mais ils sont *autres* en tant que déterminés : l'exclusion ne porte que sur la détermination.

Et cependant, c'est le même être qui est lui-même la série de ses états ou de ses phénomènes : un état de conscience n'est pas autre chose que l'essence de l'esprit telle qu'elle est actuellement réalisée ; si l'âme est son essence, elle est donc aussi la suite de ses états. Mais alors l'esprit

n'est-il pas une manifeste contradiction ? en tant qu'il est le premier état, il n'est pas le second et l'exclut ; en tant qu'il est le second, il n'est pas le premier et l'exclut pareillement. L'âme n'est donc pas ce qu'elle est, elle est ce qu'elle n'est pas ! Cette contradiction s'effacera quand nous aurons la notion du temps et doit même nous y conduire. Si à la proposition : « L'âme n'est pas ce qu'elle est, » on substitue cette autre : « L'âme n'est *plus* ce qu'elle était, elle n'est pas *encore* ce qu'elle sera, » tout s'explique et le changement de l'âme, qui est incontestable, se concilie parfaitement avec son identité. De là les catégories du *même* et de l'*autre*, qui avaient fixé l'attention de Platon ; de là aussi le *devenir*, principe de la philosophie d'Héraclite, transporté dans l'absolu par Hegel : πάντα χωρεῖ, οὐδὲν μένει : tout s'écoule, tout passe, tout devient, rien ne subsiste. Le devenir est la série *continue* des variations d'un être. Ce qui devient est et n'est pas tout ensemble : il n'est pas encore, il va être et dès qu'il sera il cessera d'être ; il existe en puissance, il n'existe pas en réalité, et quand il sera réel, il s'évanouira. Telle est la constante vicissitude des phénomènes.

L'esprit devient autre et change souvent à tel point qu'on ne le reconnaît plus. Mais le changement est-il *continu* ? Il le paraît, à coup sûr : nous n'avons conscience d'aucun commencement ni d'aucune fin à la succession de nos modifications, et chaque fois que nous rentrons en nous-mêmes, nous nous trouvons dans une situation déterminée. Oui, la variation est continue comme le sens intime, avec cette restriction que l'observation seule ne permet pas de constater la continuité des états de conscience. La propriété même de changer ne change pas en nous ; personne ne se rappelle l'avoir acquise à un certain moment ni l'avoir perdue à un autre ; l'esprit change tou-

jours, qu'il le veuille ou non ; s'il persiste à méditer le même sujet, il le considère tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; sa pensée ne conserve ni la même clarté, ni la même énergie, ni les mêmes rapports ; s'il persévère dans un projet, sa volonté chancelle, mûrit, change sans cesse d'intensité ou de direction ; s'il reste sous l'influence d'un même sentiment, l'émotion se modifie en qualité et en quantité. Il serait impossible, quelque effort que l'on fit, de demeurer invariablement dans le même état. On peut bien penser à une chose ou à une autre, mais non s'abstenir de penser, car il faut penser déjà pour se résoudre à ne pas penser. De même, il faut qu'on éprouve et qu'on veuille toujours quelque chose ; car vouloir ne pas vouloir c'est déjà vouloir, et si l'on voulait ne rien sentir, on sentirait du moins cette décision. L'observation atteste donc quelque changement dans l'âme, soit qu'on cherche à faire durer le même état ou à laisser les facultés dans l'inaction. S'il y avait quelque interruption dans la série de nos modifications, l'âme n'en saurait rien, car l'interruption devrait se produire précisément dans un moment où l'on ne s'observe pas. Ce qui est certain, c'est qu'il ne dépend pas de l'esprit de changer ou non, mais seulement de changer d'une manière ou d'une autre. Le changement comme tel est *involontaire* ; ses modes seuls sont soumis à la volonté.

Le changement est une propriété et toute propriété a sa *forme*. La forme du changement ou de la variation est le *temps*. Le temps n'est pas ce qui change, le *fond* du changement, car le temps lui-même ne change pas ; ce sont nos *états* qui se modifient, et le temps indique qu'ils se modifient sous la forme de la succession, d'après les catégories de l'*avant* et de l'*après*. Le temps est donc une propriété formelle, inhérente au devenir, une forme

intérieure et *subjective*, comme s'exprime Kant. Mais il n'est pas seulement la forme de notre sensibilité interne, il s'attache à toute notre activité spirituelle; il n'est pas seulement une forme subjective, il est la forme de tout ce qui change, en tant qu'il change, soit en nous, soit hors de nous. Aussitôt que nous apercevons quelque changement dans notre corps ou dans l'univers, nous appliquons l'idée du temps, et l'observation nous assure que ce changement ne se passe pas dans l'âme seulement, dans la succession de nos perceptions, mais au dehors, dans les objets. La théorie de Kant est donc trop étroite sous deux rapports : il est très-vrai que le temps existe en nous et qu'il est aussi la forme de nos intuitions sensibles; mais s'il n'existait qu'en nous, c'est le moi qui serait le théâtre de tous les événements du monde, et si l'espace, à son tour, n'était qu'une autre forme de notre sensibilité externe, le moi serait encore la scène où se meuvent les corps. De là le subjectivisme de Kant, qui devait logiquement aboutir à l'idéalisme sceptique de Fichte.

Le temps est au devenir comme la forme est au fond. Ce n'est pas le temps qui amène nos états, mais nos états qui, en se déployant les uns après les autres, sous forme de série, amènent le temps. C'est grâce au temps que le *possible* devient *réel*, que toutes les possibilités enveloppées peut-être à l'infini dans l'essence d'un être se développent d'une manière successive. Le temps résulte ainsi de la nature des choses : chaque être fini est et contient en soi une multiplicité d'états qui s'excluent les uns les autres et qui ne peuvent se concilier qu'en se réalisant un à la fois, d'instant en instant. Il est impossible que des états qui s'excluent existent simultanément dans la même essence, mais rien n'empêche qu'ils se déroulent les uns *après* les autres. Cette propriété d'une substance d'être une série de

phénomènes qui s'excluent est le changement, dont le temps est précisément la forme. Le principe de contradiction formulé par Aristote dit qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas *en même temps* et sous le même rapport. Ce principe est intact. Les états qui s'excluent ne sont pas simultanés, mais successifs : ils forment une série dont les termes se rejoignent d'instant en instant, comme les parties de la matière s'unissent de point en point dans l'espace. Sans le temps, tout resterait immobile, aucune évolution ne serait possible et la vie serait arrêtée dans son cours. Par le temps, au contraire, les êtres finis établissent successivement l'équation entre la possibilité, qui paraît inépuisable, et la réalité, qui à chaque instant est unique, mais qui s'accumule sans cesse.

Comme forme du changement, le temps ne peut exister que là où il y a des phénomènes, et en conséquence il n'est jamais *vide*. Il ne faut donc pas se figurer le temps comme une capacité pure que viennent remplir graduellement les mutations des esprits et des corps dans l'univers. Nous pouvons bien considérer le temps en lui-même, comme s'il était une substance, mais il ne faut pas oublier que c'est là une abstraction et que le temps, en réalité, n'est jamais séparé de ce qui change. Il n'y a point de forme sans fond. Le temps pur, incréé, qui aurait préexisté à la création du monde et qui survivrait à sa destruction, est une invention des scolastiques destinée à lever les difficultés inhérentes au problème de l'origine des choses.

Le temps n'a pas pour *mesure* le temps, comme on le dit, mais son *contenu*, c'est-à-dire la série des phénomènes qui se développent en nous ou dans la nature. C'est en observant nos propres changements que nous reconnaissons d'abord le temps : le sens intime s'étend à nos états passés et à nos états futurs, comme *mémoire* et comme *prévision*.

Il ne serait donc pas impossible que l'esprit mesurât le temps d'après le nombre de ses états de conscience, mais il faudrait alors qu'il eût constamment la pleine conscience de lui-même; car s'il cesse de s'observer, ses actes lui échappent et tombent dans l'oubli. L'activité d'un agent libre est trop arbitraire pour donner une mesure précise du temps. C'est pourquoi on a pris pour base de la chronométrie le mouvement régulier des corps célestes qui obéissent à des lois fatales, par exemple la durée de la rotation et de la révolution de la terre. La longueur du temps est en raison du nombre des variations qui s'accomplissent dans la vie des êtres. Une quantité déterminée d'états s'écoule en un temps déterminé; mais une infinité d'états limités exige un temps infini, s'ils se déroulent de seconde en seconde dans la vie.

Considéré en lui-même, le temps est *un, continu, homogène*, divisible à l'infini et se développe en longueur, d'après une seule direction, tandis que l'espace a trois dimensions. Si le temps est unique, ce que l'observation ne peut contrôler, il est *infini* en son genre. Tous les temps limités feraient alors partie du temps infini, et tous les changements qui surviennent dans l'activité des êtres s'effectueraient dans le même temps, sinon au même instant. C'est en ce sens que nous vivons *dans le temps*; à parler rigoureusement, le temps est en nous, comme propriété formelle de nos états; mais notre temps fait partie du temps un et entier. Chaque être a sa propre *durée* dans le temps comme chaque corps a sa propre *étendue* dans l'espace. La divisibilité à l'infini se démontre par la réduction à l'absurde et suppose la continuité. Le temps n'avance pas par bonds et par sauts, mais passe par tous les intermédiaires entre deux points quelconques, quelque rapprochés qu'ils soient. Ces intermédiaires sont infinis en

nombre et infiniment petits, s'il est vrai que chaque partie du temps, quelque petite qu'elle soit, se divise à l'infini et contient une infinité de parties.

Le temps se divise mathématiquement en deux parties, le *passé* et le *futur*, séparés l'un de l'autre par l'instant actuel. L'*instant* n'est plus du temps, mais la limite indivisible entre ce qui est avant et ce qui est après, c'est-à-dire entre deux états qui se lient et se succèdent, il est au temps ce que le *point* est à l'espace. Si le temps est infini, l'instant actuel est toujours au milieu du temps, car alors le passé n'a point de commencement et l'avenir n'a point de fin, et, en conséquence, le passé infini et le futur infini sont et restent égaux. Le passé n'augmente, en effet, qu'à partir d'un point fixe, depuis la naissance par exemple, et l'avenir diminue dans la même proportion si l'on prend un autre point dans le futur, par exemple la mort. La diminution et l'augmentation portent sur un temps limité, mais l'infini ne peut s'accroître ni décroître. De là l'illusion de la vie. Nous nous figurons que le monde vieillit, parce que nous vieillissons. Mais si le temps est infini, le monde est éternel et l'éternel n'a point d'âge.

La division ordinaire du temps en *passé, présent et futur* est prise à un autre point de vue. Il ne s'agit plus du temps considéré en lui-même, mais par rapport à un événement qui a quelque durée. C'est ainsi que nous parlons du jour présent, de l'année présente, de la vie présente, qui comprennent une partie déterminée du temps; tout ce qui précède cette partie appartient au passé, tout ce qui lui succède appartient au futur. Le temps présent a donc deux limites signalées par le commencement et la fin de l'événement qui s'y passe. La *durée* est l'intervalle qui sépare ces limites ou la longueur du temps qu'elles enserment: chaque vie a sa durée. Les êtres dont la durée coïncide

sont dits contemporains : la *contemporanéité* est la largeur du temps appliquée à des êtres distincts. Il est facile de faire rentrer cette distribution dans la division mathématique du temps. En effet, les deux limites du temps présent, entre lesquelles flotte l'instant actuel, sont l'une dans le passé, l'autre dans l'avenir : le temps présent contient donc lui-même une partie passée et une partie future, bornées par l'instant actuel. Le siècle présent et la minute présente ne sont plus entiers du moment qu'ils ont commencé, mais la proportion de leurs parties change constamment. Au début du siècle, l'instant actuel se confond avec le point initial, le passé est nul, l'avenir est tout ; à mesure que le siècle s'écoule, le passé augmente et l'avenir diminue de la même quantité ; quand l'instant actuel est au milieu du siècle, la partie passée et la partie future sont égales ; à partir de ce moment, le passé est plus grand que l'avenir, et quand on arrive au point final le passé est tout, l'avenir est nul.

L'instant actuel qui semble avancer est toujours dans le temps présent, quel que soit son étendue. La pensée nous permet d'embrasser dans le présent des époques de plus en plus grandes. Nous pouvons considérer comme présente, au point de vue des révolutions du globe, la grande période de 25,000 ans qui rapproche insensiblement le plan de l'écliptique du plan de l'équateur ; nous pouvons ensuite appeler présente la vie de la terre ou la durée de notre système solaire, et enfin appliquer la *présence* au temps tout entier. C'est en ce sens que, dans la métaphysique, Dieu est la présence infinie et absolue ou que tout est présent à Dieu. Mais il ne faut pas, dans cette application, changer la valeur des termes, en disant qu'il n'y a à l'égard de Dieu ni passé ni futur. Ce qui est passé est passé, et Dieu le connaît comme tel ; ce qui est futur est

futur pour toutes les intelligences et doit être connu comme tel. L'instant actuel est le même pour tous les êtres vivants et sert aussi de limite entre la mémoire et la prescience divines. On ne doit pas confondre le temps avec l'éternité.

2. Le changement et le temps sont des attributs de l'esprit. Ces attributs sont inhérents aux états de conscience contenus en nous, mais non à l'esprit tout entier. Considérée dans son essence une et entière, par conséquent dans l'ensemble de ses propriétés, l'âme ne change pas, elle est *immuable*. Nous n'acquérons aucune qualité étrangère à notre essence, pas même la propriété de changer et de nous développer dans le temps. Nous changeons sans cesse, nous pouvons nous améliorer ou nous corrompre en modifiant notre caractère, mais l'essence ne s'altère pas. L'esprit est un et le même, nous avons conscience de notre *identité*, et nous savons maintenant que l'âme *reste* aussi la même dans le temps. Elle se modifie intérieurement dans la succession de ses actes, mais elle conserve toutes ses propriétés, sans en excepter la propriété de se modifier. Le *moi* ne devient pas un autre, *toi* ou *lui*, il garde son individualité et sa personnalité, il a le sentiment de son identité personnelle. On peut affirmer de l'esprit ce que Philolaüs, le pythagoricien, disait du monde : une de ses manières d'être est immobile, l'autre est changeante. Tout est toujours nouveau sous un rapport, tout est toujours le même sous un autre. Héraclite n'avait vu qu'une face des choses.

Ce qui est immuable n'est pas dans le temps ou existe sans considération de temps, sans succession ni devenir. Quand on veut se représenter quelque chose qui ne change en aucune manière, il faut faire abstraction du temps, et réciproquement si l'on écarte le temps, on éloigne toute

variation. Comme le temps est la forme de ce qui change, l'éternité est la forme de ce qui est immuable. C'est ainsi que les propriétés des nombres, de l'espace, du temps même sont éternelles. L'éternité n'est donc pas le *temps infini*, mais un mode d'existence en dehors du temps ou extra-temporel; elle s'applique à toutes choses, finies ou infinies, mais seulement en tant qu'immobiles ou soustraites à la loi des transformations. Il ne faut pas se figurer que tout devient et s'écoule; le devenir peut bien être une propriété de tous les êtres, mais il n'est pas la seule, les êtres ne passent pas tout entiers, comme s'ils n'étaient qu'une collection de phénomènes, modifications éphémères de la substance divine. La psychologie renverse cette erreur, en reconnaissant l'essence invariable du moi. De même qu'il y a des choses qui existent hors de l'espace, il y en a qui subsistent hors du temps, et celles-ci sont éternelles. La métaphysique est d'accord avec la théologie quand elle affirme que Dieu, comme Être un et entier, est en dehors et au-dessus du temps ou qu'il est l'Éternel; mais cette propriété n'exclut pas le temps, Dieu est, à la fois, l'éternité et la vie. Ces déductions s'expliquent par l'intuition de nous-mêmes. Il y a pour le moi une *double existence*, l'une éternelle, l'autre temporelle: le moi est éternel dans son essence une et entière, et temporel dans les variations intérieures et successives qui constituent les états de conscience. La vie est l'existence temporelle.

Cette distinction permet de préciser la question de l'*immortalité de l'âme*. Ce qui subsiste hors du temps ne peut périr dans le temps, mais n'est pas, pour cela, immortel; l'immortalité est la négation de la *mort* comme limite de la vie ou l'affirmation de la *vie* sans fin, par conséquent la permanence de la vie dans le temps infini, et la vie est tout autre chose que l'éternité. La vie c'est le changement;

l'éternité c'est l'immobilité. Les savants n'admettent pas que la matière inorganique commence ou finisse dans le temps; nous observons bien qu'elle change de forme, qu'elle passe d'un état à un autre, mais nous ne pouvons comprendre qu'elle sorte du néant ni qu'elle y rentre; la matière se conçoit comme *éternelle*, mais non comme *immortelle*, si elle n'est pas vivante. Les éléments chimiques de la plante et de l'animal existent encore quand la vie a disparu. L'immortalité regarde la vie et non l'existence, quoi qu'en dise le Dr Büchner, qui affirme étourdiment l'immortalité de la matière pour se venger de la psychologie. Quand on demande si l'âme est immortelle, on veut savoir non si son essence existe encore, mais si elle continue à vivre après la vie actuelle et si la vie future est sans fin, soit qu'elle se divise en diverses périodes ou qu'elle s'écoule tout entière en un même lieu. L'existence comme telle est sans intérêt pour la conscience; s'il en est de l'âme comme du corps, dont les éléments entrent après la mort dans des combinaisons nouvelles, peu importe ce qu'elle devient; ce qui nous touche c'est la *vie*, la vie personnelle et individuelle, avec ses conditions heureuses ou malheureuses. Or, la vie suppose quelque chose qui se réalise dans le temps, sous forme de succession; la matière ou l'*éttoffe* de la vie est l'ensemble des états qui marquent le devenir et le développement d'un être.

L'immortalité de l'âme d'après cela n'est évidemment possible que sous ces deux *conditions*: que l'essence de l'âme contienne une *infinité* d'états possibles et que tous ces états se *manifestent* dans le temps. La première condition indique la *plénitude* de l'âme, la seconde, le salut ou l'achèvement de sa *destinée*. S'il n'y avait pour l'esprit qu'un certain nombre d'états possibles, ils seraient

effectués en un temps plus ou moins long et, dès lors, la vie devrait cesser, faute d'aliment; une infinité d'états, au contraire, effectués de seconde en seconde, exige un temps infini et ne met aucune borne à la vie : il faut donc, tout d'abord, que l'âme soit semblable à Dieu par rapport à la plénitude de l'essence ou qu'elle enveloppe l'infini à sa manière. Mais cela ne suffit pas; si l'esprit, tout en contenant dans son essence une infinité d'états possibles, ne devait en réaliser qu'un nombre déterminé, s'il n'était pas certain, en d'autres termes, qu'il pût se développer tout entier et atteindre son but, il ne jouirait de la vie qu'en proportion de la quantité d'états qu'il produirait au jour.

Il est clair que ces conditions dépassent les limites de l'expérience, et qu'ainsi la question de l'immortalité de l'âme ne peut être résolue qu'à l'aide de la *métaphysique*. On se fait, à cet égard, d'étranges illusions. La plupart des auteurs se figurent qu'il suffit d'observer l'âme pour reconnaître son immortalité, à peu près comme nous savons par le sens intime qu'elle est une ou qu'elle est libre. C'est une erreur, et cette erreur compromet la philosophie auprès des hommes sérieux qui s'aperçoivent qu'on abuse de la méthode d'observation et ne se doutent pas qu'il existe une autre voie pour attaquer le problème. Il faut le répéter : l'observation porte sur la vie actuelle, mais ne peut rien décider au sujet de la vie de l'âme avant la naissance ni après la mort. L'immortalité n'est pas une propriété qu'on puisse constater en fait, car elle exprime la vie infinie dans le temps, et cet élément infini ne nous est donné par aucune expérience personnelle ni par aucun témoignage. En supposant même que des messagers, venus d'un autre monde, puissent nous instruire du sort de l'âme après la mort, la question ne serait que

reculée, et l'on se demanderait encore si la vie a une fin ou si elle se prolonge à l'infini dans le temps.

Les principaux *arguments* qu'on invoque d'ordinaire en faveur de l'immortalité, sont la simplicité de l'âme, sa perfectibilité et les nécessités de l'ordre moral, qui réclament une sanction pour la vie présente. Ces arguments, entrevus déjà par les anciens, sont précieux, combinés avec les principes de la métaphysique, mais ne peuvent rien sans eux. La *simplicité* de l'âme empêche qu'elle ne se décompose ou périsse par dissolution comme l'organisme; mais est-elle une garantie contre l'annihilation? Et si elle préserve l'existence éternelle, que peut-elle pour la vie? Les éléments de la chimie sont simples aussi, mais sont-ils immortels? La *perfectibilité* concerne directement la vie, mais, pour être immortelle, il ne suffit pas que l'âme soit perfectible, il faut qu'il n'y ait aucune limite à cette propriété, il faut que l'âme n'épuise son essence et ne réalise son idéal que dans le temps infini, ce que l'observation ne pourra jamais vérifier. Les désordres de la *vie morale* sur la terre, où le bien et le mal manquent souvent de sanction, sont encore un argument puissant; mais que prouvent-ils sans la métaphysique? L'existence de l'ordre moral dans l'univers n'est pas une donnée expérimentale, mais rationnelle, et la raison même n'exige qu'une exacte proportion entre le mérite et la félicité, entre le démérite et le châtiement. Or, le mérite et le démérite de l'homme ici bas ne sont pas infinis et ne réclament, en conséquence, ni une félicité sans bornes ni une réparation sans terme (1).

En critiquant ces diverses preuves, je n'entends nullement contester l'immortalité de l'âme, mais seulement

(1) *Introduction à la philosophie*, chap. III, 3.

remettre la question sur son véritable terrain. Dans la partie synthétique de la science, on peut établir que le fini est semblable à l'infini, que l'âme individuelle a sa plénitude, qu'elle contient en puissance une infinité de manifestations possibles, qu'elle est capable d'un développement sans fin dans le bien, dans la vérité, dans l'ensemble de ses rapports, et qu'elle doit aussi, après expiation de ses fautes, avec l'aide de Dieu, réaliser de mieux en mieux sa destinée, arriver au salut ou à la délivrance du mal et jouir de la félicité que comporte sa nature. Comme Dieu atteint pleinement le but de la vie, il veut aussi que les êtres raisonnables, qui ont conscience de leur origine et de leur élévation, atteignent le but de la vie au temps marqué par leur activité libre. L'ordre de la vie est un ordre de salut, en parfait accord avec l'ordre moral du monde. Mais ces conditions de l'immortalité, la plénitude de l'âme et l'accomplissement de sa destinée relèvent de la métaphysique et ne peuvent être remplacées par des arguments empruntés à la psychologie expérimentale. L'observation ne saurait ni confirmer ni infirmer cette doctrine.

3. Nous avons considéré l'esprit, d'une part, dans son essence une et entière et, de l'autre, dans l'ensemble de ses modifications successives. Ces deux aspects de l'âme qui nous ont donné l'immutabilité et le changement, sous les formes de l'éternité et du temps, vont nous signaler maintenant quelques propriétés nouvelles. C'est l'esprit lui-même qui existe de ces deux façons : comme être éternel, il est son *essence immuable*; comme être temporel et vivant, il est une *série de phénomènes*. On peut donc demander dans quels rapports l'esprit est avec lui-même, en tant qu'il est son essence indivise et qu'il est une suite d'états de conscience ? Or l'esprit comme être entier est à

la série de ses actes comme le tout est à la partie. Chaque état qui se réalise peut bien offrir quelques traits de toutes les propriétés de l'âme, mais il ne les épuise pas, il ne les présente qu'à un point de vue complètement déterminé, telles qu'elles peuvent se manifester dans l'instant actuel. Entre ces deux faces de l'âme, nous apercevons des rapports de contenance, de subordination et de détermination, exprimés par les prépositions *dans, sous, par*, abstraction faite de toute localisation dans l'espace. Nous disons que tous les états de l'âme, ses pensées, ses émotions, ses efforts sont dans l'âme, sous l'âme, par l'âme, comme, dans un organisme, les parties sont contenues dans le tout, subordonnées au tout et déterminées conformément au tout.

Ces rapports sont identiques à ceux de *cause* et de *raison*. L'idée de raison exprime le rapport du contenant au contenu, et l'idée de cause le rapport du déterminant au déterminé. Nous appelons raison, principe ou fondement une chose qui en contient une autre dans son essence; c'est ainsi que les propriétés des figures géométriques sont fondées dans l'espace, que le mal a sa raison dans la limitation des créatures, que la responsabilité est la conséquence de la liberté : entre les deux éléments de cette idée, entre le principe et la conséquence, il existe un rapport essentiel de contenance et de subordination. De là les formules logiques : Tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant, tout ce qui est hors du contenant est aussi hors du contenu, mais les deux propositions réciproques n'ont pas lieu. La théorie du syllogisme en logique n'est que l'application de ces formules. La *cause efficiente*, la cause proprement dite, désigne, en outre, un rapport de détermination; c'est donc une espèce de raison, une *raison déterminante*. Nous appelons cause une chose qui en

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'égarément 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^{er}, 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^e 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^{er}.

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

naissent de la sensibilité. Le sentiment est la faculté dramatique de l'âme, qui se manifeste par l'amour et la haine, par le désir et l'aversion, par l'espérance et la crainte, par la sérénité et la passion. Cette faculté est coordonnée à l'intelligence : à l'activité intellectuelle s'oppose l'activité affective, à la connaissance l'émotion, à la vérité le plaisir, à l'erreur la peine, à la certitude la sécurité, à la science la félicité. Son activité comprend un ensemble de fonctions et d'opérations qui correspondent à celles de la pensée.

On a confondu le *sentiment* tantôt avec l'*intelligence*, tantôt avec la *volonté*. Quand on méconnaît la connaissance indéterminée comme première manifestation de la pensée et qu'on la prend pour un état de sentiment, on efface toute différence qualitative entre le sentiment et la pensée et l'on est porté à les considérer comme deux degrés de culture d'une seule et même faculté : le sentiment alors devient une *pensée confuse*, et la pensée une *sentiment éclairé*. La conséquence inévitable de cette proposition, c'est que le sentiment doit disparaître de la vie individuelle et sociale à mesure que l'homme et la société se développent. Nous ne savons pas encore quels sont les traits qui caractérisent la pensée et le sentiment; quelques observations générales suffiront, en ce moment, pour écarter la confusion qu'on fait entre ces deux facultés. La langue déjà consacre une différence entre penser et sentir dans l'opposition qu'elle met entre l'*esprit* et le *cœur* : un homme de cœur n'est pas toujours un homme d'esprit; l'esprit est parfois l'ennemi, parfois la dupe du cœur, prêt à sacrifier la délicatesse des sentiments à une épigramme ou les intérêts de la raison à une passion. « Ce qu'on appelle une tête faible, dit M. Renan, s'associe très-bien à l'exquise bonté du cœur. »

La distinction est manifeste quand la pensée et le senti-

ment ont *le même objet*. Beaucoup d'artistes ont le sentiment du beau très-pur, mais ne pourraient donner aucune définition de la beauté; les savants, par contre, peuvent posséder l'esthétique comme science, sans avoir au même degré le sentiment du beau et des beaux-arts; la connaissance et le sentiment sont donc indépendants, irréductibles; si le sentiment relevait absolument de l'intelligence, l'art serait proportionné à la science, et si l'intelligence relevait uniquement du sentiment, la science serait, à son tour, inséparable de l'art; l'observation nous montre que l'art et la science peuvent bien s'unir, mais qu'ils peuvent aussi se développer isolément chacun dans sa sphère. La connaissance et le sentiment de Dieu présentent le même contraste : la notion de l'Être chez les uns est plus vive que le sentiment religieux, et le sentiment religieux chez d'autres est plus profond que la notion de Dieu; il serait à désirer sans doute que ces deux manifestations de l'intimité fussent développées au même niveau, mais il n'en est pas toujours ainsi; tantôt le cœur est satisfait aux dépens de l'intelligence, tantôt l'intelligence aux dépens du cœur; dans le premier cas, le sentiment religieux se montre dans la vie comme superstition ou fanatisme; dans le second cas, la pensée de Dieu est froide et stérile. Il n'y a donc pas de doute que le sentiment et la pensée diffèrent lorsqu'ils se portent sur le même objet, soit qu'ils s'élèvent à la même puissance ou qu'ils prédominent l'un sur l'autre.

La distinction est plus évidente encore quand le sentiment et l'intelligence semblent *lutter* dans le même esprit pour l'entraîner dans deux voies opposées. Le plus souvent, les sentiments s'épurent avec la pensée, mais parfois ils résistent à tous les arguments et maintiennent l'âme sous le joug des préjugés et des traditions. Cette situation perplexe, où l'âme est en contradiction avec elle-même,

signale une crise et dure jusqu'à ce que le sentiment ait triomphé de la conscience, ou la pensée des habitudes. C'est ainsi que le cœur nous inspire souvent une bonne ou une mauvaise résolution dont la réflexion nous détourne : un acte de charité, par exemple, sous certaine forme, répond aux inclinations de l'âme, mais l'économie politique enseigne que ce n'est pas par l'aumône qu'on peut moraliser les classes inférieures ; la vengeance paraît au premier instant une nécessité commandée par le sentiment de la dignité, mais la morale nous apprend qu'il est plus honorable de rendre le bien pour le mal. Chaque fois qu'on obéit à un mouvement aveugle, on peut s'attendre à être désavoué par la réflexion. Dans ces cas, la lutte est courte, d'autres fois elle est opiniâtre et trouble profondément la vie : c'est ce qui arrive quand l'intelligence s'est cultivée dans une direction philosophique, où elle entrevoit un nouvel idéal et, faisant un retour sur elle-même, s'aperçoit du désordre qui règne dans les affections : la guerre s'allume aussitôt entre les forces affectives et les forces intellectuelles, la conscience est aux prises avec les passions et se propose de les réformer ; c'est alors que l'on reconnaît avec les stoïciens que la victoire la plus glorieuse est celle qu'on remporte sur soi-même. Les mêmes incidents se produisent à un degré supérieur quand la pensée a saisi une doctrine nouvelle, tandis que le cœur est encore sous l'empire d'une autre croyance. Cette lutte suprême entre les tendances rénovatrices de la pensée et les tendances traditionnelles du sentiment va décider du sort de l'âme.

Ces observations suffisent. On voit que le cœur peut valoir mieux que l'esprit ou l'esprit être plus estimable que le cœur. Les sentiments peuvent demeurer plus ou moins incultes pendant que l'intelligence se perfectionne, mais ils ne déclinent pas et, à la longue, ils s'améliorent ; quelque-

fois même, l'influence de la pensée sur les affections est subite et amène un changement instantané et radical dans la situation de l'âme. Dans la vie des peuples, les changements sont moins rapides, mais ils sont sensibles. On se trompe à cet égard quand on prend la transformation pour l'extinction des sentiments. Il semble parfois que les sentiments de la famille, de la patrie et de la religion perdent en intensité ce que la pensée gagne en extension. Cela peut être vrai momentanément dans la vie individuelle, mais dans la vie sociale, où les exceptions s'effacent, il en est autrement. Les affections familiales, loin de disparaître, se sont fortifiées depuis que la femme a été considérée comme la compagne et l'associée de l'homme. Le sentiment de la patrie s'est élargi depuis qu'on a cessé de voir des ennemis dans les étrangers. Le sentiment religieux, à son tour, est devenu moins exclusif, plus tolérant et plus universel depuis que les peuples soupçonnent que Dieu n'est pas le chef d'un parti, mais la Providence de tous les hommes dans tous les temps et dans tous les lieux. L'histoire des mœurs atteste que les sentiments se développent, en général, dans la même proportion que les intelligences et les convictions : ils ne sont donc pas un état imparfait de la culture de l'âme.

Le sentiment et la pensée sont des facultés opposées qui doivent s'unir dans la vie afin de se compléter mutuellement et de nous mettre avec l'ensemble des choses dans un double rapport d'union et de distinction. Le sentiment unit, attache ; la pensée distingue, sépare ; l'un tend vers l'égalité et la communauté, l'autre vers la liberté et l'individualité ; le premier a pour symbole le calorique, force d'expansion qui met tout au même niveau ; le second correspond mieux à la lumière, qui fait ressortir les traits originaux et les nuances de chaque chose. De même que la

chaleur et la lumière se pénètrent dans la nature, le sentiment et la pensée doivent se pénétrer dans l'âme ; sans la pensée, point de clarté ni d'évidence dans la vie ; sans le sentiment, point d'ardeur ni d'enthousiasme. L'*harmonie* du sentiment et de la pensée fait jaillir les forces vives de l'esprit : Les grandes pensées viennent du cœur, a dit Vauvenargues ; on peut ajouter que les sentiments élevés viennent de l'esprit.

Le sentiment et la pensée paraissent suffire aux relations de l'âme avec Dieu, avec le monde, avec elle-même ; cependant, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, ils réclament une force *supérieure* qui leur donne le mouvement. Ils ne se portent pas d'eux-mêmes sur un objet plutôt que sur un autre ; leur activité resterait absolument indéterminée sans la *volonté* qui la fixe et la dirige. La volonté est la troisième faculté fondamentale de l'esprit, la faculté d'impulsion qui commande à l'intelligence et au sentiment, la *faculté de détermination* par laquelle nous imprimons à toute notre activité la direction qui nous convient, en un mot l'expression la plus nette de notre *causalité*. Vouloir c'est causer : nous sommes cause de tout ce que nous décidons. Mais la volonté n'est pas une pure puissance ; elle est de nouveau une face particulière de l'esprit considéré comme faculté, comme activité, comme force et comme tendance. Nous avons conscience du pouvoir que nous avons de vouloir, nous avons conscience de notre activité volontaire, nous avons conscience de l'énergie de nos résolutions et de nos dispositions à réaliser dans la vie tels biens plutôt que d'autres.

La volonté se distingue du sentiment et de la pensée, puisqu'elle les détermine. Bien qu'il faille vouloir pour penser tantôt au moi, tantôt au non-moi, la volonté n'est pas l'intelligence. La pensée va au vrai, la volonté va au bien.

Vouloir n'est pas connaître, sinon la volonté suffirait pour nous donner la science. Vouloir n'est pas non plus sentir, sinon la volonté seule nous donnerait la félicité. La volonté règle les mouvements du cœur et de la pensée, mais ne les constitue pas. *Aimer, désirer, vouloir* sont synonymes, dit-on. Erreur ; le désir est une tendance du cœur vers une chose que nous jugeons bonne ; cette tendance peut être accompagnée d'un effort dirigé vers l'obtention du bien, mais elle en est distincte. Ce que nous voulons, dit Reid, doit être une action qui nous soit propre : un père désire que ses enfants se comportent bien, les enfants seuls peuvent le vouloir ; à l'égard de nos propres actions, nous pouvons désirer ce que nous ne voulons pas, par exemple du vin en état de maladie, ou vouloir ce que nous ne désirons pas, par exemple une boisson amère qui nous est salutaire. Le désir est ordinairement une excitation à vouloir, et non une volition ; la détermination de l'esprit peut être contraire au désir(1). L'amour aussi est une tendance du cœur, qui a pour but l'union intime dans la vie ; aimer ses semblables, c'est s'unir à eux de cœur et d'âme par la conscience et par le sentiment ; la volonté sans doute n'est pas éloignée de l'amour, mais il est bien difficile d'assimiler au vouloir les agitations d'un sentiment profond. La volonté peut être en accord ou en désaccord avec l'amour, comme on le remarque dans les mariages d'inclination ou d'intérêt. Le désir et l'amour, du reste, ne sont pas toute la propriété de sentir, mais des tendances spéciales du sentiment. Si l'on fait abstraction du penchant dans la vie du cœur, la distinction éclate entre le sentiment

(1) TH. REID, *Essai sur les facultés actives de l'homme*, II, chap. 1^{er}.

et la volonté. Comment dériver de la même source la faculté que nous avons de nous déterminer nous-mêmes et l'émotion qui résiste à la volonté et cherche à la subjuguier ? La volonté lutte contre les affections quand nous agissons à contre-cœur, et l'esprit doit rester maître de ses sentiments pour conserver la liberté.

La pensée, le sentiment et la volonté sont donc trois pouvoirs simples et fondamentaux. Faut-il y ajouter la *faculté motrice* ? Non, la faculté motrice et la volonté expriment une seule propriété, considérée dans ses rapports avec le sens intime. Garnier entend par volonté la liberté, c'est-à-dire la *volonté consciente* qui préside aux actes de la vie spirituelle, et par faculté motrice la détermination irréflechie, c'est-à-dire la *volonté inconsciente* qui gouverne les actes de la vie physique. L'auteur est d'avis qu'il n'y a point de volonté inconsciente, que l'expression de mouvement volontaire est impropre, que la volonté n'a de prise que sur les actes de l'âme, à l'exclusion du corps. Il méconnaît ainsi la relation intime qui existe entre l'esprit et le système nerveux de la vie animale, il cherche des difficultés où il n'y en a aucune, pour aboutir à ce résultat que l'âme peut faire à titre de force motrice ce qu'elle est impuissante à faire à titre de volonté. L'innovation est inutile si l'on se pénètre bien de la nature humaine et si l'on reconnaît que la volonté comme les autres facultés exerce son empire sur tous les états du moi, y compris le cercle de la vie de relation, tantôt d'une manière délibérée, tantôt d'une manière aveugle. Singulière faculté ! Nous avons conscience de nos mouvements volontaires comme de nous-mêmes et ces mouvements ne seraient pas opérés par la volonté ! Toutes nos facultés se pénètrent mutuellement, dit Garnier, mais la force motrice fait exception : elle reçoit l'action, elle n'agit pas sur les autres, elle n'a

de pouvoir que sur le corps ! C'est donc une espèce de médiateur. Qui détermine les actes inconscients de la vie spirituelle dans l'enfance, dans le sommeil, dans la folie ? Et si la volonté n'existe qu'à l'état de conscience, après qu'elle est reconnue, comment fera-t-elle son apparition dans l'esprit, puisqu'elle doit exister déjà pour être reconnue ? Ces contradictions et ces anomalies renversent l'autorité de la conscience et abolissent l'unité de notre essence. On invoque les mouvements instinctifs à l'appui de la faculté motrice ; mais qu'est-ce que l'*instinct*, sinon le jeu de nos facultés à l'état d'inconscience ? Les actes instinctifs et habituels ne sont pas involontaires, mais irréflechis. La volonté n'est pas seulement le libre arbitre, elle est la détermination propre ; chaque fois que l'âme se détermine elle-même, elle fait acte de volonté, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore⁽¹⁾.

L'âme a donc trois facultés, trois activités, trois forces, trois tendances irréductibles, ni plus ni moins ; mais ces propriétés se dédoublent dans leur rapport avec le sens intime : elles se manifestent d'abord à notre insu, comme *instincts*, elles se manifestent ensuite à l'état de *conscience*. L'instinct reparaît, transformé par l'habitude, dans les situations où le sens intime devient incomplet. Telle est la constitution de l'esprit.

5. Étudions maintenant les principaux *rappports* de nos facultés. Que sont-elles d'abord par rapport à la *volonté* ? Il est clair pour la conscience que notre constitution spirituelle n'est pas le fait de notre volonté, que nous ne sommes pas notre propre cause, puisqu'il faut exister déjà pour être cause et que la volonté nous serait indis-

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

pensable au moins pour entreprendre de l'obtenir. La pensée, le sentiment et la volonté existent en nous indépendamment de notre volonté ; ce n'est pas volontairement que nous avons acquis nos propriétés et nous ne pouvons pas non plus nous en dépouiller par une résolution. La volonté n'a pas d'effet sur l'essence de l'âme, mais sur nos actes, sur le cours de la vie. L'existence de nos facultés est donc involontaire ; l'activité seule est soumise à la volonté : nous n'avons jamais eu à décider si nous pourrions penser, mais si nous penserions à tel ou tel objet. Cependant l'activité est elle-même une propriété de l'âme ; n'est-elle donc pas, comme telle, indépendante de la volonté ? En effet, nous agissons toujours, que nous le voulions ou non ; la pensée, le sentiment et la volonté ne cessent pas, ce semble, de se manifester dans le temps ; l'activité, comme telle, est donc involontaire, mais sa *direction* dépend de nous. Aussi loin que porte l'observation, nous sommes à chaque instant dans un état intellectuel, dans un état affectif, dans un état volontaire ; mais nous pouvons, à notre gré, modifier ces états, donner un autre cours à nos pensées, à nos sentiments, à nos volitions et diriger ainsi toute notre activité spirituelle.

Que sont nos facultés par rapport à l'esprit ? Elles ne sont ni des *êtres* distincts, ni des *départements* séparés, elles sont l'essence de l'esprit considéré comme causalité éternelle, elles sont l'esprit même à divers points de vue. Il n'y a pas en nous trois *personnes* douées de rôles différents, l'une qui pense, l'autre qui aime, la troisième qui exécute : la psychologie n'a rien de commun avec la Trinité théologique, et les auteurs qui ont voulu expliquer ce dogme par les attributs psychologiques de l'Être, par la puissance, l'intelligence et l'amour, ont toujours été con-

damnés par l'Église (1). Les facultés peuvent bien être étudiées isolément, mais n'ont pas une existence indépendante, comme des hypostases ; c'est toujours l'esprit, c'est-à-dire un seul et même être, une seule et même cause, qui pense, sent et veut ; seulement, l'esprit est autre en tant qu'il connaît, autre en tant qu'il se décide ou qu'il éprouve une émotion. Le moi est pensée quand il est avec les choses dans un rapport de distinction ou d'opposition ; il est sentiment lorsqu'il est avec les choses dans un rapport d'union ou de pénétration ; il est volonté quand il se détermine à entrer dans l'un ou l'autre de ces rapports. Les facultés ne sont donc pas des puissances abstraites ou des entités métaphysiques, comme se les représentent ceux qui veulent les combattre : ce n'est pas l'intelligence ni le sentiment qui agissent en nous, c'est nous qui agissons en tant que nous sommes sentiment et pensée ; tous les actes attribués à ces qualités sont des actes de l'esprit. On ne peut donc rien conclure de la variété des facultés contre l'unité du moi. Les facultés ne sont pas séparées les unes des autres, comme le pensent les phrénologues, puisqu'elles ne sont que les faces diverses d'un même objet ; elles sont seulement distinctes et peuvent, comme telles, acquérir un développement prédominant, mais non exclusif. Nos actes sont plus fortement empreints tantôt de pensée, tantôt de sentiment, l'esprit s'y montre mieux sous l'un ou l'autre de ses attributs, mais il s'y manifeste tout entier. L'âme peut donc se cultiver de préférence, mais non exclusivement, soit comme intelligence, soit comme sentiment ou comme volonté. Telle est la source principale de l'inégalité et de l'originalité des esprits.

(1) F. LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*. Paris, 1840.

Examinons enfin les *rappports de nos facultés entre elles*. D'abord chaque faculté se rapporte à elle-même et aux deux autres. De là neuf *combinaisons binaires* qui se développent dans la vie et constituent une différence essentielle entre l'homme et l'animal. La pensée s'applique à la pensée, au sentiment et à la volonté pour les connaître : si nous n'avions pas conscience de ces propriétés, la psychologie serait impossible. Le sentiment, à son tour, se porte sur la pensée, sur le sentiment et sur la volonté : nous nous réjouissons du succès d'une analyse, de la noblesse d'une inclination, de la hardiesse d'un projet ; nous nous affligeons de la stérilité de nos efforts intellectuels et volontaires ou de la bassesse d'une passion. La volonté, enfin, se dirige sur la pensée, sur le sentiment et sur la volonté même : l'esprit s'abandonne ou résiste au travail de l'intelligence, à la tendance du cœur, il veut même sa propre volonté, et c'est par là qu'il est libre ; la volonté peut être entraînée à notre insu et devient alors complice d'une habitude, d'un préjugé, d'un mouvement du cœur ; mais dans la conscience elle s'appartient ou se détermine elle-même ; il faut un acte de volonté pour soutenir ou retenir la volonté qui chancelle. Ces divers rapports sont importants pour toute la culture de l'âme et doivent se réaliser pleinement dans la vie. Il importe, par exemple, de « savoir ce qu'on veut » pour mettre un terme à l'hésitation, et de « vouloir ce qu'on sait » pour faire preuve de franchise et de dignité. Il importe à chacun de se rendre compte de tout ce qu'il pense, de tout ce qu'il éprouve ou entreprend, il importe de dissiper les ténèbres de la vie intérieure, car c'est là le trait distinctif d'un être raisonnable.

Chaque faculté se rapporte de nouveau à chacune des combinaisons binaires de nos trois puissances. De là vingt-sept *combinaisons ternaires*, qui doivent également se réa-

liser et nous montrent la richesse et la plénitude de la vie spirituelle. Pour obtenir le tableau de ces rapports multiples, il suffit de placer successivement la pensée, le sentiment et la volonté devant les neuf combinaisons acquises. Les premières de ces relations se présentent nettement à la pensée et résultent déjà de la conscience que nous avons des relations précédentes. Nous savons, par exemple, que nous connaissons nos pensées, que nous comprenons nos sentiments et notre volonté, que nous sentons notre état affectif et nos dispositions volontaires, que nous nous décidons à vouloir et à penser. Parfaire toutes ces combinaisons dans la vie est un des points les plus difficiles de la destination de l'esprit. C'est en effectuant l'accord de tout avec tout que le moi témoigne le mieux de sa perfectibilité et qu'il peut offrir, dans le cercle de son activité, une image de l'harmonie de la vie divine.

Les facultés ne s'appliquent pas seulement les unes aux autres, elles dépendent encore les unes des autres, elles sont liées entre elles par un rapport interne et réciproque de *conditionnalité*, comme les organes dans un organisme : elles sont *but* et *moyen* les unes pour les autres et se servent mutuellement de *complément*. On ne pense pas à un objet sans le vouloir et sans y avoir quelque inclination. L'activité de la *pensée*, quoique distincte et prédominante dans la science, est toujours accompagnée à quelque degré de l'activité affective et volontaire ; la pensée ne se porte pas d'un objet à un autre sans exiger quelque détermination de l'esprit et sans amener quelque émotion avec elle ; nous n'avons pas à tout moment conscience de ces conditions de la pensée, mais nous les remarquons aussitôt que nous nous observons nous-mêmes. Le moi ne pense que ce qu'il veut penser, puisqu'il dépend de lui de modifier le cours de ses pensées. L'activité du *sentiment* suppose, à

son tour, l'activité intellectuelle et volontaire, qui la complète ; le sentiment a un objet comme la pensée, et l'objet ne peut être senti sans être distingué et voulu ; pour changer le cours de nos affections, il faut un acte d'attention et de détermination. Il se peut que le sentiment laisse une impression qui résiste à la volonté, mais la volonté la plus faible exerce encore quelque influence sur les émotions les plus puissantes, sinon pour les effacer, du moins pour les adoucir par son opposition ou les renforcer par son concours. L'activité de la *volonté*, enfin, est impossible sans l'activité intellectuelle et affective ; on ne peut vouloir sans vouloir quelque chose, et ce qu'on veut on le saisit et on le sent ; personne ne veut l'inconnu, quoique l'esprit n'ait pas toujours une notion scientifique de ce qu'il veut ; il ne faut pas que l'objet soit analysé pour provoquer l'action de la volonté, mais il faut qu'il soit distingué et senti de quelque manière. *Nihil volitum nisi cognitum.* — *Ignoti nulla cupido.* La volonté, d'ailleurs, n'agit pas sans motifs, et le motif de nos actes se trouve dans quelque excitation qui émane de nos opinions ou de nos affections. Telle est la limite de l'*indépendance* des facultés ; cette indépendance n'est pas l'isolement ou la séparation, mais la distinction ou l'activité propre.

Le même principe s'applique à la *culture* de nos pouvoirs. Une faculté, sans doute, peut se développer aux dépens d'une autre, puisqu'elle est relativement indépendante, mais alors le développement est inégal et préjudiciable même à la puissance qui opprime les autres. L'antagonisme n'est un état normal ni pour l'esprit ni pour le corps ; la santé de l'âme, disait Platon, c'est l'harmonie des facultés ; tout désordre est une maladie, et toute prédominance excessive est un désordre. La *pensée*, d'abord, ne peut se cultiver avec succès sans un développement analogue du

sentiment et de la volonté : pour atteindre pleinement son but, il faut qu'elle ne soit pas arrêtée par l'apathie, ni inquiétée par la turbulence des passions ou des caprices, mais qu'elle soit soutenue par une volonté constante et un profond amour de la vérité. La science a ses difficultés qu'on ne surmonte pas sans énergie ; elle réclame de ses adeptes un dévouement absolu et ne livre ses trésors qu'à ceux qui peuvent s'élever au-dessus des intérêts de la nature sensible. On peut avoir de l'érudition sans supériorité morale, mais l'esprit scientifique n'appartient qu'aux âmes qui savent se gouverner elles-mêmes. « L'esprit ne fonde rien sans le concours du cœur, » a dit un poète. Le perfectionnement du *cœur* trouve, à son tour, ses conditions principales dans le perfectionnement de l'intelligence et de la volonté. Il faut connaître tout ce qui est noble et grand pour le sentir, il faut comprendre Dieu pour éclairer et purifier le sentiment religieux, il faut une volonté ferme pour se résoudre à régler les affections selon la raison, en chassant tous les sentiments égoïstes, vulgaires et désordonnés. Enfin, la culture de la *volonté* présuppose dans les mêmes limites une culture correspondante du sentiment et de la pensée. On peut déployer une grande énergie sans avoir aucune élévation d'esprit ni de cœur ; mais la force n'est pas toute la volonté et la force même doit se manifester autrement que dans les rapports du moi avec les choses sensibles ; l'abnégation dans la vie, la droiture du caractère, la résolution d'accomplir le devoir purement et simplement, sans considération personnelle d'espérance ou de crainte, la force morale, enfin, qui nous fait réaliser le bien pour le bien même, exige l'union de toutes les tendances de l'âme et leur accord avec la raison. Pour se dévouer au bien en toutes circonstances, il faut le connaître et s'y attacher ; celui qui vit dans l'ignorance de sa

destinée ou qui reste indifférent à la suprême dignité de l'homme comme être raisonnable ne saurait affronter le martyr pour conserver son honneur.

L'esprit ne peut donc se perfectionner avec fruit que par le développement égal et harmonique de ses diverses facultés. L'égalité des forces spirituelles fait l'équilibre de l'âme. Cet équilibre est un but à atteindre dans la vie, comme devoir de l'esprit envers lui-même, pour éviter tout exclusivisme et pour accomplir la destinée : un esprit bien équilibré ou développé dans la juste proportion de toutes ses facultés est un esprit parfait. L'âme, à cet égard, est semblable au corps et réalise à sa manière l'idée de l'organisation. Elle est une en elle-même, elle est multiple dans son contenu comme faculté, comme activité, comme force et comme tendance, et tous ces éléments sont unis entre eux et avec l'âme. Chaque faculté est condition réciproque, c'est-à-dire *but* et *moyen* pour les autres, comme les organes dans la vie physique ; tout conspire et se complète, tout agit et réagit sur tout. Si l'unité, la variété et l'harmonie sont les conditions de l'organisation, il faut dire que l'esprit aussi est un *organisme* dont les facultés sont les organes. L'homme est organisé comme esprit et comme corps ; mais la différence subsiste entre les deux substances ; l'activité propre est plus marquée dans les forces spirituelles, et l'équilibre plus facile à maintenir dans les forces corporelles, en vertu des attributs généraux de l'esprit et de la matière.

Les facultés de l'âme ont donc pour *propriétés communes* la simplicité, l'indépendance, l'union réciproque, la conditionnalité, la perfectibilité et l'organisation. A ces caractères, il faudra ajouter l'universalité.

6. L'esprit se reconnaît dans la conscience comme la propre cause et la cause temporelle de ses actes. Or, en tant

qu'il agit de lui-même comme cause, *sponte sua*, il est spontané. La *spontanéité* est une détermination de la causalité temporelle ou de l'activité : elle exprime l'activité *propre*, la qualité d'une substance qui possède un principe interne d'action. Si l'activité est déterminée uniquement par une force extérieure, elle est communiquée, elle est subie et transmise ; si elle est déterminée par la nature même de l'être qui agit, elle est spontanée. La spontanéité n'est donc pas le contraire de la *réflexion*, comme on l'explique souvent, mais de la passivité : un acte spontané n'est pas nécessairement irréfléchi, mais il peut l'être, et un acte de réflexion ne manque jamais de spontanéité. La spontanéité est consciente ou inconsciente comme toute l'activité : la réflexion est la spontanéité consciente de la pensée, ou la pensée active se réfléchissant à l'intérieur. La spontanéité et la réflexion sont donc loin de s'exclure. L'opposition qu'on signale n'a lieu qu'entre l'instinct et la conscience, entre une activité aveugle et une activité éclairée.

La spontanéité n'est pas un attribut exclusif de l'esprit humain. Elle semble appartenir à quelque degré à toutes les *substances*. Tout ce qui agit ou réagit comme cause est spontané, car réagir c'est encore agir, c'est agir contre une excitation du dehors. Si les minéraux agissent et réagissent sur les agents de la nature, s'ils ont une couleur propre et une capacité propre pour le calorique et pour l'électricité, s'ils se combinent entre eux et manifestent une affinité propre dans leurs alliances, ils ne sont pas passifs, il faut bien leur reconnaître une certaine spontanéité, une spontanéité aveugle et fatale ; seulement, leur action n'est pas déterminée par l'individualité des corps, mais par leur espèce : c'est une spontanéité *spécifique*. Les plantes ont une activité plus haute, parce

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

par intussusception, qu'elle a son individualité et sa sexualité, ses âges et sa durée, ses états de santé et de maladie, qu'elle est sensible à la lumière, au calorique, à l'électricité, que certains genres manifestent même une sensibilité et une irritabilité très-remarquables : tous ces faits ne témoignent-ils pas d'une activité intime et vivante ? Nous n'hésitons pas à le penser. Sans doute, la plante n'a ni muscles, ni nerfs, ni sens, sa sensibilité et son irritabilité sont d'un autre ordre que celles de l'animal, mais pourquoi affirmer contre l'évidence que ces propriétés sont nécessairement et exclusivement inhérentes à un système nerveux ?

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a une *gradation* dans la vie, et que la plante, l'animal et l'homme sont à des degrés différents de l'échelle biologique. Les lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, qui président au cours de chaque vie particulière, sont aussi stéréotypées dans les règnes organiques du monde. La *plante*, malgré la succession de ses âges, est fixée pour la vie à ce degré de culture où prédomine la thèse et qui correspond à l'âge embryonnaire : la plante ne se détache pas de la vie générale de la nature, elle n'a pas d'organes pour la vie de relation, elle n'a qu'un sentiment obscur et voilé de son existence individuelle, son individualité même est à peine marquée, elle sommeille dans la vie. L'*animal* s'éveille à la vie ; il est fixé à ce degré de culture où prédomine l'antithèse, l'opposition, la lutte et qui correspond à l'âge du développement spontané et successif des organes enveloppés dans le germe : il vit en lui-même, il agit de lui-même, il se meut dans l'espace, il ajoute la vie de relation à la vie végétative, il a la conscience et le sentiment de ce qui lui est hostile ou favorable, il sacrifie tout à sa satisfaction individuelle. L'*homme*, enfin, est fixé à ce degré supérieur de culture

où prédomine la synthèse ou l'harmonie et qui correspond à l'âge de la maturité : il vit en lui-même et pour lui-même, avec la conscience et le sentiment de sa dignité personnelle et de son rang dans le monde ; à la vie végétative et à la vie de relation, il joint la vie intellectuelle, morale et religieuse, il se développe en rapport avec tout ce qui est et se rapporte lui-même au tout dont il fait partie. De là des combinaisons à l'infini dont il faut tenir compte pour l'appréciation des phénomènes de la vie. Le règne végétal tend vers l'animalité au point culminant de sa vie, mais n'y parvient pas ; l'animal aspire à l'humanité, dans ses espèces les plus élevées, mais n'y arrive pas ; l'homme traverse les cercles inférieurs de la vie dans son évolution embryonnaire, mais ne s'y arrête pas. Tout être vivant dans le monde inférieur marche vers la conscience et vers la possession de soi-même et donne des indices de son intimité à l'âge de sa maturité ; mais l'homme seul jouit de l'intimité complète et embrasse dans sa pensée la vie une et entière (1).

Les théories contraires les plus importantes, celles qui reconnaissent au moins l'âme, sont le vitalisme et l'animisme. L'*animisme* est la conception la plus ancienne et la plus autorisée. C'est la doctrine d'Aristote, des stoïciens, de la plupart des Pères de l'Église et des docteurs du moyen âge ; combattue par Descartes au nom de la pensée pure et de l'étendue pure, restaurée par Stahl à la fin du xvii^e siècle, démembrée par l'école de Montpellier au xviii^e, elle traverse toute l'histoire de la philosophie et reparait avec un nouvel éclat dans quelques ouvrages

(1) *Introduction à la philosophie*, chap. IV : Philosophie de l'histoire.

modernes. *Stahl* considère l'âme comme étant, à la fois, le principe de la pensée et la cause de la vie ; l'âme n'est pas seulement l'hôte du corps, elle en est l'architecte, c'est elle qui l'organise et le développe, c'est elle qui fait battre le cœur, qui conduit le sang, qui opère la digestion, c'est elle enfin qui préside à tous les actes de l'homme. Le corps n'est que l'organe de l'âme. De là l'influence de l'âme sur le corps. Cette action est immédiate et consciente dans toute son étendue : la finalité qui est empreinte dans les fonctions organiques est l'œuvre d'une cause agissant avec raison et calcul et pratiquant en connaissance de cause les opérations chimiques et physiologiques qui sont nécessaires à la conservation de la santé. Si l'âme ne sait pas rendre compte de ces actes qu'elle accomplit avec une science si profonde, c'est qu'ils sont hors de la sphère de l'imagination et de la mémoire : ce ne sont pas des pensées discursives, mais des intuitions pures de la raison. L'âme, d'ailleurs, se trompe quelquefois dans le gouvernement de la vie : les maladies sont le résultat de ces méprises. Cette doctrine est une réaction exagérée contre le mécanisme de Descartes : d'un côté, l'âme n'a aucune action sur le corps ; de l'autre, elle fait tout ; c'est oublier l'activité propre du corps, son influence sur l'âme et les limites du rapport intime qui existe entre les deux substances.

L'école *vitaliste* de Montpellier s'inspire du sentiment des embarras dans lesquels l'animisme était engagé et cherche à y échapper en retirant la vie à l'âme raisonnable et en l'attribuant à une autre cause. Puisque l'âme n'a pas conscience des actes vitaux ni des fonctions organiques, c'est qu'elle ne les accomplit pas. Entre l'âme qui pense et la vie qui végète, la distinction est trop vive pour qu'on y voie un seul et même être. La vie vient d'une force spéciale : j'appelle principe vital, dit *Barthez*, la cause qui

produit tous les phénomènes de la vie dans le corps de l'homme. Malheureusement, on n'est pas d'accord sur cette partie de la nature humaine : c'est un principe, une force, une puissance ; mais est-ce une substance ou une propriété ; est-ce une sorte d'âme ou de matière ? On l'ignore, et cela se conçoit. Le tort du vitalisme est d'introduire dans notre essence un troisième élément, dont nous n'avons aucune conscience. L'esprit et le corps suffisent à l'explication des faits : il y a en nous dualité, contraste, antithèse, mais non trinité de parties.

La rivalité des écoles et la discussion du problème ont amené, de nos jours, une transformation de l'animisme, dont M. *Bouillier* s'est fait l'interprète (1). Cette transformation consiste à attribuer à l'âme deux modes d'action, l'un instinctif, l'autre conscient, et à considérer tous les phénomènes organiques accomplis par l'âme comme étant le résultat de l'instinct. Si l'âme n'a pas conscience de tout ce qu'elle fait, si la conscience, en d'autres termes, n'est qu'une des formes de l'activité de l'âme, on comprend que l'âme ait des fonctions vitales dont elle ne s'aperçoit pas et produise des actes sans savoir quand, comment et pourquoi elle les produit. « L'âme construit et conserve le corps comme l'abeille fait sa cellule et son miel. » La finalité sans intelligence, qu'on observe dans les insectes, est aussi un attribut de l'âme humaine, qui précède la conscience. Cependant, la conscience, d'après l'auteur, est toujours possible. Il y a en nous, comme le disait Leibnitz, des perceptions insensibles qui, d'abord, échappent à la conscience, mais qui, en s'accumulant,

(1) FRANCISQUE BOUILLIER, *du Principe vital et de l'âme pensante*. Paris, 1862.

finissent par attirer l'attention. L'habitude engendre une inconscience apparente. En réalité, nous avons la conscience et le sentiment de la vie en état de santé et surtout en état de maladie. Souvent même, la volonté suffit pour écarter la maladie ou déterminer la mort. L'âme est donc une comme conscience et comme vie. C'est ainsi que s'explique la transmission héréditaire des qualités intellectuelles et morales, aussi bien que des qualités vitales.

Cette thèse est ingénieuse, mais difficile à concilier avec la nature humaine et avec l'autorité de la conscience. D'après l'animisme, l'âme est l'homme; « le corps, par lui-même, n'est rien, il ne subsiste que par la vertu de l'âme qui l'organise, qui l'anime, qui le conserve ». On méconnaît la valeur de la matière, la dignité de la nature, la vie propre du corps, on sacrifie le corps à l'âme comme le faisaient les cartésiens, en concentrant toute l'activité d'un côté et laissant la passivité de l'autre, on est bien près d'effacer la profonde dualité de l'homme. « Nous ne nions pas qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'âme et le corps, mais nous nions que ces deux choses soient des êtres et des substances au même titre. » A quel titre donc la matière est-elle substance et que signifie l'ordre physique de l'univers?

L'auteur invoque l'unité de la nature humaine; mais le matérialisme a recours au même argument; n'y a-t-il donc aucun moyen de concilier la variété avec l'unité et d'arriver à l'harmonie? Il exalte l'action de l'âme sur le corps, sur le corps tout entier, puisque le corps est un et indivisible; mais que prouve cette action en faveur de l'animisme, et comment expliquerait-on l'action du corps sur l'âme si le corps n'est rien en lui-même? Il fait du moi une partie de l'âme, l'âme consciente, par opposition à l'instinct: cette terminologie est contraire au langage

et au sentiment commun des hommes. Le moi, c'est l'homme qui s'affirme; l'âme est une partie de l'homme. L'âme a conscience de son essence une et entière et de toutes ses déterminations, elle ne s'observe pas toujours, elle n'a pas toujours conscience de sa conscience, mais elle peut s'observer quand elle veut: en conséquence, il n'existe dans l'âme aucune faculté, aucune force, aucune tendance dont nous ne puissions pas avoir conscience. Or, nous n'avons jamais conscience de la manière dont s'accomplissent les fonctions de l'organisme. Ces fonctions ne sont donc pas une propriété de l'âme, mais du corps, elles n'appartiennent pas à la psychologie, mais à la physiologie: l'âme ne sécrète pas la bile, pas plus que le cerveau ne sécrète la pensée; à chacun son activité et sa vie. L'âme a des instincts, sans doute, mais elle les connaît, elle sait ou peut savoir tout ce qu'elle fait instinctivement. L'auteur répond que l'âme a aussi le sentiment de la vie. Après avoir appelé l'instinct à son aide pour prouver contre les vitalistes que l'âme peut avoir des qualités et faire des opérations qu'elle ignore, il abandonne sa thèse, il reprend celle de Stahl et cherche à prouver que l'âme a conscience de la vie. Il faut s'entendre. L'âme a certainement conscience de sa propre vie, de la vie de la pensée, du sentiment et de la volonté, puisqu'il s'agit d'une de ses propriétés; elle a aussi quelque conscience de la vie du corps, puisqu'elle est intimement unie au système nerveux cérébro-spinal et que ce rapport intime est susceptible de s'étendre ou de se restreindre en certaines circonstances; mais elle n'a pas conscience de la structure anatomique ni de l'activité physiologique du corps, dont on prétend qu'elle est cause, et n'a pas conscience non plus de la vie du corps comme étant sa propre vie.

Revenons à l'esprit. La vie résume toutes les propriétés

relatives à l'activité et diffère par là de l'existence. La notion de l'existence a plus d'extension et moins de compréhension que celle de la vie; une chose peut exister sans vivre, mais ne peut vivre sans exister; l'existence est éternelle ou temporelle, la vie ne se montre que dans le temps et n'appartient qu'aux êtres qui se réalisent eux-mêmes par leur activité intime. La vie, comme l'activité et le temps, est une propriété subordonnée de l'esprit, considéré dans son intérieur, dans les rapports qu'il soutient avec la série de ses états internes; l'essence une et entière est au-dessus du temps et de la vie. L'existence de l'âme dépasse donc la vie, ou la vie de l'âme n'est qu'une partie de son existence. Le moi est vivant, mais n'est pas seulement vivant; car la vie n'embrasse que le devenir, et le moi ne devient pas tout entier. La vie même ne change pas, dans son ensemble, comme propriété de l'âme; son contenu seul varie d'instant en instant. Mais toutes les propriétés de l'esprit sont *vivifiées* ou se manifestent sous la forme du devenir; tout ce qui est enveloppé dans l'essence se déroule successivement dans la vie, de sorte que l'essence entière, avec toutes ses propriétés, est à chaque moment réalisée d'une manière complètement déterminée. La vie spirituelle se rapporte donc aussi à toutes les facultés de l'esprit. La marche de la vie est progressive ou le développement de l'esprit se change en *progrès* quand le devenir se montre comme *devenir mieux*, par le perfectionnement, l'élevation et l'équilibre des connaissances, des sentiments et des actions.

9. Qu'est-ce que l'esprit exécute par son activité dans la vie? La conscience atteste que l'esprit se réalise *lui-même*, ce qui ne veut pas dire qu'il devient un être réel ou crée son *essence*, mais qu'il développe les énergies comprises dans son essence ou crée la série de ses états.

C'est l'essence même de l'esprit qui apparaît successivement à la surface par le changement des états possibles en états réels, c'est l'essence même qui est la source profonde et intarissable de la vie. Que font le savant et l'artiste? Ils mettent au jour leurs conceptions et leurs sentiments, ils manifestent la situation de leur conscience et de leur imagination, ils exposent leurs forces et leurs tendances, ils se moulent dans leurs œuvres. Toutes nos œuvres sont des idées, des affections et des plans réalisés. La vie n'est jamais que le développement explicite de ce qui est implicitement renfermé dans l'essence de chaque espèce et de chaque individu. Si l'essence contient une infinité de possibles, il faut que la vie se poursuive dans le temps infini, pour que la réalité, qui se compose d'unités ajoutées les unes aux autres, soit adéquate à la possibilité. Ce rapport entre l'essence et la vie est le même que le rapport de l'essence aux phénomènes: nous voyons maintenant que les phénomènes ne peuvent être étrangers à l'essence, puisqu'ils sont, comme éléments de la vie, l'essence même telle qu'elle est actuellement réalisée. Cette relation est nécessaire en un sens: il implique contradiction qu'un être puisse effectuer dans la vie ce qui n'est pas en lui, en son pouvoir: tout être soumis à l'observation agit dans les limites de sa possibilité ou de son essence.

Mais l'essence d'un être fini, qui enveloppe à la fois l'affirmation et la négation, peut se réaliser d'une manière positive ou négative: de là le *bien* et le *mal*. Le bien n'est pas seulement ce qui est dicté par le sentiment du devoir, mais tout ce qui est constitué, conformé ou accompli comme il doit être, selon sa nature ou sa destination. Nous parlons d'un bon cheval, d'un bon livre, comme d'une bonne œuvre, d'un acte méritoire ou vertueux.

Le *bien moral* effectué par la volonté libre selon les prescriptions de la conscience n'est qu'une forme particulière du bien. Le *mal moral* ou le péché soutient les mêmes rapports avec le mal en général; l'un est le contraire du bien, l'autre le contraire du bien moral ou l'acte librement accompli en opposition avec le sentiment du bien. Le bien est encore ce qui doit se faire, ce qui est avec l'essence dans un rapport positif; le mal est ce qui ne doit pas être, ce qui n'est pas comme il faut, ce qui est avec l'essence dans un rapport négatif. Le bien et le mal ne sont pas des substances ou des choses considérées en elles-mêmes, mais des qualités, des actes ou des faits conformes ou contraires à l'essence. Les faits ne se produisent que dans la *vie*; l'essence et les qualités comme telles ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais elles peuvent revêtir ces qualifications dans leurs manifestations temporelles. Le bien et le mal, au point de vue de l'expérience, désignent donc des faits ou des actes qui se montrent dans le temps conformément ou contrairement à la nature des choses: les faits sont *bons* s'ils sont comme ils doivent être ou s'ils répondent à leur fin; ils sont mauvais dans le cas contraire. Les conditions et les situations plus ou moins durables sont des *biens* ou des *maux* si elles sont favorables ou funestes au cours de la vie: telles sont l'instruction et l'ignorance, la vertu et le vice, l'estime et le mépris, la richesse et la misère.

L'esprit fait bien quand il fait ce qu'il doit faire; mais que doit-il faire? Il doit réaliser toutes ses qualités, selon leur nature et leurs rapports. Chaque fois qu'il agit conformément à son essence, c'est-à-dire conformément à ses propriétés et à leurs rapports de coordination et de subordination, il fait bien; quand il agit autrement, il fait mal. Le bien exprime donc toujours quelque chose de positif

dans la vie: c'est l'accord de l'*activité* avec l'*essence*; le mal, par contre, est quelque chose de négatif, c'est le défaut d'accord ou l'absence du bien. Mais la *négation* n'est-elle pas elle-même un élément de notre nature? Elle en est la limite, elle indique ce que nous ne sommes pas; elle est moins une propriété spéciale que la *borne* qui restreint chacune de nos propriétés, qui accuse son étendue et sa compétence. Notre pensée, par exemple, est négative, parce que, au lieu de se manifester comme omniscience, elle se montre tantôt comme manque de connaissance, tantôt comme connaissance incomplète, insuffisante, inexacte ou incertaine. La privation et les lacunes qui affectent notre intelligence ne sont pas un attribut nouveau de l'âme, ajouté à la pensée, mais renferme l'activité intellectuelle dans un cercle déterminé. Or, cet élément négatif qui se trouve dans la nature des êtres finis et qui s'effectue dans la vie avec les propriétés qu'il limite, explique, à la fois, la *possibilité* du mal et ses *limites*: la négation peut et doit se réaliser, puisqu'elle est en nous, mais elle ne peut se réaliser qu'avec les propriétés auxquelles elle est inhérente; une négation pure ne saurait se réaliser sans contradiction. Le mal est donc possible et reste toujours possible pour les êtres finis, mais il n'y a point de *mal absolu*. Le mal n'existe que dans les êtres qui possèdent des qualités négatives ou limitées. Il n'affecte pas Dieu et dans les êtres finis eux-mêmes, la négation qui donne naissance au mal doit être niée à son tour ou combattue dans la vie: nier le mal, c'est restaurer le bien.

Le bien et le mal peuvent se présenter sous une infinité de *formes*. Tout ce qui est conforme à notre essence est bon, puisqu'il n'y a rien de mauvais dans l'essence même des êtres. En conséquence, tout ce qui se fait dans la vie selon notre nature sensible ou raisonnable est légitime;

la sensibilité n'est pas la source du mal, mais il faut que la satisfaction des appétits sensibles reste subordonnée à la raison. En outre, tout ce qui s'effectue conformément aux facultés de penser, de sentir et de vouloir est bon, pourvu qu'on maintienne les rapports de coordination qui existent entre elles. Toutes les forces, toutes les tendances du moi doivent s'exercer dans la vie, et cet exercice est un bien quand il s'opère sans porter atteinte aux lois de l'ordre et de la proportionnalité. Mais le bien ne regarde pas seulement notre activité interne, il s'attache aussi à l'ensemble de nos *rappports* avec tous les êtres. Tout ce qui est conforme à ces rapports est bon : traiter chaque être selon sa nature, l'homme comme homme, l'animal comme animal, fournir à tous les conditions nécessaires à leur développement, c'est respecter l'ordre universel, c'est bien faire. Le mal n'a pas moins d'extension que le bien et s'y mêle partout pour l'affaiblir et le corrompre. Il se manifeste en nous comme négation de chacune de nos qualités et au dehors comme négation de chacune de nos relations. En laissant une faculté sans culture ou en la développant aux dépens d'une autre, en maltraitant les êtres qui vivent avec nous sur la terre ou en leur refusant les conditions de l'existence, nous faisons mal.

Le mal s'exprime par la préposition *contre*, et le bien par la préposition *selon* dans le rapport de l'activité à l'essence. Le mal est, en général, tout ce qui est *contre-nature* : faire le mal, c'est agir contre sa propre nature ou contre la nature d'un autre être. Mais ce mal est loin d'être sans limites : l'esprit ne saurait nier son essence entière, puisqu'il la réalise de quelque manière à chaque instant, qu'il le veuille ou non ; il peut seulement nier telle ou telle qualité ou plutôt l'affirmer avec restriction, la manifester

avec ses lacunes et ses imperfections. Les maux sont nombreux, mais n'ont pas l'intensité qu'on leur suppose. Le mal le plus grave, le mal moral, effet d'une volonté perverse, n'abolit aucune propriété de l'âme, ni l'intelligence, ni la spontanéité, ni la raison, et ne présente qu'une combinaison vicieuse entre des éléments dont chacun est bon en lui-même. Tout le mal qui est dans les créatures, dit Bossuet, a son fond dans quelque bien ; le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce que ce qui n'est ni *ordonné* comme il faut, ni *rapporté* où il faut, ni aimé et estimé où il doit être. Le mal enfin est un *faux rapport*, mais les termes de ce rapport sont bons en eux-mêmes : la parole et la conscience, par exemple, ne sont pas mauvaises, mais leur combinaison peut amener la vérocité ou le mensonge. Les qualités qui sont le plus fréquemment niées dans la vie sont la juste mesure de l'activité ou le *modus in rebus* et la loi du développement ou le juste moment de l'action : le mal qui se montre sous ces deux aspects se nomme *contre-mesure* et *contre-temps* et embrasse une infinité de cas : le défaut et l'excès, le trop tôt et le trop tard. Pour un acte qui atteint la juste mesure et arrive exactement en temps et lieu, au moment opportun, il y en a mille qui pèchent sous l'un ou l'autre rapport.

Puisque le bien et le mal s'appliquent à toutes les propriétés de l'âme, ils doivent se rencontrer aussi dans la pensée, dans le sentiment et dans la volonté. En effet, chacune de ces facultés est susceptible d'un développement positif ou négatif, conforme ou contraire à sa nature : de là la vérité et l'erreur, le plaisir et la peine, la moralité et l'immoralité. La vérité donne satisfaction à l'intelligence, qui a pour but de connaître les choses comme elles sont, l'erreur ou la *contre-vérité* est le mal

de la pensée, sa limite, son défaut, son égarement. Le plaisir est le bien du sentiment et le sentiment même du bien; la peine, au contraire, est le sentiment de ce qui offense la nature ou l'action faite à *contre-cœur*. La moralité et l'immoralité sont le bien et le mal qui retombent sur la volonté libre, agissant selon la conscience ou contre la conscience. Quand le bien et le mal se manifestent dans la vie d'une manière accidentelle, sans qu'ils aient été prévus ni voulus, ils prennent le nom de *bonheur* et de *malheur*.

10. La *destination* de l'esprit est d'effectuer son essence entière comme *bien* dans la vie. L'esprit doit réaliser tous ses possibles, en cultivant chaque faculté pour elle-même et pour les autres, comme but et comme moyen, et toutes ensemble en union entre elles, dans leur juste proportion et dans l'universalité de leurs rapports. Chacun doit se développer dans l'équilibre de ses forces, s'appliquer à connaître tout ce qui est vrai, à sentir tout ce qui est beau, à accomplir tout ce qui est bon et juste, à reculer sans cesse les bornes de l'activité, à se dégager, autant que possible, du mal et à le chasser de la vie. Cette destinée a pour conséquence la *félicité*, la jouissance pure, complète et inaltérable de tout le bien accompli. Elle ne peut se poursuivre que dans la société, au moyen du droit, par l'organisation des différentes fonctions sociales qui correspondent aux buts particuliers de la nature humaine, et qui favorisent la culture de tous les êtres raisonnables.

Les buts spéciaux compris dans la destination de l'homme sont la science, l'art, la morale, le droit, la religion, l'éducation, l'industrie, le commerce et l'agriculture. Les uns doivent satisfaire aux besoins de nos facultés sensibles, les autres aux tendances de l'intel-

ligence, du sentiment et de la volonté dans l'ensemble de leurs rapports. Deux de ces buts sont organisés socialement chez les peuples libres : l'*État* et l'*Eglise* ont une administration indépendante et des fonctionnaires élus dans leur sein; l'une répond aux aspirations religieuses de l'âme, l'autre à la mission civile et politique de l'homme. L'*éducation*, à son tour, s'organise sur sa propre base aux États-Unis d'Amérique et doit former l'*École*(1). L'État est le droit organisé ou l'organe de la vie publique qui a pour fonction de faire régner la justice, de sauvegarder les droits de tous, de pourvoir au progrès des institutions et d'empêcher tout empiétement d'un corps sur un autre. Si tous les intérêts humains étaient ainsi étudiés et pratiqués en commun comme objets d'autant d'associations, la société tout entière formerait un vaste *organisme* dont chaque organe exprimerait une partie de notre destinée (2).

Pour se développer tout entier, il faudrait que l'homme prît part, dans la mesure de ses forces, au travail scientifique, artistique, politique, religieux, industriel, qui s'effectue dans la société. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut atteindre sa fin, compléter son action individuelle par le concours de ses semblables et se délivrer, autant que possible, du mal et du malheur par le garantisme. La société est instituée pour l'homme et n'a pas d'autre but que de faciliter la culture de tous les êtres raisonnables. Que serait notre activité scientifique sans écoles, sans livres, sans instruments ni collections? L'homme, abandonné à ses seules ressources, succomberait à son insuffisance; mais, grâce au

(1) *Enseignement et philosophie*. Bruxelles, 1873.

(2) AHRENS, *Cours de droit naturel*. 1875.

lien social, le savoir se transmet par la tradition, s'accumule dans les bibliothèques, s'agrandit par l'enseignement, et le travail des générations écoulées vient soutenir les forces défaillantes de l'individu. C'est ainsi que le droit est l'auxiliaire obligé de la destination de l'homme, comme être intelligent. Mais la science n'est pas le seul but de la vie. Chacun doit aussi se cultiver comme artiste, comme citoyen, comme agent moral, comme pédagogue, comme producteur. Ce développement complet et harmonique devient plus facile à mesure que les institutions s'améliorent; mais il ne sera accessible à tous que par l'organisation parfaite de toutes les fonctions sociales. L'idéal de la société exige que chaque homme s'intéresse à tout ce qui est humain, qu'il concoure à tous les travaux de la communauté, dans la mesure qui lui convient, tout en choisissant, comme objet principal de son activité, la carrière qui s'accorde le mieux avec ses dispositions particulières.

Cette destinée cependant est trop étendue, même dans les conditions les plus favorables, pour être accomplie tout entière dans les limites de la vie actuelle. La réalisation de notre fin dépend, en partie, de l'organisation sociale; mais, à mesure que les institutions progressent, l'horizon de l'esprit s'étend dans la même proportion. Nous ne constatons aucune borne à notre perfectibilité ni à l'amélioration de la société au point de vue de l'art ou de la science, de l'industrie ou de l'administration. Il est donc certain que la mission de l'homme ne se termine pas sur la terre, et la métaphysique démontre qu'elle ne peut s'achever que dans le temps infini. La destinée terrestre de l'esprit n'est, en conséquence, qu'une partie de sa destinée entière. La vie actuelle ne doit être ni dédaignée ni exaltée; elle a sa valeur propre et n'est pas seulement une préparation

à la vie future. Elle est, comme toute situation qui convient aux êtres finis, mélangée de biens et de maux, à des degrés divers; mais elle a aussi son originalité, sa dignité, sa beauté, et l'activité humaine s'y déploie sous des formes et dans un milieu qu'elle ne retrouvera plus ailleurs.

CHAPITRE II.

THÉORIE DE LA PENSÉE.

L'intelligence est cette faculté de l'esprit qui engendre la connaissance, qui cherche la vérité et la certitude, et se cultive dans la science. Mais toute opération de la pensée n'est pas scientifique. Dans son acception la plus générale, la connaissance désigne, à la fois, les manifestations vraies et fausses, certaines et incertaines de la pensée; elle embrasse nos connaissances vulgaires, nos opinions, nos préjugés, nos conjectures, nos croyances, aussi bien que nos connaissances revêtues du caractère de la science, sous forme de définitions, de divisions ou de démonstrations.

1. Trois choses suffisent pour connaître : un sujet, un objet et leur rapport ou leur union dans la conscience. Mais le sentiment exprime également un rapport intime de l'esprit avec les choses. Quel est donc le *caractère distinctif* de la pensée ?

Au point de vue *subjectif*, la pensée est *impassible, libre et progressive*. Elle reste calme en présence de son objet et n'est troublée ni affectée d'aucune manière. Sans doute, l'esprit peut s'émouvoir en méditant ou en suivant la

pensée d'autrui, mais l'émotion ne vient pas de l'intelligence; plus la pensée l'emporte sur le sentiment, moins il y a d'agitation dans la vie spirituelle. Quand il réfléchit, l'esprit se replie sur lui-même et se met à l'abri de toute préoccupation étrangère; cette concentration est accompagnée d'un mouvement analogue dans les sens, par lequel on veut échapper aux influences extérieures. C'est pourquoi l'esprit conserve la *liberté d'action* dont il a besoin dans la recherche de la vérité et peut à chaque instant commencer un nouveau travail, conforme ou contraire à ses goûts. L'analyse réclame un jugement sûr, impartial, désintéressé; nous ne devons pas voir les choses comme elles nous plaisent, mais comme elles sont; il faut faire abstraction des préjugés qui aveuglent, des habitudes qui captivent, des intérêts qui fascinent, il faut aimer la science pour elle-même, quoi qu'elle nous réserve. Une pensée indépendante, qui n'est ébranlée par aucune passion, qui ne se rend qu'à l'évidence et n'obéit qu'à la force des arguments, est précisément l'instrument qu'il faut à la science.

De là la possibilité de *réformer sans cesse la vie* individuelle et publique : il y a dans l'esprit un pouvoir émanicipateur qui est capable de résister à toute suggestion et de rompre toute servitude, même invétérée; c'est celui dont parlait saint Paul, en ces termes : « La vérité vous rendra libres. » La science, en effet, est la libératrice des hommes et des peuples; la pensée chasse les ténèbres, dissout les faux rapports, affranchit l'esprit du joug de la routine et les peuples du joug des traditions; elle appelle le moi à la conscience de lui-même et lui conserve l'autonomie, en l'arrachant à l'influence mystérieuse de tout ce qu'il y a de factice et d'étranger en lui. L'esprit qui se connaît se gouverne lui-même. De là aussi le

développement rapide et progressif des *théories* ou des créations de la pensée. Aussi longtemps que l'esprit n'est pas attaché à une doctrine par le sentiment, il garde sa pleine liberté d'appréciation, il abandonne, modifie, restaure un système sans trouble et sans peine, tandis que le cœur reprend ses droits vis-à-vis d'une croyance. L'esprit, considéré comme intelligence, se montre donc sous le caractère prédominant de l'essence propre, dans sa distinction, dans sa spontanéité, dans son indépendance. La pensée est l'expression la plus nette de l'essence propre de l'esprit.

Au point de vue *objectif*, la pensée se porte également sur l'essence propre des choses. Elle examine chaque objet en lui-même, d'une manière analytique ou abstraite, en le détachant de tout ce qui l'entoure, et envisage ensuite chaque propriété ou chaque partie à part, en l'isolant des autres qualités, afin d'en saisir de nouveau les caractères distinctifs. L'esprit, en pensant, procède par décomposition et sépare mentalement ce qui est indivis en réalité, pour que les diverses choses, substances, propriétés et accidents, lui apparaissent chacune dans son originalité, telle qu'elle est en elle-même. C'est ainsi que nous pouvons étudier la pensée abstraction faite des autres facultés qui ne font qu'un avec elle.

L'intelligence exprime donc entre l'esprit et la réalité un *rapport* d'essence propre, où les deux termes, quoique intimement unis, restent *distincts* et même *opposés* entre eux, au lieu de se pénétrer mutuellement. Le *sujet* et l'*objet* désignent cette opposition. Dans la connaissance, il y a un sujet qui n'est pas affecté par l'objet et un objet qui n'est pas altéré par le sujet; tous deux subsistent tels qu'ils sont: l'esprit doit se dépouiller de ses inclinations et de ses préjugés, afin de demeurer lui-même et de se mani-

fester comme pensée pure, et l'objet doit être perçu tel qu'il est, sans qu'on ajoute à ses propriétés ou qu'on en retranche rien. Ce rapport ne change pas de nature, selon que l'objet de la pensée est le moi ou le non-moi: le sujet et l'objet sont toujours posés en face l'un de l'autre, sans subir aucune modification. Mais le rapport peut être simple ou réciproque, suivant que l'esprit s'unit à une chose qui est connue, mais ne connaît pas, ou à un être intelligent, qui connaît en même temps qu'il est connu. De plus, le rapport est positif ou négatif, à cause de notre limitation, selon que l'esprit parvient ou ne parvient pas à saisir l'objet tel qu'il est en lui-même. De là la *vérité* et l'*erreur*, qui signalent, en effet, la relation affirmative ou négative de l'esprit avec l'essence propre des choses.

2. La faculté de penser se manifeste dans la *vie* par une suite de *pensées* particulières, car vivre c'est agir; ces pensées sont des actes ou des *états* de l'esprit considéré comme intelligence. Un état intellectuel est, en même temps, une perception, une représentation ou une *connaissance*, car on ne peut penser à vide, chaque pensée a son objet, et la connaissance se forme dès que l'objet est pensé, perçu ou conçu. Nos pensées se développent dans le temps, sous forme de *série*, et paraissent se succéder sans interruption. Il est vrai que nous n'en avons pas toujours conscience, car il y a des perceptions claires et des perceptions confuses: mais, comme le dit Leibnitz à l'appui de la continuité de la pensée, la perception claire d'un objet extérieur commence par des perceptions insensibles qui échappent à la conscience et à la mémoire. Tous les membres de la série de nos pensées ont quelque chose de commun et sont même liés entre eux d'une double manière, subjective et objective, parce qu'ils proviennent d'une même intelligence et se rapportent à un être quelconque

ou à quelque détermination de l'être. Nous devons mettre entre eux l'ordre qui existe entre les choses. Mais chaque terme a également son essence propre ou son originalité; chaque état est unique et se distingue, autant qu'il est permis de le conjecturer, de l'infinité des états possibles qui se déroulent dans notre vie et dans la vie universelle.

Les états intellectuels sont aux états affectifs et volontaires de l'esprit comme les facultés sont entre elles. De là une triple série d'actes qui se développent dans la vie. Un état de l'esprit est, à la fois, déterminé au point de vue de la pensée, du sentiment et de la volonté, mais dans des proportions diverses. Chaque seconde voit naître et mourir une situation où se reflète tout l'esprit d'une façon particulière; chaque instant a sa valeur et sa solennité.

Nos états intellectuels sont volontaires, sous un rapport, involontaires, sous un autre. Ils sont indépendants de la volonté en ce sens qu'il n'est pas en notre pouvoir de penser ou non, de penser avec ou sans un objet, de modifier les conditions et les lois de la connaissance. Nous pensons toujours, que nous le voulions ou non, et nous ne pensons jamais à vide, s'il nous en souvient. La pensée a pour but la vérité; mais, pour arriver à ce terme, il n'est pas indifférent de penser d'une manière ou d'une autre. Celui qui veut comprendre doit prêter attention, doit saisir, doit analyser; point de connaissance en dehors de ces conditions, et point de connaissance, non plus, sans l'application des lois rationnelles de l'être, de l'identité, de la raison suffisante. Mais les états de la pensée sont volontaires, en ce sens qu'il dépend de nous de penser à une chose ou à une autre ou de diriger notre intelligence. Nous ne pouvons pas ne pas penser, mais nous pouvons à chaque instant choisir, parmi les états intellectuels possibles, celui qui va se réaliser et déterminer ainsi tout le cours de nos pensées selon

nos convenances. C'est ce qui constitue la liberté de la pensée.

En effet, l'esprit se distingue lui-même, comme être entier, de la série de ses pensées particulières et se reconnaît alors comme la cause directe de chacun de ses actes de connaissance. La succession de nos pensées a donc une raison déterminante, mais elle ne cesse pas d'être libre; car la pensée actuelle a sa cause immédiate dans l'initiative de l'esprit, et non dans une pensée précédente, qui proviendrait elle-même d'une pensée antérieure. Nos pensées ne sont pas enchaînées fatalement par une série indéfinie de causes qui se perdent dans le passé et échappent à la conscience, elles se succèdent librement dans l'ordre que nous voulons. L'esprit n'est pas engagé par ses antécédents, ni dans la théorie, ni dans la pratique; après avoir ébauché une étude, il peut l'abandonner ou la poursuivre, de même qu'en entrant dans la voie du mal, il peut continuer sa route ou revenir sur ses pas. Son mouvement affecte la forme d'une ligne brisée, comme l'éclair. Les états successifs de la matière, au contraire, dépendent nécessairement les uns des autres: chaque phénomène sort toutes ses conséquences jusqu'à ce qu'une autre cause vienne interrompre la série. L'esprit dirige lui-même tout le cours de ses actes: c'est ce qu'il est facile de vérifier en observant, par exemple, comment on saisit les pensées à l'occasion d'un discours. Les mêmes mots réveillent les mêmes idées chez tous les auditeurs, quelle que soit leur situation au moment où l'orateur commence. La raison de cette série de notions semblables ne se trouve pas dans les pensées antérieures de chaque auditeur, car ces pensées étaient vraisemblablement toutes différentes, et des causes différentes n'amèneraient pas des effets identiques; la raison du fait réside dans la volonté de celui qui parle et dans la

volonté de ceux qui l'écoutent. C'est ainsi que toute la suite de nos pensées est l'effet de notre libre décision. Mais il ne faut pas ici confondre la *volonté* avec la *conscience*.

L'esprit ne prend pas toujours garde à la direction volontaire qu'il imprime à ses pensées : la volonté agit tantôt à notre insu, tantôt en conscience. Quand la volonté n'est pas consciente, on dit que l'âme s'abandonne au *cours involontaire* de ses pensées. L'expression est impropre : la volonté persiste comme force d'impulsion, alors même que nous ne l'observons pas. C'est ce qu'il est facile de constater en bien des circonstances. Le savant s'oublie dans ses investigations et pense d'autant moins à lui-même qu'il est plus absorbé par l'objet dont il s'occupe ; il semble alors que la pensée vole de ses propres ailes sans le concours de la volonté. Cependant, c'est volontairement que l'esprit a entrepris son travail, c'est volontairement qu'il le continue, puisqu'il peut y mettre un terme, et s'il n'a plus conscience de sa volonté, il y revient aussitôt qu'il rencontre un obstacle ; l'achoppement oblige l'âme à se replier sur elle-même et à reprendre possession de ses forces. Il en est de même des mouvements de la pensée dans l'écriture, dans la lecture, dans l'exécution d'une œuvre d'art, quand les premières difficultés sont vaincues, en un mot dans toute opération qui est devenue *habituelle* et qui semble se faire seule, sans intervention de notre part. Tout changement dans les actes réclame le concours de la volonté, qu'on le sache ou qu'on l'ignore ; si la volonté faisait défaut, le travail s'arrêterait aussitôt.

Le cours de nos pensées peut donc être volontaire sans être conscient ; mais l'esprit dirige aussi la suite de ses actes intellectuels avec une volonté éclairée ou libre. La volonté se guide alors soit d'après une notion générale que nous nous proposons de réaliser comme but dans la

vie, soit d'après l'état ou la tendance du cœur. Une méditation ou un sentiment vif amène parfois un revirement subit et complet dans le cours volontaire de nos pensées. Quand une grande pensée, religieuse ou politique, apparaît à la conscience, elle peut changer le vieil homme en homme nouveau, déterminer une conversion, inspirer un apostolat et transformer une activité futile en une mission généreuse.

Les états de la pensée sont, dans certaines limites, *présents* à l'esprit, par l'extension du sens intime dans le *passé* et dans l'*avenir* ; car un certain nombre de nos états antérieurs existent encore pour nous, et d'autres existent déjà pour nous dans la conscience. Cette *présence* est plus ou moins considérable, selon le développement de l'intimité, et peut s'étendre graduellement dans le passé et dans l'avenir. Il est même possible que l'homme ait un jour présente à l'esprit sa vie tout entière dans son unité et dans la diversité de ses phases fondamentales. Cette hypothèse aurait son importance pour la vie future si elle se réalisait à l'instant solennel de la mort, où l'esprit semble, en effet, se recueillir, afin d'entrer avec la conscience de ses actes dans une condition nouvelle. La mort est une renaissance : l'esprit entreverrait sa position future en même temps qu'il voit son activité passée et pourrait ainsi se convaincre que l'une est conforme à l'autre ou qu'elle en est la sanction.

Le pouvoir de lier le passé au futur, de conserver ce qui n'est plus et de faire apparaître ce qui n'est pas encore, embrasse tout le champ de l'intimité comme conscience et comme sentiment ; de là quatre combinaisons : la conscience du passé, la conscience du futur, le sentiment du passé et le sentiment du futur. Les termes nous manquent pour désigner ces diverses applications du

sens intime dans ses rapports avec le temps. La faculté conservatrice qui regarde les états passés de l'âme n'a qu'un nom générique, la *mémoire*. Il faudra donc diviser la mémoire, d'après la conscience et le sentiment du passé, en mémoire de l'esprit et en mémoire du cœur. La première se manifeste par le souvenir et la réminiscence; la seconde par le regret ou le contentement, quand il s'agit de nos propres actes, par la vengeance ou la gratitude, en d'autres termes par le ressentiment ou la reconnaissance, quand il s'agit des actes méchants ou bienveillants des autres à notre égard. Les mots *reconnaissance* et *ressentiment* ont malheureusement perdu leur signification étymologique. La faculté opposée qui regarde l'avenir n'a point de nom générique, mais comprend deux espèces, le *pressentiment*, auquel se rattachent l'espérance et la crainte, et la *prévoyance* ou la prévision, qui peut aussi devenir prescience quand elle se porte sur les événements de la nature, soumis à des lois fatales. La prescience suppose la certitude, la prévoyance se contente de la probabilité.

Il est digne de remarque que les diverses manifestations du sens intime appliqué au temps se rencontrent aussi dans la vie des *animaux*. Il semble qu'il faille scruter l'âme assez profondément pour trouver la source et le point de contact de la mémoire et de la prévision, de la gratitude et de la vengeance, de l'espérance et de la crainte, et cependant les mœurs des animaux nous offrent des traces nombreuses de ces facultés. C'est un nouvel argument en faveur de l'âme des bêtes. Mais l'analogie n'efface pas les différences. Le sens intime chez les animaux ne dépasse pas la limite des impressions sensibles et n'existe qu'à l'état d'instinct. La mémoire de l'intelligence et du sentiment, qui se développe chez les espèces supérieures, ne se rapporte qu'aux lieux, aux

sons, aux traitements corporels, aux phénomènes de la sensibilité, à l'exclusion des idées ou des principes. La prévoyance admirable des insectes, plus sûre que celle de l'homme, se renferme dans les bornes les plus étroites et s'exerce sans aucune participation de la réflexion.

3. La *mémoire*, comme manifestation de l'intelligence, est la faculté que possède l'esprit de fixer, de retenir et de reproduire tous les actes passés qu'il a posés en état de conscience. Cette définition indique les fonctions et l'objet précis de la mémoire. En s'attachant à la propriété caractéristique, on peut définir la mémoire plus simplement la faculté de *reconnaître* ce qu'on a fait en connaissance de cause.

La mémoire a pour *objet* les faits internes; elle se rapporte à l'ensemble des actes du moi, pourvu qu'ils soient *passés*, qu'ils soient *personnels*, qu'ils soient *conscients*. Le souvenir est lui-même un acte de pensée, mais son objet consiste indifféremment dans les états de la pensée, du sentiment et de la volonté: aucun genre de phénomènes internes n'est exclu de la mémoire; nous nous souvenons même de nos souvenirs et de nos oublis. Il est certain, néanmoins, que nous ne nous rappelons pas tous les faits de notre vie: quels sont donc les caractères que doivent réunir nos actes pour devenir un objet réel de la mémoire? Il faut, d'abord, qu'ils soient *passés*. Le souvenir ne s'adresse pas à ce qu'on apprend pour la première fois, mais à ce qu'on a appris déjà; la mémoire n'est pas une faculté d'invention, comme on l'explique dans la rhétorique, mais une faculté de *conservation*, qui garde le dépôt des connaissances acquises: elle ressemble à une caisse d'épargne où s'accumule insensiblement le produit de notre activité spirituelle, où se forme le capital dont chacun a besoin pour ses entreprises scientifiques ou littéraires.

La mémoire est indispensable à la composition, mais ce qu'elle nous transmet n'est qu'un écho du passé; l'originalité appartient aux applications ultérieures de l'intelligence, à l'imagination et à la réflexion.

La mémoire, ensuite, ne retient que nos *propres* actes: si elle s'applique à la vie de nos semblables, à la société, à l'histoire universelle, ce n'est que d'une manière indirecte, car nous ne pouvons nous rappeler les faits posés par autrui que sous la condition de les avoir connus, et ce sont alors nos connaissances personnelles, avec leurs défauts et leurs imperfections, qui sont l'objet immédiat de nos souvenirs. La mémoire est donc la *tradition* de notre propre vie et, à ce titre, elle est de nouveau une condition de la perfectibilité de l'âme: *tantum scimus quantum memoria tenemus*. Il faut, dans la science, lier entre elles une série de propositions; cette opération serait impossible sans la mémoire. Nous ne pourrions pas même, privés de cette faculté, recueillir et maintenir dans la conscience un ensemble de propriétés pour former une seule notion abstraite d'espèce ou de genre: la vie intellectuelle serait sans cesse interrompue, et nous devrions à chaque instant reprendre nos travaux sans jamais pouvoir avancer. C'est pourquoi les anciens regardaient les Muses comme filles de la Mémoire.

Ce n'est pas tout: pour que nos actes se conservent, il ne suffit pas qu'ils soient passés et personnels, il faut encore qu'ils aient été accomplis en état de *conscience*, avec un certain degré d'attention. *Reconnaître* un fait, ce n'est pas seulement l'entrevoir une seconde fois, mais le revoir avec la conviction qu'il a été aperçu ou que l'intuition actuelle correspond à une intuition précédente; le fait reconnu est à la fois ancien et nouveau, il est rafraîchi et renouvelé, il est *revivé*. Or, cette conviction ne peut

exister que si l'action antérieure a été réfléchie, effectuée en connaissance de cause. Tout ce que nous faisons avec insouciance, dans un moment de distraction, sans nous rendre aucun compte de nos actes, tombe dans l'oubli, à moins d'une circonstance heureuse qui donne l'éveil à l'esprit avant que les traces de nos œuvres ne soient effacées. Il en est de même, d'après la remarque de Leibnitz, des perceptions insensibles qui sont trop faibles pour captiver l'attention. La mémoire est, à cet égard, le prolongement de la conscience de soi, c'est la conscience s'étendant dans le passé à toute la série des actes qui sont *présents* à l'âme, c'est la *réviviscence* des états de conscience.

La mémoire se développe en raison de la conscience, dont elle dépend. Une conscience incomplète comme celle de l'animal ne comporte qu'une mémoire imparfaite, aveugle et fatale, qui se borne à quelques associations d'images. Une conscience complète comme celle de l'homme entraîne, comme conséquence, une mémoire vaste et libre, qui reste à la disposition de l'âme, dans tous les états où l'intimité est entière. Mais l'esprit n'a pas la pleine conscience de lui-même à l'origine de son existence sur le globe. Aussi notre mémoire ne s'étend-elle pas jusqu'à la naissance: les premiers actes de la vie, si importants pour le développement de nos facultés, ne laissent point de vestiges dans l'âme et peuvent être comparés aux premiers siècles de la vie de l'humanité terrestre, illustrés par de grandes découvertes dont l'histoire fait à peine mention. L'*extension* de la mémoire s'arrête à la troisième ou à la quatrième année et, dans ces limites, elle varie selon la culture et les aptitudes des esprits. Les faits qu'elle embrasse sont innombrables.

La mémoire est à la fois faculté, activité, force et ten-

dance. La faculté embrassant tous les actes possibles du moi est la même chez tous; l'activité, la force et la tendance dépendent de l'exercice et sont aussi diverses que les individus. L'*activité* de la mémoire considérée en elle-même se manifeste à trois degrés successifs, comme action de fixer ou de graver dans l'esprit, comme action de retenir ou de savoir par cœur et comme action de reproduire les faits en temps et lieu, au moment opportun. Ces déterminations constituent les *fonctions* de la mémoire; elles sont au nombre de trois: l'*empreinte*, la *conservation* et la *représentation* ou la reproduction. Chaque fonction a ses qualités propres: l'empreinte doit être nette et vive; la conservation doit être tenace ou fidèle; la représentation doit être heureuse et facile. La *vivacité*, la *ténacité* et la *facilité* réunies font la perfection de la mémoire. Une mémoire parfaite donne des *souvenirs* précis, qui sont constamment en notre pouvoir; une mémoire imparfaite ne donne que des souvenirs vagues et confus ou des *réminiscences*.

La *vivacité*, la *ténacité* et la *facilité* de la mémoire dépendent moins des procédés artificiels de la mnémotechnie que du degré de conscience avec lequel les faits ont été posés: la mémoire est d'autant plus fidèle et plus nette que l'acte antérieur a été accompli avec plus d'attention, qu'il a été mieux perçu et plus complètement déterminé sous tous les rapports. Pour déterminer une chose, il faut la décomposer dans ses propriétés et dans ses détails. Si cette analyse est faite avec soin, l'objet s'attache à nous par une foule de liens, il frappe l'esprit par tous les modes de la sensibilité ou se grave dans la pensée par ses affinités avec les principes supérieurs, il s'assimile, en quelque sorte, à notre essence et ne peut plus s'en séparer. Quand l'objet n'est déterminé qu'en partie, sous un point de vue,

il s'échappe de la mémoire aussitôt que ce point a cessé dans le cours de la vie d'offrir de l'intérêt pour nous. Pour retenir, il faut donc étudier avec méthode et obtenir des connaissances assez complètes, en unissant chaque détail à l'ensemble des choses.

Dans la détermination des objets en vue de la mémoire, le concours de l'*imagination* est surtout indispensable pour rendre les souvenirs vifs et faciles, le concours de l'*entendement* pour les rendre tenaces. Les choses qui s'impriment le mieux en nous sont celles dont nous avons une image plus nette: la vue l'emporte, à cet égard, sur l'ouïe, et l'ouïe sur les autres sens, à moins qu'un organe ne soit affaibli ou perdu. Un sourd retient la physionomie des personnes, un aveugle le son de la voix. Les choses qui se conservent le mieux sont celles qui ont coûté le plus d'efforts à la pensée. En général, ceux qui saisissent promptement oublient promptement, ils ont la mémoire vive, mais peu tenace; et ceux qui comprennent lentement oublient lentement quand ils ont compris, ils ont la ténacité, sinon la vivacité. Le souvenir fidèle est la récompense du travail. Cette disposition est une heureuse compensation dans la distribution des dons de l'intelligence. Les esprits les mieux doués auraient trop d'avantages s'ils pouvaient conserver ce qu'ils effleurent avec autant de sécurité que ceux qui se donnent la peine d'approfondir. Qui compte trop sur ses aptitudes aura des mécomptes: il n'obtiendra que des réminiscences au lieu de souvenirs lucides.

La mémoire est la conscience de nos actes passés. Elle n'est donc pas, comme l'explique Helvétius, « une sensation continuée, mais affaiblie, » car elle est un acte de pensée, elle a pour objet un fait sensible ou non et peut même, avec le concours de l'imagination, être plus vive que l'impression qu'elle rappelle. Broussais est plus près

de la vérité quand il définit la mémoire « la prolongation ou la reproduction des perceptions ». Il reste seulement à faire comprendre, au point de vue du *matérialisme*, comment la matière nerveuse, qui se renouvelle tout entière au bout de peu d'années, est capable d'abord de percevoir, ensuite de reproduire des connaissances acquises par des molécules éliminées du corps. Les auteurs anciens et modernes ont imaginé à cet effet l'*hypothèse des traces*. On suppose que la sensation laisse au cerveau une empreinte de l'objet qui l'a produite et que cette empreinte se réveille et se représente à la conscience chaque fois qu'elle est excitée par le fluide nerveux ou par des sensations semblables. Cette théorie n'est pas moins contraire à l'anatomie cérébrale qu'à l'observation psychologique. Il est vrai qu'il existe entre les souvenirs un certain enchaînement, analogue à la loi de continuité qui règne dans la matière; mais cet enchaînement est loin d'être fatal. Il est vrai encore que le cerveau paraît nécessaire à certaines manifestations de la mémoire, mais c'est là le rapport ordinaire de conditionnalité qui se trouve entre l'âme et le corps. La mémoire n'en est pas moins une faculté de l'esprit qui obéit aux lois générales de la vie intellectuelle, qui, par conséquent, est libre. C'est ce qu'il est facile de constater en remarquant le rapport qui existe entre l'ordre de nos souvenirs et l'ordre des faits internes auxquels ils s'appliquent.

La mémoire, en effet, est *libre* : la succession des *souvenirs* est indépendante de l'ordre temporel des *faits*. Nous pouvons sans doute nous rappeler les choses en suivant le cours des événements, soit en partant de l'instant actuel et en reculant dans le passé, soit en partant d'un point quelconque dans le passé et en avançant jusqu'au moment actuel. Mais, alors même, le souvenir est libre, chaque

acte a sa cause directe dans l'esprit qui le reproduit et peut être plus rapide ou plus prolongé que le fait auquel il se rapporte. Nous pouvons, à notre gré, parcourir des années en une minute ou consacrer des heures entières à décrire une minute : le souvenir des jours d'ennui est moins long, d'ordinaire, que celui des jours heureux, mais il dépend de nous de le rendre plus durable dans un cas et de l'abrèger dans l'autre. Nous ne sommes pas obligés non plus de suivre l'ordre du temps. Nous pouvons choisir à volonté un fait dans une partie quelconque de la série de nos actes passés, nous rapprocher ensuite du moment actuel, nous éloigner de nouveau, en un mot bouleverser la suite des événements sans rencontrer aucun obstacle dans leur enchaînement temporel.

C'est ce qui serait impossible si la mémoire dépendait des habitudes contractées par les parties mobiles et flexibles du cerveau, comme le prétend Condillac. Il ne suffit pas de dire que la mémoire retrace les choses tantôt avec ordre, tantôt avec confusion, parce que la multitude des idées suppose dans le cerveau des mouvements nombreux et variés; il faudrait ajouter que les mouvements de l'encéphale suivent les mêmes lois que la succession des souvenirs, ce qui n'est pas. L'ordre et la confusion dans un esprit qui se possède sont le résultat de la volonté, tandis que, dans la matière, tout se règle et s'enchaîne d'une manière fatale. Nos souvenirs ne seraient pas si capricieux s'ils dépendaient d'une cause physique. Une sensation actuelle qui correspond à une sensation antérieure ne pourrait en réveiller la trace sans passer par les empreintes intermédiaires, selon la loi de continuité, et sans susciter un monde de réminiscences. On oublie complètement ce caractère de liberté quand, à l'exemple de Taine et de Spencer, on considère le souvenir comme

le recul spontané d'une représentation, qui va s'emboîter entre deux anneaux dans la chaîne des phénomènes antérieurs ou quand on fait de la mémoire une sorte d'instinct naissant (1).

Les conditions de la mémoire sont la conscience et le temps, qui se réunissent dans l'identité personnelle. Le temps est inséparable de la mémoire, et l'on peut ajouter que c'est le souvenir même de nos actes qui nous donne primitivement la notion du temps. La durée et la conscience sont les éléments de l'identité personnelle, qui est la condition fondamentale de la mémoire, comme faculté traditionnelle de la vie. Puisque la mémoire ne se rapporte qu'à nos propres états, elle ne peut subsister que par la permanence du *moi*. Mais la réciproque n'a pas lieu : la mémoire n'est pas une condition de l'identité personnelle, comme le suppose Locke, en confondant la pensée, qui est continue, avec la conscience de la pensée, qui est transitoire. Si la conscience complète de soi était permanente, elle serait indissolublement unie à l'identité personnelle ; mais elle ne l'est pas : elle est interrompue par les états périodiques et morbides de l'âme. Une partie considérable de nos actes tombe ainsi dans l'oubli, et cependant le moi conserve invariablement le sentiment de son identité. Le sommeil et la folie rompent la continuité du sens intime, mais respectent les propriétés de l'âme. La substance et ses qualités sont indépendantes de la mémoire. La même règle s'applique sans doute à la vie future. Ce qui importe au développement de l'esprit dans un autre monde, ce n'est pas qu'il se souvienne de tous les actes, même des plus insignifiants, qu'il a posés sur la terre, mais qu'il garde le

(1) H. TAINÉ, *De l'intelligence*, liv. III, ch. I^{er}. — H. SPENCER, *Principes de psychologie*, part. IV, sect. VI.

résultat acquis par son activité antérieure, le degré de culture qu'il a atteint, les dispositions qu'il a contractées, et qu'il conserve, sinon la réminiscence du passé, du moins la mémoire, comme *faculté* capable de s'exercer sur un nouveau théâtre. L'observation ne dit pas si le souvenir se maintient au delà de la tombe, mais la psychologie enseigne que l'oubli même n'entamerait pas notre identité et n'apporterait aucun préjudice notable à l'accomplissement ultérieur de notre destinée.

Le souvenir est l'intuition *actuelle* ou la *réviviscence* d'un acte *antérieur*. L'intuition présente *coïncide* avec l'acte passé et le ravive ; tous deux ont le même objet et se pénètrent, mais d'une part l'objet est connu, parce qu'il est nouveau pour nous, de l'autre, il est reconnu ou reproduit, parce qu'il s'est déjà présenté à la pensée. Il suffit de voir une personne pour la connaître de quelque manière ; la reconnaître, c'est se rappeler qu'on l'a déjà aperçue : le souvenir est net ou vague, si l'on sait ou si l'on ignore en quel temps, en quel lieu, en quelles circonstances la première rencontre s'est faite, mais il y a souvenir pourvu qu'on ait conscience d'une rencontre. Pour vivifier le souvenir, il faut renouveler et multiplier les impressions. Mais la mémoire n'exige pas la conscience au même degré dans les deux actes qu'elle implique. L'acte ancien est nécessairement un fait de conscience, sinon son rappel serait impossible, quand il a complètement disparu de l'horizon de l'esprit. Un acte entièrement inconscient n'existe pas pour nous. C'est ainsi qu'il arrive fréquemment aux personnes distraites d'oublier, à quelques minutes de distance, que l'une ou l'autre des opérations habituelles de la journée, par exemple l'action de remonter une montre, est déjà accomplie. Mais l'acte nouveau ne s'opère pas toujours dans la pleine lumière de la conscience, comme le

démontrent le phénomène de la réminiscence et l'association fortuite et machinale des images.

La mémoire, en effet, comme *sujet* de l'activité, est consciente ou inconsciente à divers degrés, quoiqu'elle ait invariablement pour *objet* des états de conscience. Nous n'avons pas toujours une connaissance parfaite de notre situation présente ; notre propre causalité nous échappe alors et nous appelons involontaire, en ce cas, tout ce que nous faisons sans intention et tout ce qui nous arrive à contre-cœur. Des scènes pénibles s'offrent parfois à nous malgré nous. Souvent, il vaudrait mieux, dit-on, connaître l'*art de l'oubli* que l'art du souvenir. Il serait agréable, en effet, de pouvoir se délivrer de souvenirs douloureux ; mais ces souvenirs, amers pour le malheureux, sont salutaires au coupable. D'autres fois, ce sont des images insignifiantes et frivoles qui nous persécutent au milieu des occupations les plus sérieuses. Ces réminiscences importunes sont irréflechies ou *inconscientes*, puisqu'elles surgissent à notre insu, au lieu de répondre à notre appel. Leur apparition s'explique par les lois de la mémoire. Pour les chasser, il ne faut pas entreprendre de lutter avec elles, car c'est le moyen de les fixer en les éclairant du flambeau de la conscience ; il faut les laisser dans l'ombre, les dédaigner et continuer ses travaux.

Ce domaine de la mémoire, où les actes passés se reproduisent d'une manière inconsciente, s'appelle tantôt mémoire *sensible*, tantôt mémoire *fatale*. C'est ainsi que s'opère invariablement la réviviscence des images dans le rêve, dans la folie et, à un moindre degré, dans la vie des animaux. Les sensualistes ne considèrent que cette manifestation de la mémoire quand ils contestent la reproduction libre des événements antérieurs. Ils oublient la face supérieure de la mémoire.

La mémoire *consciente* est plus importante pour la vie spirituelle. L'homme peut se rappeler librement, de propos délibéré, tel ou tel ordre de vérités ou d'actions qu'il regarde comme utiles à son plan ou qu'il croit de son devoir de méditer, alors même que le souvenir en serait pénible. C'est ainsi que le savant profite de ses études et le moraliste de ses fautes. Les *Confessions* de saint Augustin sont un exemple instructif et un modèle du genre. Cette partie de la mémoire doit être cultivée avec soin, afin que l'esprit reste en toutes circonstances maître de ses souvenirs, au lieu d'être trahi par sa mémoire ou écrasé par ses réminiscences. Il est nécessaire, à cet effet, que l'on fasse périodiquement la revue de ses actes et de ses connaissances ; cet examen de conscience est le seul moyen d'avoir à sa disposition les notions acquises et de les trouver en temps et lieu. La mémoire libre et consciente est un trait distinctif de l'homme, comme Aristote l'avait déjà remarqué.

L'activité de la mémoire est soumise à des *lois*. Nous appelons loi ce qui est permanent et nécessaire dans une série de phénomènes variables. Les lois ne sont pas des abstractions qui existent en dehors des faits, elles sont l'expression même de la régularité des faits, elles indiquent que les phénomènes d'un même ordre, quelque distincts qu'ils soient, ont quelque chose de commun qui domine toute la série ou se retrouve dans tous les termes. C'est ainsi que les mouvements des corps obéissent à une même loi, parce qu'ils s'accomplissent toujours de la même manière dans les mêmes circonstances, quoique les vapeurs s'élèvent dans l'atmosphère et que les solides se précipitent vers le centre de la terre. Il y a quelque chose d'analogue dans l'activité de la mémoire, avec cette différence que les lois de la vie spirituelle doivent être appliquées par la volonté. Les lois de la mémoire n'entravent pas la liberté de l'esprit, ne nous

empêchent pas de fouiller à notre gré dans les replis de la conscience, mais cette opération est accélérée ou ralentie selon qu'elle s'exécute en harmonie ou en opposition avec les lois des souvenirs. En outre, les lois subsistent encore quand l'esprit n'a plus la conscience de lui-même et perd ainsi la libre direction de sa vie. Ces lois sont au nombre de deux, l'une *subjective*, l'autre *objective*. La première dépend des états de l'esprit ou du cœur, la seconde des propriétés des objets et de leurs rapports.

La loi subjective concerne les *situations de l'âme* et peut s'exprimer ainsi : les *états analogues* se lient entre eux et provoquent le souvenir ; les *états opposés* se repoussent et provoquent l'oubli. La gaieté, par exemple, évoque les pensées, les sentiments et les projets que nous avons déjà formés dans la gaieté et nous empêche de saisir et de sentir vivement ce que nous avons éprouvé dans la tristesse ; les situations lugubres appellent les images lugubres et écartent les images tendres ou riantes. L'attraction et la répulsion sont en proportion de la similitude et de l'opposition des états. En d'autres termes, ce qui s'accorde avec les *occupations* actuelles de l'esprit, ce qui s'harmonise avec le but et le *plan* de sa vie se retient facilement ; ce qui n'a qu'un rapport éloigné avec notre activité présente s'oublie vite et souvent pour toujours. Les choses enfin se gravent d'autant mieux dans la mémoire qu'elles nous offrent plus d'*intérêt* ou s'unissent plus intimement à toute notre manière de voir et d'agir. C'est pourquoi les esprits qui ne prennent intérêt à rien de sérieux n'ont qu'une faible force remémorative, tandis que la mémoire s'enrichit nécessairement chez ceux qui pensent, avec le personnage de Térence, que l'homme ne doit rester étranger à rien de ce qui est humain. De là encore un nouveau trait de l'individualité ou de l'originalité des esprits : notre

mémoire est, le plus souvent, nette et fidèle sur un point, confuse et fugace sur un autre ; ce que nous retenons sans peine, d'autres l'oublient, et ce que nous oublions, ils le retiennent. Pourquoi ces *différences* dans une même faculté, sinon parce que les dispositions, les goûts et les caractères changent d'individu à individu ou d'âge en âge, et que tantôt on prend à cœur les intérêts de la nature sensible et tantôt les principes de la raison ? Chacun peut se convaincre par l'interprétation de cette loi que, d'ordinaire, on compte trop sur la mémoire pour tout ce qui s'éloigne des habitudes de la vie : on prend facilement un engagement, bien persuadé qu'on le remplira, mais la situation se modifie et la promesse s'évanouit. Pour éviter toute déception, il est prudent d'associer ce que l'on confie à la mémoire à quelque objet qui devra se présenter à la pensée, indépendamment des états de l'âme ; c'est alors la seconde loi qui protège le souvenir.

Les plus importantes applications de la loi subjective sont celles qui regardent les états périodiques, successifs et morbides de la vie. Nous savons maintenant pourquoi le souvenir se perd de la *veille* au sommeil profond, de la *folie* complète à la santé, de l'*hypnotisme* et du *somnambulisme* à l'état normal, et réciproquement, tandis qu'il se maintient indéfiniment d'un état à l'état semblable, pourvu que les conditions de la mémoire soient réalisées, pourvu que l'activité soit consciente. (JOLY, *L'imagination*, p. 46 et 79.)

Nous savons pourquoi l'oubli ne peut être invoqué contre l'existence d'un fait, contre la continuité de l'activité ou les premières manifestations de nos facultés dans la vie. Nous savons pourquoi les phénomènes qui s'effacent de la mémoire y reviennent parfois après un long intervalle. C'est ainsi que les actes de l'*enfance* s'oublient

généralement dans l'âge *mûr*, mais reparaissent souvent dans la *vieillesse*, avec laquelle ils ont plus d'analogie. Dans la courbe de la vie, le point culminant est également éloigné de l'origine et de la fin, mais les extrêmes se touchent. « Le plus doux privilège que la nature ait accordé à l'homme qui vieillit, dit Charles Nodier, c'est celui de se ressaisir avec une extrême facilité des impressions de l'enfance. Tous les intermédiaires s'effacent dans les souvenirs de la *vieillesse*, reposée des passions orageuses et des espérances déçues, quand les longs voyages de la pensée ramènent l'homme de circuits en circuits, parmi la verdure et les fleurs de son riant berceau. » La même loi s'applique, selon toute apparence, aux migrations cosmiques de l'âme immortelle. Si deux *cycles* de la vie sont entre eux comme le sommeil est à la veille, le souvenir est impossible de l'un à l'autre; mais si, dans le courant de l'existence, il survient une vie supérieure, analogue à la clairvoyance magnétique, le souvenir peut renaître et s'étendre à la fois aux deux vies précédentes. La psychologie expérimentale ne décide pas la question, mais l'étude de la mémoire n'apporte non plus aucun obstacle à la solution qu'entrevoit la raison (1).

La *loi objective* de la mémoire concerne les rapports qui se trouvent entre les objets de la pensée considérés en eux-mêmes, abstraction faite des situations de l'esprit : c'est ce qu'on appelle communément la caténation ou l'*association des idées*. Deux ou plusieurs pensées sont associées ou se reproduisent mutuellement quand elles ne forment qu'un seul *tout* dans la conscience. Mais il importe de remarquer que toutes nos pensées ne sont pas unies entre elles comme

(1) REYNAUD, *Terre et Ciel*, IV, pp. 303 et suiv.

les anneaux d'une chaîne et que les liaisons d'idées ne sont pas les mêmes pour tous les esprits. Ce fait bien simple indique que Hume s'est trompé sur le principe des associations, en disant qu'elles sont dues à une sorte d'attraction qui entraîne les idées les unes vers les autres, selon certaines relations de cause, de contiguïté ou de similitude qu'elles ont entre elles. La causalité prédomine, dit-il, dans les écrits de l'historien, la contiguïté dans ceux de l'annaliste, la ressemblance dans la poésie. Les applications sont exactes, mais les idées ne s'attirent pas indépendamment de notre intelligence; l'association est soumise à une *condition psychologique* qui n'a pas échappé à Reid et qu'il nomme l'*habitude*. Pour que les idées forment une chaîne, il faut, en effet, qu'elles aient été précédemment unies par l'esprit ou rassemblées en un même *moment* dans un *acte total* de connaissance; dans ces limites, elles s'attirent : si l'une d'elles réparaît, elle appelle les autres membres du même groupe, le tout se reforme par une tendance inconsciente qui dérive de l'unité de l'âme et qui nous porte à compléter chaque œuvre; mais cette attraction dépend de la volonté qui a réuni les idées et ne présente plus qu'une analogie avec les lois du mouvement dans la nature. Les associations se fortifient par la répétition, par l'*habitude*. La facilité de la reproduction est, en général, en raison de la vivacité de l'impression première et de la fréquence de son retour. Si plusieurs pensées n'ont pas été conçues avec un même degré de clarté, elles ne se reproduiront que faiblement et d'une manière inégale : la plus pâle attirera la plus nette, parce qu'elle a besoin d'un complément, mais la plus forte laissera la plus faible dans l'ombre, parce qu'elle se suffit mieux à elle-même. C'est ainsi que le rappel se fait mieux de la conséquence au principe et d'un nom étranger à un nom familier que dans l'ordre

inverse, comme on l'observe notamment dans les exercices de version et de thème.

Les associations d'idées se divisent en deux classes : les unes sont *naturelles*, fondées sur l'affinité qui existe entre les idées de même famille, les autres sont *accidentelles*, fondées sur les rapports fortuits que le temps et l'espace ont mis entre les objets de la pensée. De là les lois de *similitude* et de *contraste*, les lois de *succession* et de *coexistence* qui président à la plupart des liaisons d'idées. Les deux premières conviennent aux associations naturelles, les deux autres aux associations accidentelles. Quelques auteurs réunissent la succession et la coexistence dans la loi de *contiguïté*(1).

Il y a *succession* entre les idées qui se sont développées dans notre esprit en méditant ou en causant, en lisant un livre d'histoire ou de littérature, en assistant à un drame réel ou fictif. Cette association fait le fond de la narration et de la répétition de ce qu'on apprend par cœur ; on a vu des hommes incultes retenir des discours entiers qu'ils ne comprenaient pas, après une seule audition. Il y a *coexistence* entre les idées de faits qui se sont passés en même temps en un même lieu, entre les pensées, quelque disparates qu'elles soient, qui se sont manifestées en un même moment à la conscience, entre les états intellectuels et les émotions qui les ont accompagnés. Cette association s'applique constamment à l'étude de l'histoire, où un événement rappelle un personnage, une date, un lieu ou réciproquement. Le juge s'en sert pour constater un fait en évoquant les circonstances, afin de venir en aide aux souvenirs des témoins. Les mêmes lois se retrouvent dans la philologie, lorsqu'on apprend une langue, morte ou

(1) A. BAIN, *les Sens et l'intelligence*, 2^e partie.

vivante, par la lecture ou par la conversation. Le langage instinctif des sourds-muets repose sur une association naturelle entre l'idée et le signe, mais nos langues écrites et parlées ne consistent qu'en liaisons plus ou moins arbitraires, quoique motivées, entre la série de nos pensées et la série des lettres ou des sons qui les expriment. Il faut, pour connaître une première langue, lier les mots aux choses, et pour en comprendre une seconde, joindre une expression nouvelle à une expression déjà familière, soit en les mettant en regard, soit en les prononçant l'une à la suite de l'autre, ou de ces deux façons combinées ; il faut même, dans cet exercice, varier la position des termes, sous peine de ne savoir faire que des versions, si l'on a contracté l'habitude de voir les mots dans un seul ordre.

Il y a *contraste* entre les idées de l'âme et du corps, entre les lois physiques et les lois morales, entre le sensible et le non sensible. C'est ainsi que les contraires se rapprochent, que la connaissance de l'âme s'éclaire et se complète par la connaissance de l'organisme physique, que la liberté rappelle la fatalité, que l'association des idées fait penser à l'attraction des corps, pourvu que ces deux ordres de phénomènes aient été réunis dans la conscience. Il y a *similitude* ou affinité entre un principe et ses conséquences, entre la cause et ses effets, entre la fin et les moyens, entre un objet et ses propriétés, entre une image et les vérités qui s'y révèlent, entre un portrait et l'original. La reproduction est plus facile dans un sens que dans l'autre. Mais quand l'objet est bien déterminé, la mémoire le conserve tout entier, considéré en lui-même, dans son contenu et dans ses rapports. C'est ainsi qu'en reconnaissant un principe, on reconnaît aussitôt ses corollaires et ses applications, quand on a étudié avec ordre

et enchaînement dans les idées. De là l'importance de la méthode pour le perfectionnement de la mémoire. Des notions confuses ne peuvent se lier qu'avec confusion dans l'esprit; si elles se gravent dans la mémoire, elles en sortiront au hasard. En fait d'aliments pour l'intelligence comme pour le corps, la qualité est préférable à la quantité.

Les associations accidentelles par contiguité dans le temps et dans l'espace expliquent la bizarrerie des pensées qui surgissent dans le *sommeil*, dans la *réverie* et dans l'abandon de la *conversation*. Chacun sait ce qui se passe dans les réunions où règne le franc-parler. Un mot amène un incident, un conte en suscite un autre, sans qu'il existe d'autre lien dans ce tissu d'histoires que celui qui s'est formé par accident dans l'esprit d'un assistant. A propos de fumée on parlera de l'origine du feu, des propriétés de la lumière, des découvertes de l'astronomie, des armes modernes, de la chevalerie, de la littérature et des arts, et chacun de ces sujets donnera lieu à une série d'anecdotes sur les mœurs des sauvages et les habitudes des savants, sur les théâtres et les voyages, comme dans un roman de Sterne. Même phénomène dans la *réverie*, dans ces jeux de l'imagination qu'on appelle des « châteaux en Espagne ». La fantaisie en compose la trame, mais la mémoire lui vient en aide et la fait passer capricieusement d'un sujet à un autre sans aucun ménagement pour les transitions. L'auteur, dit Reid, joue un rôle considérable dans ces scènes imaginaires, et, chose remarquable, qui plaide en faveur des instincts de la nature humaine, il s'y prête rarement des actions blâmables. L'avare devient alors généreux, le poltron brave, le fripon honnête homme. Les plus nobles efforts de la vertu deviennent faciles dans ce monde brillant et chimérique que chacun crée selon les

goûts de son âge ou les tendances de son esprit(1). C'est de la même manière qu'on explique l'incohérence des images dans les rêves. Si, pendant l'état de veille, je songe à une personne qui est en Italie, si l'Italie me fait penser à l'arc de Titus, Titus aux Juifs et ceux-ci à Pilate, je ne trouve là rien de surprenant. Si j'ai eu les mêmes idées dans un songe, j'aurai rêvé que de France je me suis trouvé subitement transporté en Italie, que l'Italie s'est changée en Judée et Titus en Pilate(2). La même loi qui rend compte des songes rend compte aussi de leur rappel. Les rêves qui se représentent à la mémoire sont voisins du réveil et reparaissent soit immédiatement, alors que les traces subsistent encore dans les émotions de l'âme, soit plus tard, quand un objet qui a quelque rapport avec les images du sommeil attire inopinément notre attention.

Le *développement* de la mémoire doit être conforme à ses lois. Il faut d'abord *associer* les idées avec ordre, en les distribuant en séries naturelles, c'est-à-dire en procédant avec méthode; il faut ensuite rattacher tout ce qu'on étudie à la situation présente et au *plan* de la vie spirituelle. L'observation de ces deux lois comprend toutes les autres prescriptions qui concernent la culture de la mémoire. Renforcer les impressions, les compléter, les réitérer, c'est déterminer les objets à tous les points de vue, ou réaliser les conditions de la méthode, d'après la règle de l'association des idées. Intéresser l'esprit à ses occupations ou mettre les études en rapport avec les intérêts de la vie, c'est faire rentrer les objets de la pensée dans les conditions les plus favorables au souvenir, d'après la règle des états homologues.

(1) *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, IV, chap. IV.

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

La mémoire se perfectionne naturellement et sans discipline d'après ses lois ; car le principe même de sa *division* est tiré de la loi subjective. On distingue ordinairement entre la *mémoire* intellectuelle ou *rationnelle*, qui se rapporte aux principes, aux causes, aux vérités philosophiques, et la *mémoire sensible*, qui se rapporte aux faits, aux éléments de la vie, recueillis par l'histoire. L'une domine dans les esprits spéculatifs, l'autre dans les esprits doués d'observation. La mémoire sensible dépend de la sensibilité et subit à un degré très-élevé les fluctuations de l'organisme ; elle s'affaiblit avec l'âge et disparaît parfois dans les maladies nerveuses, tandis que la mémoire rationnelle reste intacte. Il paraît constant que, dans certains états morbides, on peut oublier jusqu'à son nom, sans perdre la conscience de soi. La mémoire sensible est elle-même aussi complexe que les objets de nos sens : elle se divise en mémoire verbale, en mémoire locale, en mémoire musicale, en mémoire des formes et des physionomies, des couleurs, des saveurs et des dates. Ces diverses manifestations de la mémoire correspondent à la délicatesse des sens et aux dispositions individuelles, par conséquent à la direction habituelle de la pensée vers les choses qui la captivent. Chacun retient ce qui l'intéresse, c'est la loi des états semblables. Il faut, autant que possible, développer la mémoire dans toutes ses applications. La *mnémotechnie* contient, à cet égard, des indications utiles, que chacun doit adapter à ses forces. Cet art ne consiste pas à associer arbitrairement des noms à des chiffres ou à des combinaisons de lettres, mais à soulager une mémoire rebelle, en la soutenant par les objets d'une mémoire tenace. Dans l'éducation des enfants, on doit préférer les moyens naturels aux procédés mécaniques.

4. La pensée est à la fois faculté, activité, force et ten-

dance. En effet, la pensée c'est l'esprit, et nous savons que l'esprit est la raison de toute la série de ses états déterminés.

Considéré comme raison des *états intellectuels* qui sont enveloppés virtuellement dans son essence, l'esprit se manifeste comme *faculté de penser* ou de connaître. Comme raison de chaque état de la pensée qui se réalise dans la vie, il est *activité* intellectuelle, il est une série non interrompue de représentations ou d'idées. De là la *vie* et la *destination* de l'intelligence. La pensée est destinée à connaître tout ce qui est accessible à la raison humaine. Cette mission est infinie, si la vérité est infinie, comme l'enseigne la métaphysique, et réclame un temps infini, s'il est certain que l'homme doit, comme tout être, effectuer sa destinée. Par rapport aux faits qui ne sont pas actuellement à notre portée ou qui, par leur nature même, ne sont pas susceptibles d'une détermination rigoureuse dans la science, la pensée se montre comme *foi* ou croyance naturelle.

L'activité intellectuelle se détermine, d'après la quantité, comme *force*, d'après la faculté, comme *tendance*. La vigueur, l'étendue, l'éclat, la pénétration, la finesse de la pensée varient selon les individus et constituent les inégalités intellectuelles, tandis que la faculté et l'activité en général sont les mêmes chez tous. Les tendances ne sont pas moins originales que les forces dans le domaine de l'intelligence. L'esprit tend à achever le cercle de ses pensées, en réalisant et en complétant de plus en plus ce qui est actuellement possible pour lui, ce qui est devenu facile par suite de son activité précédente. C'est ainsi que chacun a ses propres aptitudes pour la vie de l'intelligence, pour le travail de la mémoire ou de l'imagination, pour l'observation ou la contemplation.

Voyons maintenant comment est *organisée* la pensée comme faculté de connaître ou quels sont les divers *instruments* qui servent à la formation de nos connaissances.

Ces instruments sont au nombre de trois : l'*imagination*, la *réflexion* ou l'entendement et la *raison*. A l'imagination il convient d'ajouter la sensibilité externe, qui la complète et qui, quoique inhérente au corps, est intimement unie à l'âme.

L'imagination, la réflexion et la raison sont des facultés *inventives* qui engendrent des connaissances nouvelles et qui, comme telles, s'opposent à la *mémoire*, faculté conservatrice des connaissances acquises. La conservation des notions est possible, parce que l'esprit est, sous une de ses faces, une série continue de phénomènes et que les phénomènes qui ont été réalisés à un moment donné existent encore sous la forme du temps et peuvent être reconnus comme passés, quand ils reparaissent à la conscience.

Une seconde antithèse se montre dans le système de nos facultés intellectuelles entre l'imagination et la raison, d'un côté, et la réflexion, de l'autre. Les deux premières sont des facultés *intuitives*, la troisième une faculté *discursive* ou combinatoire.

L'imagination et la raison enfin sont elles-mêmes opposées entre elles : l'une nous donne des intuitions *sensibles*, l'autre des intuitions *intellectuelles*, c'est-à-dire purement rationnelles ou dégagées de tout élément sensible.

L'imagination est la pensée appliquée aux objets déterminés, dont nous avons une représentation ou une *image*. La raison est la pensée appliquée aux principes universels, dont nous avons une *idée* : l'idée est à l'image, comme la raison est à l'imagination. La réflexion est la pensée appliquée soit aux choses sensibles, soit aux choses suprasensibles, que nous soumettons à l'analyse et dont nous acquérons une *notion* ou un concept.

L'imagination, la réflexion et la raison concourent à divers degrés à la formation de nos connaissances. La première domine avec les sens dans les connaissances expérimentales ; la dernière dans les connaissances spéculatives ; la réflexion intervient à titre égal dans les unes et dans les autres. L'imagination et les sens fournissent à la pensée la *matière* des opérations intellectuelles qui constituent l'expérience ; la raison nous donne la matière des opérations qui dépassent les limites de l'observation et qui forment la dialectique ; la réflexion est le *facteur commun* de toute connaissance, historique ou philosophique ; elle ajoute à la matière étrangère la *forme* propre ou le cachet individuel de l'esprit, d'après la distinction d'Aristote et de Kant.

Tel est l'ensemble des rapports et des différences que présentent les diverses applications de la pensée. Il s'agit maintenant de les analyser en détail.

5. L'*imagination* est le *sens* de l'esprit. Elle s'exerce comme les organes dans les limites des objets déterminés et a pour fonction de les présenter à la pensée sous forme d'une *image*. C'est une faculté d'individualisation et de figurat.on qui donne un corps et un vêtement aux notions. Imaginer une chose, c'est se la *figurer* ou se la *représenter* intérieurement sous une apparence matérielle, au moyen de lignes et de contours. Tandis que la réflexion généralise ou s'élève successivement du concret à l'abstrait, de l'individu à l'espèce et au genre, l'imagination individualise ou saisit d'une manière concrète les notions supérieures de l'entendement et de la raison, telles que la fleur, le quadrupède, l'innocence, la justice. La fleur devient un diagramme, une description linéaire où le calice et la corolle, les étamines et le pistil occupent la place qui leur appartient. Le quadrupède se change en un dessin, en un mot de

l'écriture idéographique, qui reproduit les traits fondamentaux des mammifères à quatre pieds. L'innocence et la justice se transforment en personnes et reçoivent les attributs mythologiques qui conviennent à leur nature. Tout prend un aspect et un visage pour la fantaisie. Le calcul même peut se faire mentalement sans le secours des sens.

Il n'y a qu'une chose qui répugne à l'imagination et qu'elle est impuissante à saisir : ce sont les catégories les plus simples de la raison, telles que l'essence et la substance, l'infini et l'absolu. Elle doit alors, à défaut d'une image qui représente la chose, se contenter d'un *symbole* qui la rappelle, ou même des termes du langage, qui sont déjà l'expression sensible d'une idée. Le symbole naturel de l'infini est le cercle où l'on ne voit ni commencement ni fin ; les anciens symbolisaient la vie infinie par le serpent qui se mord la queue.

Quand on conteste à l'esprit humain la faculté de *comprendre l'infini*, on confond l'intuition sensible de l'imagination avec l'intuition pure de la raison. Il est très-vrai que l'infini ne se laisse pas renfermer dans la sphère de l'imagination ; cette faculté n'arrive qu'à l'*indéfini*, à l'incommensurable, à une quantité dont elle recule sans cesse les bornes, mais qui n'en reste pas moins limitée ; l'infini lui échappe, parce qu'il est impossible de s'en faire une image. L'indéfini est le mirage de l'infini dans l'imagination. Mais il y a loin de là à l'incompréhensibilité de l'infini. Ce qui est inaccessible à l'imagination est à la portée de la raison. L'infini est une idée simple que la pensée saisit sans effort. Tout ce qu'on peut concéder aux auteurs qui s'appesantissent sur la faiblesse de l'esprit humain, c'est que l'infini est inépuisable dans son contenu et qu'en conséquence nous n'en aurons jamais une connaissance aussi complète que Dieu.

On ne peut donc pas tout imaginer. L'imagination a ses *limites*, tandis que la raison n'en a point. Il est possible de penser sans intuition sensible, sous la condition qu'on sorte du courant des opinions vulgaires, mais il est vrai que l'imagination, en ce cas, fait encore des efforts pour soutenir le mouvement de la pensée pure. A plus forte raison ne faut-il pas considérer l'imagination comme se renfermant uniquement dans la sphère de la sensibilité nerveuse et comme n'étant qu'un *reste* ou un *écho des sensations antérieures* (1). L'imagination s'étend à toute la vie de l'esprit comme pensée, comme sentiment et comme volonté, et ne s'arrête qu'au seuil des conceptions les plus élevées, qu'elle est impuissante à traduire en images. La même limitation se rencontre dans le domaine de l'art lorsque l'esprit est saisi de stupeur à l'aspect du sublime. La stupeur est le frémissement de l'imagination devant une œuvre qui, par sa puissance ou son étendue, rappelle l'infini.

Comment l'imagination accomplit-elle sa fonction de représenter les choses ? En les colorant et en les dessinant au moyen des dimensions de l'espace. Si l'on se figure un tableau ou un paysage, tous les objets y occupent leurs places et sont revêtus de leurs couleurs naturelles. L'imagination est pâle ou colorée, et cette qualité passe ensuite dans le style et dans le langage. La *coloration* cependant paraît dépendre de l'action de la vue, car les aveugles ont l'imagination décolorée. Mais le *dessin* est propre à l'imagination. Les aveugles s'orientent dans les rues d'une ville et se représentent la longueur, la largeur et la hauteur des pièces d'un bâtiment. Il y a plus : Saunderson, après avoir perdu la vue, enseignait

(1) HENRI JOLY, *l'Imagination*, I. Paris, 1877.

la géométrie. Il y a donc de l'étendue en nous qui ne provient pas de l'activité sensorielle : l'image qui est au fond de l'œil n'a que deux dimensions, tandis que les créations fantastiques en ont trois, comme on peut s'en convaincre en les considérant de tous côtés. L'esprit ne vit pas dans l'espace, mais il y a dans l'esprit une étendue intelligible, comme s'exprime Malebranche, étendue analogue à l'espace extérieur, avec cette différence qu'elle se resserre ou s'agrandit en tous sens à notre gré, selon que nous méditons les merveilles de l'infiniment petit ou la structure des astres et les distances sidérales. C'est cette étendue qui sert d'*instrument* à l'activité de l'imagination et, en même temps, de *théâtre* à ses créations. Tout ce que nous produisons prend l'apparence d'un corps et se meut sur la scène intérieure de l'esprit. Mais l'imagination n'existe pas à part de ses œuvres, elle est elle-même ce monde corporel qui se forme et se transforme sans cesse en nous (1).

L'imagination paraît constamment *active*. Il suffit que nous pensions à un objet des sens ou de la raison pour qu'elle trace des lignes qui nous en rapprochent et qui accusent le mouvement de l'intelligence se portant à droite ou à gauche, en haut ou en bas ; après avoir pris sa direction, elle fait une ébauche de l'objet, s'il est de sa compétence, puis elle l'achève à loisir comme sujet d'une composition. Elle se rapporte au passé, au présent et à l'avenir ; elle accompagne nos connaissances, nos sentiments, nos désirs, tantôt pour les renforcer ou les affaiblir, tantôt pour les devancer ou les retracer.

Elle intervient d'abord dans nos *connaissances* sensibles et abstraites, en nous fournissant une image des objets

(1) AHRENS, *Cours de psychologie*, 9^e leçon. Paris, 1838.

individuels et un chème des espèces et des genres. Elle reproduit chacune de nos *sensations*, suscite des visions, développe des sons, répète les mots, les odeurs et les saveurs, quand les organes sensoriels ont terminé leurs fonctions ; elle représente les sons par des lignes et des couleurs : d'une mélodie elle fait un dessin et d'une harmonie un tableau. L'espace est, en effet, dans l'art l'équivalent du temps, et le mouvement est une notion commune à l'œil et à l'oreille (1). C'est ainsi que l'enfant ne commence à parler que lorsqu'il s'est suffisamment exercé à traduire en mouvements intérieurs les intonations qui frappent l'ouïe. Nous pouvons chanter intérieurement, et l'on rapporte que Beethoven a composé des opéras étant sourd (2). L'imagination surexcitée forme elle-même des sensations sans le concours des organes, et ces sensations imaginaires, ces *hallucinations* ne le cèdent pas en vivacité aux impressions réelles. C'est là sa fonction ordinaire dans le sommeil, dans la rêverie et dans l'hypnotisme, quand une idée est suggérée à l'esprit. Dans la veille, l'imagination complète la sensation, en nous procurant une intuition de l'objet qui en est la cause : point de connaissance sensible si l'on ne peut pas se figurer l'objet qui agit sur les sens, par exemple sur l'ouïe ou sur le goût.

L'imagination intervient dans nos *affections* comme dans nos connaissances. Elle augmente ou diminue le plaisir et la souffrance, l'amour et la haine, l'espérance et la crainte, selon qu'elle agit en convergence ou en divergence avec les inspirations du cœur. Les jouissances que nous procure le spectacle de la nature et la tristesse que nous cause un malheur sont d'autant plus intenses que l'imagination y a

(1) CHARLES BEAUQUIER, *Philosophie de la musique*. Paris, 1866.

(2) HENRI JOLY, *L'Imagination*, II. Paris, 1877.

plus de part. Il en est ainsi surtout dans l'âge des illusions, alors que la fantaisie n'est pas encore en harmonie avec la réalité. Il suffit de se figurer qu'un objet est bon ou mauvais, charmant ou affreux, pour que nous soyons prévenus et que nous éprouvions les sentiments que font naître le bien et le mal, la beauté et la difformité. C'est ainsi que nous jouissons et souffrons aussi *par anticipation* ou *par souvenir*. L'attente d'une fête a souvent plus d'attraits que la fête même et amène alors une déception; dans le cas contraire, si l'on s'attend à l'ennui, on obtient une surprise agréable. La prévision d'une douleur est plus terrible ordinairement que la douleur même; on se crée des fantômes, on se forge des monstres devant l'inconnu; un mal qui survient à l'improviste nous afflige moins, parce que l'esprit n'a pu le grossir. Les chirurgiens connaissent bien cet effet de l'imagination. En d'autres circonstances, nos peines et nos plaisirs passés se prolongent jusqu'à l'instant actuel, en se reflétant dans la mémoire, fortifiés ou affaiblis par la distance. Quand on se rend bien compte de ces influences intérieures qui agissent d'une manière continue sur toutes les manifestations de l'activité spirituelle, on peut dire que l'homme vit plus dans le monde de son imagination que dans le monde réel. Chacun transforme quelque peu la nature et la société au gré de ses goûts et de ses dispositions; chacun tourne en réalités, autant qu'il peut, ses propres songes, comme dit Lafontaine. Si nous sommes gais, tout est riant autour de nous; si nous sommes tristes, tout est lugubre.

Mais nous n'avons pas toujours *conscience* de l'activité de l'imagination, surtout dans nos rapports avec la nature. Il semble que l'image que nous avons des objets vienne des sens; les sens cependant, comme Kant l'a très-bien remarqué, donnent seulement des impressions isolées, hétérogè-

nes, qui ne se forment en un tout et ne nous donnent une représentation des choses que grâce à l'activité synthétique de l'imagination. Quoique cette faculté, dit l'auteur, nous procure avant tout une intuition des objets *absents*, elle ne laisse pas de contribuer pour une large part à la connaissance des objets *présents*. C'est elle qui opère la synthèse des impressions diverses provenant d'un même corps, elle qui combine en les ajoutant un à un les éléments multiples de nos perceptions. La plupart des auteurs se trompent à cet égard quand ils opposent l'imagination à la sensibilité, en soutenant que l'une se rapporte à des objets présents, l'autre à des objets absents ou passés. Mais nous avons rarement conscience de ce travail scientifique de l'imagination. Le moyen de se rendre compte des fonctions de cette faculté, c'est d'évoquer un rêve, de se représenter une œuvre d'art les yeux fermés, ou mieux encore de composer ou de lire un poème. L'imagination fait alors tous les frais de la mise en scène.

L'imagination est *subordonnée* à l'esprit comme la partie au tout, et doit lui rester soumise. Elle forme en nous un monde d'images analogue au monde des corps et contenu comme notre propre corps dans l'unité du moi. Il faut que chacun dirige son imagination, qu'il la développe en harmonie avec la réflexion et avec la raison, qu'il la règle et la gouverne, sous peine d'être l'esclave de ses propres fantaisies. Les caractères fantasques, les talents bizarres, les esprits extravagants, les réformateurs chimériques sont ceux qui, au lieu de dominer leur imagination, sont dominés par elle. Il importe donc de faire l'éducation de l'imagination. C'est là le secret de l'*influence* favorable ou malheureuse de cette faculté sur toutes les manifestations de la vie. Bien cultivée, elle est un puissant auxiliaire pour la science, pour l'art, pour la vertu, pour

toute l'activité spirituelle : elle est la source de l'invention, du pittoresque, de l'enthousiasme, elle est la mère des hypothèses ingénieuses et des créations poétiques, elle est la muse de l'idéal, qui s'élève au-dessus de la réalité vulgaire. Dérégulée et corrompue, au contraire, elle devient la *folle du logis*, la séductrice du cœur, la cause principale des illusions, des utopies, des superstitions et des passions.

Esquissons rapidement ses rapports avec les idées du vrai, du bien, du beau qui président à la vie intellectuelle, à la vie morale et à la vie artistique. Il est certain que l'imagination nous présente souvent les choses comme nous les voudrions plutôt que comme elles sont. Son intervention dans les *sciences* a besoin d'être surveillée de près. C'est la conscience de ce danger qui faisait dire à Bacon qu'il faut attacher à l'entendement non des ailes, mais du plomb, afin de le retenir dans les liens de la réalité. Éblouï par la prévention, nous nous occupons moins des objets eux-mêmes que de nos propres fantaisies. Chacun trouve dans le monde la confirmation de ses opinions préconçues. Mais ces défauts tiennent moins à l'imagination qu'à l'esprit qui ne sait pas la contenir dans ses limites. Que la pensée se défasse de ses préjugés, en procédant avec méthode, qu'elle constate les faits, et l'imagination, loin de la contrarier, recevra ses ordres et l'aidera dans ses recherches. Les écarts de l'imagination retombent sur l'esprit qui doit la conduire et lui imposer sa mesure.

La connexion entre l'imagination et les sens a engagé quelques auteurs à la traiter avec sévérité au point de vue de la *moralité*. L'imagination, dit Malebranche, ne parle que pour le bien du corps ; elle interrompt sans cesse l'esprit et le contraint à lui répondre aux dépens de la raison ; elle le charme ou l'épouvante par des images attrayantes ou terribles, qui sont de pures fictions ; elle

corrompt le cœur par des désirs déréglés ; elle change la nature de tous les êtres et nous compose un monde de fantômes ; elle produit enfin, quand elle est cultivée, le bel esprit, qui est l'espèce d'imagination la plus opposée à l'efficace de la grâce de Dieu (1). Voilà un acte d'accusation en règle ; mais la critique est outrée, parce qu'elle confond l'abus avec l'usage et n'est suggérée que par l'ascétisme, qui mutilé l'homme et voue au mépris tout le côté sensible de notre nature. Non, l'imagination n'est pas l'ennemie de la raison : l'esprit n'est pas un être contradictoire doué de forces destinées à se combattre. La raison doit s'unir à l'imagination afin de la discipliner, de la maintenir dans le respect de la vérité, de l'ordre, de la mesure, et de restaurer, au sein de la civilisation moderne, cette féconde harmonie de l'âme qui constituait le génie grec : de cette union résulte le *goût*. L'imagination peut être égarée, mais ne doit pas l'être : c'est une question de pédagogie. Si elle est salie par des images grossières, gâtée par de mauvaises lectures, fascinée par la reproduction journalière des scandales et des crimes, il n'y a pas de doute qu'elle soit hostile à la moralité ; mais elle est d'autant plus favorable aux mœurs quand elle est épurée par l'idéal et fortifiée par des tableaux sévères où respire la dignité de l'âme. Les contes, les romans, les poèmes, pourvu qu'ils soient chastes et appropriés aux âges, sont utiles à la culture de l'imagination (2). Le développement harmonique des organes favorise également la santé de notre sensibilité interne.

Personne n'a, mieux que Platon, apprécié la sainte influence du *beau* sur l'âme par l'entremise de l'imagi-

(1) *Traité de morale*, 1^{re} partie, chap. XII. Lyon, 1707.

(2) M^{me} E. GARCIN, *Léonie, Essai d'éducation par le roman*. 1862.

nation. De là l'importance qu'il attache à la formation du goût et le mépris qu'il affiche pour les fictions malsaines de la mythologie. S'il veut régler l'art dans son État idéal, c'est en faveur de l'éducation des citoyens. « Sera-ce donc assez pour nous de veiller sur les poètes et de les contraindre à nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs ou à n'en point faire du tout? Ne faudra-t-il pas encore avoir l'œil sur tous les autres artistes et les empêcher de nous donner, soit en peinture, soit en architecture, soit en quelque autre genre, des ouvrages qui n'aient ni grâce, ni correction, ni noblesse, ni proportion? Quant à ceux qui ne pourront faire autrement, ne leur défendrons-nous pas de travailler chez nous, dans la crainte que les gardiens de notre république, élevés au milieu de ces images vicieuses, comme dans de mauvais pâturages, et se nourrissant, pour ainsi dire, chaque jour de cette vue, n'en contractent à la fin quelque grand vice dans l'âme sans s'en apercevoir? Il nous faut, au contraire, chercher des artistes habiles, capables de suivre à la trace la nature du beau et du gracieux, afin que nos jeunes gens élevés parmi leurs ouvrages, comme dans un air pur et sain, en reçoivent sans cesse de salutaires impressions par les yeux et les oreilles; que, dès l'enfance, tout les porte insensiblement à imiter, à *aimer le beau* et à établir entre lui et eux un parfait accord (1). »

La perfection de l'imagination exige la pureté, la netteté, la complète détermination de ses types, leur vivacité, leur richesse et leur élévation. Ces qualités ne s'obtiennent pas sans le concours des autres facultés de l'esprit. La réflexion cultivée par l'étude et par le spec-

(1) PLATON, *la République*, livre III.

taile des arts donne à l'imagination la précision et l'étendue; la raison lui communique la noblesse et la distinction; le sentiment, l'ardeur et la force. Tous ces avantages sont distribués inégalement entre les esprits et sont autant de traits de l'individualité.

L'imagination contient deux espèces de *représentations* sensibles, relatives les unes aux *corps* et les autres aux *âmes*. Les premières concernent les objets extérieurs et se confondent à divers degrés avec eux dans le sommeil et dans la folie, mais elles s'en distinguent à l'état de conscience, quand on ferme les yeux après avoir contemplé une scène. Les secondes concernent les actes et les déterminations de la vie spirituelle. C'est ainsi que le poète crée dans son imagination toute une société d'êtres raisonnables, auxquels il prête des pensées, des sentiments, des résolutions, des caractères et qu'il place dans des situations particulières, conformes ou contraires à l'observation individuelle. A ce double domaine de l'activité fantastique de l'esprit se rapporte la part d'intervention de l'imagination dans la formation et dans les *figures du langage*. La philologie constate que la lexicologie se fonde surtout sur l'*onomatopée* pour l'expression des pensées qui correspondent au monde extérieur, et sur la *métaphore* pour la désignation des idées morales et métaphysiques: de là le caractère pittoresque du langage. La langue des premiers hommes, dit M. Renan, fut en quelque sorte l'écho de la nature dans la conscience humaine: tel est le rôle de l'imagination reproductive et de la sensation. Quant à la manifestation de la vie spirituelle, l'âme se laisse guider par les analogies du monde physique. Chaque peuple s'est attaché dans la création des métaphores à des rapports divers selon son caractère et son imagination. Prenons pour exemple l'hébreu, qui nous repré-

sente un état fort ancien du langage. S'agit-il de peindre un sentiment de l'âme, l'hébreu a recours au mouvement organique qui l'accompagne : la colère s'exprime par le souffle rapide, par le bouillonnement, par l'action de briser avec fracas; le découragement par la liquéfaction ou la dissolution du cœur; l'orgueil par l'élévation de la tête; la patience par la longueur; le désir par la soif ou la pâleur. S'agit-il de rendre une idée abstraite, on cherche quelque analogie dans la nature : l'expression du vrai se tire de la solidité, celle du beau de la splendeur, celle du bien de l'abondance, celle du juste de la rectitude; créer c'est tailler, décider c'est trancher, penser c'est parler. Le parallélisme du monde physique et du monde intellectuel fut le trait distinctif des premiers âges de l'humanité. Ce parallélisme devait se refléter vivement dans l'imagination pour se manifester ensuite dans le langage⁽¹⁾.

L'imagination *se divise*, au point de vue de la *source* de ses types, en imagination productive et reproductive, et au point de vue de la *méthode* qu'elle suit dans ses opérations, en imagination poétique et chématique. L'imagination est productive ou reproductive, selon qu'elle crée des œuvres originales ou qu'elle imite un modèle. Elle est poétique ou chématique, selon qu'elle emploie le procédé de la synthèse ou de l'analyse dans l'art ou dans la science.

L'imagination *créatrice* forme des représentations d'après les propres notions de l'entendement : elle invente, elle produit des types nouveaux. C'est ainsi que le savant et l'artiste donnent une forme sensible à leurs conceptions dans l'art ou dans la science, à mesure qu'elles se présen-

(1) E. RENAN, *De l'origine du langage*, V et VI.

tent à la pensée. Ces créations sont *libres*, par conséquent inexplicables par le matérialisme. L'imagination obéit à d'autres lois que les corps. Tandis que la nature produit ses œuvres tout d'une pièce, intégralement, dans l'enchaînement de toutes leurs parties, et les développe d'une manière fatale et continue dans tous leurs rapports, les œuvres de l'esprit se font partie par partie et peuvent rester sans liaison, sans achèvement, sans rapports entre elles. Chacune subsiste en elle-même, indépendante des autres, et ne relève que de la libre détermination de l'esprit qui l'engendre, la modifie ou l'anéantit à son gré. L'esprit peut même se représenter une simple forme sans fond, ou une partie sans tout; il donne à toutes ses productions le caractère de l'abstraction qui le distingue lui-même. La nature ne peut rien faire de semblable. C'est donc à tort qu'on a contesté à l'homme la puissance créatrice et borné son rôle dans l'art à l'*imitation de la nature*. L'art n'est pas une copie de la réalité, sinon la photographie détrônerait le dessin, et le réalisme serait la conclusion de l'esthétique. L'art sans idéal est un métier sans inspiration, qui ne peut exercer aucune influence sur l'âme. Il ne faut pas, sans doute, que l'artiste s'éloigne de la réalité, mais qu'il la transfigure en lui donnant le cachet de la vie spirituelle. L'art réalise des idées et idéalise la réalité. « L'œuvre d'art a pour but de manifester quelque caractère essentiel ou saillant, plus complètement et plus clairement que ne font les objets réels. Pour cela l'artiste se forme l'idée de ce caractère et d'après son idée il transforme l'objet réel. Cet objet ainsi transformé se trouve *conforme à l'idée*, en d'autres termes *idéal*. Ainsi les choses passent du réel à l'idéal lorsque l'artiste les reproduit en les modifiant d'après son idée, et il les modifie d'après son idée lorsque, concevant et dégageant en elles quelque caractère notable,

il altère systématiquement les rapports naturels de leurs parties pour rendre ce caractère plus visible et plus dominant (1). »

L'esprit, dit-on, ne crée pas, il *combine*. Soit, mais la création est-elle jamais autre chose qu'un travail organisateur ? La nature ne fait rien de rien, elle crée tout de sa propre essence. De même, l'esprit effectue ses œuvres de son propre fonds, il compose tout de ses pensées et de ses sentiments ; il n'invente pas les éléments de ses productions, les lignes, les couleurs, les sons, les mouvements, mais il les unit librement selon ses goûts ou ses caprices, dans les beaux-arts et dans les arts utiles, comme il lie entre elles les notions et les propositions dans la science pour en faire un système.

L'imagination *reproductive* consiste dans l'imitation des types anciens empruntés soit à la nature, soit à la vie intellectuelle ou morale. Nous pouvons nous représenter aussi bien les objets créés antérieurement par les poètes, par les artistes ou par nous-mêmes, que les objets qui s'offrent actuellement à nos sens. En tous cas, la reproduction est une imitation libre, et non l'impression mécanique d'un corps, comme il est facile de s'en assurer par les défauts de la copie. Quand elle se rapporte à nos propres créations ou représentations antérieures, l'imagination reproductive concourt avec la *mémoire*, mais ne doit pas se confondre avec elle. L'une de ces facultés nous conserve un état de conscience, l'autre nous en procure une image ; le fond ou la pensée vient de la mémoire, la forme ou le tableau, de l'imagination.

L'imagination *poétique*, la *fantaisie* proprement dite, est

(1) H. TAINÉ, *De l'idéal dans l'art*. Paris, 1867.

l'organe de la poésie et de l'art en général, comme représentation sensible du beau dans les conditions de l'espace, du temps ou du mouvement. Tout ce que l'art offre de *beau*, tout ce qui est ordonné, proportionné, harmonieux, vient du goût ou de l'imagination unie à la raison ; tout ce qui est *sublime* dans la poésie, dans la musique, dans l'architecture, tout ce qui tend vers l'infini et, se refuse à s'adapter exactement à une forme sensible prend sa source dans la raison pure. Le beau exige unité, variété, harmonie, un seul tout formé de parties contrastantes, dont les éléments soient développés selon leurs justes rapports entre eux et avec l'ensemble. C'est la fantaisie qui est l'instrument de cette élaboration du beau. L'imagination poétique consiste, en effet, à individualiser une pensée ou un sentiment d'une manière synthétique, en procédant du tout à la partie, en descendant avec ordre à des traits de plus en plus déterminés, sans quitter l'idée première. C'est ainsi que, dans la poésie épique, dramatique ou lyrique, une donnée se déroule en chants, en actes ou en strophes, se diversifie avec mesure sans jamais se perdre, se précise de plus en plus par des rapprochements ingénieux et éclate enfin dans toute la richesse de ses formes et dans toute sa splendeur. Le peintre et le sculpteur suivent la même loi dans leurs créations ; mais, au lieu de laisser l'idée se déployer successivement selon l'ordre du temps, ils l'exposent simultanément dans son ensemble et dans tous ses détails selon l'ordre de l'espace. L'imagination poétique est surtout active dans l'*inspiration*, ce saint délire, comme l'appelle Platon, où le poète est poursuivi par une pensée dont il ne s'explique pas l'origine et se trouve comme poussé, sans avoir conscience de lui-même, à l'exprimer de la manière la plus heureuse.

L'imagination *chématisque* est plus utile à la science qu'à

l'art et s'exerce d'une manière analytique. Elle consiste à rendre sensible une pensée générale, tout en lui laissant un certain caractère d'indétermination. Le *chème* n'est pas l'image d'un objet individuel, un portrait, mais la représentation d'une notion abstraite, d'une espèce ou d'un genre. Si l'on reconnaît, par exemple, que l'arbre est un végétal pourvu de racines, d'une tige, de branches, de rameaux, de feuilles et de fleurs, ces différents traits viendront se dessiner successivement dans l'imagination pour former le chème de toute une classe d'êtres. C'est ainsi qu'on procède dans les sciences d'observation quand on veut fixer une notion obtenue par voie de généralisation. Le chème est donc la description linéaire d'une espèce ou l'*image d'un concept*, comme s'exprime Kant. L'écriture idéographique n'est qu'un produit de cette espèce d'imagination. Le chème est plus ou moins net et détaillé, selon qu'on descend ou qu'on remonte l'échelle des êtres, parce que les caractères des concepts diminuent à mesure qu'on s'élève plus haut. Plus une notion générique est étendue, moins elle a de propriétés ou d'éléments à fournir à l'imagination chématique.

L'imagination chématique qui manifeste son activité dans la science, a encore un autre domaine que l'observation; elle se rapporte aux sciences morales et politiques en élaborant l'*idéal*, conformément aux idées absolues du bien, du beau, du vrai, du juste, du parfait. L'idéal est le *chème d'une idée*: c'est la représentation la plus pure et la plus déterminée de quelque chose d'éternel qui doit se réaliser sans fin dans la vie. Ce qui doit se manifester sans cesse dans la vie, c'est le bien, le juste, le vrai, le beau, en un mot le divin. L'idéal s'applique à cet ordre d'idées exemplaires, dont le contenu paraît inépuisable et qui s'imposent comme modèles à

l'activité rationnelle, même au delà de la terre. L'idée est un principe intelligible, l'idéal est le corps de l'idée, ou l'idée incarnée. C'est pourquoi la philosophie la plus profonde dans la spéculation peut seule s'élever à l'idéal, comme signe de l'étroite alliance entre la théorie et la pratique: la doctrine platonicienne, qui semblait se perdre dans le vide à la recherche des idées, a une tout autre valeur pour la vie que la doctrine péripatéticienne, plus attachée à la réalité.

Il y a un idéal pour la science, pour l'art, pour la moralité, pour le droit, dans le cercle de la vie individuelle, de la famille, de la commune, de la société, de l'humanité; il y a un idéal pour chacune des applications de la science ou de l'art, pour tout ce qui aspire à la perfection ou se développe d'après un principe absolu par la volonté libre. L'idéal est la perfection souveraine dans le monde moral. C'est la raison qui donne l'*idée*; mais l'imagination la revêt d'une forme sensible et en fait un *idéal* qui éclaire la voie de l'homme. Que doit être la vie individuelle selon l'idée de la nature humaine? une activité pure et libre, développée sous tous ses aspects d'après le bien, le beau, le juste, le vrai, à l'exclusion de leurs contraires, en un mot conforme à la raison, sans défauts, sans lacunes, sans excès d'aucun genre; voilà l'idéal qui convient à l'idée et qui se détermine de plus en plus à mesure que la science achève l'étude de la vie rationnelle. Que doit être la famille? le foyer où germent tous les droits, où se cultivent tous les devoirs de l'homme et de la femme, où s'élève, sous la protection du père et de la mère, la jeune génération destinée à continuer l'œuvre des ancêtres. Que doit être la société? le centre où les fins multiples de la vie se poursuivent en commun et en harmonie par le libre concours de toutes les forces indivi-

duelles, avec les épargnes accumulées dans le cours des siècles. La société idéale n'est pas la société telle qu'elle est ou a été, mais telle qu'elle doit être, conformément à son idée : c'est l'accomplissement intégral de toutes les conditions nécessaires à l'activité des êtres raisonnables, abstraction faite des imperfections inhérentes aux choses finies, c'est enfin une société d'anges, qui ne connaît ni la misère, ni l'ignorance, ni la passion, ni le vice, ni la superstition. Les hommes ont exprimé l'idéal de la vie dans la conception du Ciel, et l'histoire du Ciel n'est ainsi que la description de l'idéal qu'on s'est fait aux diverses époques de la civilisation. Le progrès qu'on remarque dans les théories religieuses au sujet de la vie future correspond exactement au progrès des sciences morales et philosophiques.

L'idéal s'applique à la vie, mais reste toujours distinct de la réalité; il est le but immuable de l'activité, mais ce but ne peut être atteint par un être fini que dans le temps infini. L'homme est perfectible, et il ne paraît pas qu'il doive un jour sortir de cette condition; il peut se perfectionner de plus en plus, en s'approchant de l'idéal, mais il n'arrivera en aucune partie du temps au dernier terme, où l'idéal disparaît et se confond avec la réalité. Le rapport entre la réalité et l'idéal est exactement le rapport entre l'hyperbole et l'asymptote. En Dieu seul, comme être infiniment parfait, l'activité idéale et l'activité réelle sont identiques; chez l'homme, l'idéal reste idéal, parce que l'esprit ne cesse pas d'être perfectible. « Il faut tendre à la perfection, disait Malebranche, sans jamais y prétendre. » Mais l'idéal, même dans ces limites, est encore de la plus haute importance pour la vie individuelle et sociale. Il est un terme de comparaison, un *criterium* pour l'appréciation de la réalité; il est l'étalon fixe qui doit servir à

mesurer et à peser toutes les manifestations de l'activité humaine, les œuvres scientifiques et artistiques, les mœurs et les institutions. Pour juger ce qui est, il faut savoir ce qui doit être; pour connaître la valeur de la famille actuelle ou de la société moderne, il faut avoir en vue la famille idéale et la société parfaite, comme, pour discerner la maladie, il faut la rapporter à la santé. L'idéal, dit un auteur, est la protestation de l'esprit contre la réalité(1). Le besoin d'idéal qui est en nous atteste que la réalité ne nous suffit pas et qu'elle exige une réforme. En comparant les conceptions idéales aux perceptions expérimentales, on obtient les notions *appliquées*, où un élément rationnel s'unit à un élément sensible. La philosophie pure a pour objet les principes, l'idéal, ce qui doit être; l'histoire pure a pour objet les faits, la réalité, ce qui est ou a été; mais entre ces deux sciences se place la *philosophie de l'histoire*, qui contient les lois de l'évolution des faits. Or, la philosophie de l'histoire s'appuie sur deux bases: sur l'idéal et sur la vie; en appliquant l'idéal à la vie dans la société humaine, on constate les lacunes et les imperfections de la réalité, on peut, dès lors, améliorer sciemment la situation et marcher avec méthode, sans hésitation ni égarement, dans la voie des réformes. La connaissance de l'idéal est ainsi la condition fondamentale du progrès et l'auxiliaire indispensable de la *Politique*.

6. L'idéal est la détermination d'une idée de la *raison*. L'imagination concourt avec la raison à l'élaboration de l'idéal, mais la raison a encore un autre domaine.

Aucune faculté n'a donné lieu à des appréciations plus diverses et plus passionnées. Tantôt on entend par là une

(1) CH. DOLLFUS, *De la nature humaine*, II. Paris, 1868.

face de l'esprit, tantôt l'esprit individuel tout entier, tantôt le monde des esprits, le *Logos*, le Verbe divin. Les partisans du progrès estiment et parfois exaltent la raison ; les partisans du passé la méprisent et lui attribuent toutes les innovations et tous les maux. Aussitôt qu'une doctrine religieuse est minée, la raison est en butte aux injures des conservateurs. Platon déjà parle de la *misologie* comme d'une maladie contemporaine des attaques dirigées contre le polythéisme. L'épithète de *rationaliste* est tour à tour une injure et un titre de gloire.

La raison, pour nous, n'est pas tout l'esprit, c'est-à-dire l'être raisonnable, doué de pensée, de sentiment et de volonté, mais une face particulière de la constitution spirituelle : c'est l'esprit tourné vers le haut ou considéré dans ses rapports avec les choses supra-sensibles, c'est l'organe du divin. La raison est une faculté, la faculté la plus élevée et le trait caractéristique de l'esprit humain. Elle complète le cercle de nos relations en nous permettant de nous soustraire aux influences de la sensibilité, et donne à notre esprit le caractère de l'harmonie et de l'universalité. C'est par la raison que l'homme comprend l'infini, l'absolu, Dieu, la cause et la *raison* des choses ; c'est par là raison qu'il peut tout ramener à l'unité de principe, comme par l'imagination il ramène les perceptions élémentaires à l'unité d'objet. Sans la raison, l'homme ne connaîtrait pas sa propre nature, car la connaissance de l'essence des choses exige l'emploi des catégories ou des éléments de la raison. La raison est donc inséparable de la conscience complète de soi : tout être raisonnable peut se connaître lui-même et tout être qui se connaît lui-même possède la raison.

La *raison* est une faculté spéciale, mais n'est pas la faculté de raisonner. Le *raisonnement* est une opération de

l'entendement, non de la raison ; cette opération, en tant que consciente, suppose la raison ou se fonde sur des principes rationnels, mais elle n'en provient pas, car elle peut être elle-même conforme ou contraire à la raison ; dans le premier cas, elle est vraie ; dans le second, elle est fausse : un raisonnement contraire à la raison s'appelle *paralogisme*. La *démonstration* est un raisonnement conforme à la raison : *κατὰ λόγον; παρά λόγον*. Si la raison discutait et raisonnait, le raisonnement serait toujours exact, ce qui n'est pas ; si, au contraire, les opérations de la pensée ont leur source dans l'entendement, on conçoit que cette faculté distincte soit dirigée tantôt en harmonie, tantôt en opposition avec la raison.

C'est donc à tort que l'on distingue entre la raison *discursive* et la raison *intuitive* : ce qu'on appelle raison discursive, c'est l'entendement, *Verstand*, la pensée qui analyse et combine. La raison en elle-même, la *raison pure*, *Vernunft*, est tout entière une faculté intuitive ; mais elle peut être considérée sous deux aspects : d'abord comme raison *formelle*, dans ses rapports avec les principes logiques de l'identité, de la contradiction, de la cause ou de la raison suffisante, ensuite comme raison *spéculative*, dans ses rapports avec la réalité absolue. La raison embrasse tous les principes, ceux qui président à la connaissance, comme ceux qui président à l'existence. L'intuition qu'elle nous donne, l'intuition intellectuelle ou *rationnelle*, est souvent moins nette, mais peut être aussi certaine que nos intuitions sensibles. Nous voyons clairement, nous savons par une connaissance de *simple vue* (Locke en convient) que chaque chose est ce qu'elle est, que la partie est moindre que le tout, que chaque phénomène a une cause, comme nous voyons que le temps et l'espace sont infinis en leur genre, que le monde est unique, que Dieu est l'Être : d'une part, la raison s'ap-

plique aux règles formelles de la logique, de l'autre aux vérités spéculatives de l'ontologie.

Analysons maintenant les propriétés de la raison. L'entendement est spontané, la raison *réceptive* : elle est le *sens* de l'infini et de l'absolu. Si la raison agissait en nous, nos actes seraient toujours raisonnables. La raison nous éclaire, nous inspire, nous appelle, mais elle ne se prononce pas ; nous la consultons, nous l'invoquons dans la science et dans la vie, mais elle ne garantit pas la vérité de nos assertions ni la bonté de nos résolutions ; elle nous donne les lois, les causes, les principes, mais seulement à l'état d'*idées*, dans le sens platonicien du mot, comme matière de nos connaissances supra-sensibles, c'est à nous à trouver les formules, à transformer les idées en *notions*, à les interpréter enfin selon notre culture intellectuelle, comme nous interprétons nos sensations. Les êtres, en effet, agissent selon des *lois* qu'ils n'ont pas faites, qu'ils ne pourraient faire sans contradiction, puisqu'il faudrait agir déjà pour inventer la loi de l'activité. Les lois ne sont pas le produit, mais la règle de l'activité des êtres. L'esprit aussi a ses lois pour le développement de la pensée, du sentiment et de la volonté : il ne peut rien penser sans les catégories de l'être, de l'unité, de l'identité, du tout et de la partie, de la relation et de la causalité. Ces lois de notre propre activité ne sont pas des créations de la pensée, mais des *données* de la raison : c'est pourquoi la raison est une faculté réceptive.

Quand on parle du développement et de la culture de la raison, il s'agit de l'esprit qui doit agir et se cultiver conformément aux principes rationnels du bien et du vrai, du juste et du beau. La raison est une et la même, *identique* à tous les âges et chez *tous* les hommes ; mais la *conscience* de la raison se développe dans la vie et varie selon les individus. L'un suit la raison, l'autre la fuit ; l'un sait

qu'il la suit ou qu'il la fuit, l'autre l'ignore : un esprit élevé n'a pas plus de raison, mais a mieux conscience de la raison que les autres. On objecte que la *spontanéité* chez un être fini n'est pas séparée de la réceptivité, et qu'ainsi la raison possède les deux qualités à la fois. La réponse est facile : ces propriétés appartiennent à l'esprit et sont, en effet, réunies en nous ; mais l'esprit peut être considéré sous divers aspects et reçoit des qualifications différentes, selon qu'il est envisagé comme être spontané ou comme être réceptif. La pensée spontanée s'appelle entendement, la pensée réceptive, sensibilité ou raison.

C'est parce que la raison est réceptive qu'elle est *au-dessus de l'erreur*, comme les sens ; car ses données ne sont pas encore des *connaissances*, et la connaissance seule peut être affectée d'erreur. Pour se tromper, il faut connaître, et la raison ne fait que nous laisser entrevoir l'objet de la connaissance. L'erreur provient de l'*entendement*, qui analyse les révélations des sens et de la raison. La sensation n'est jamais fautive, disait Platon, alors même qu'un objet produit des impressions diverses sur différentes personnes ou sur la même personne dans des situations différentes ; car la sensation exprime toujours le rapport nécessaire de l'objet à l'organe, rapport qui varie avec l'état des organes et de l'objet, mais qui, en chaque circonstance, est tel qu'il doit être. Mais la sensation est souvent l'*occasion* d'une erreur. L'entendement s'*égare* quand il ne rapporte pas la sensation à sa cause réelle ou qu'il se prononce sur la cause sans tenir compte des lois auxquelles sont soumis les phénomènes de la sensibilité. Il en est de même dans le monde des *idées*, car les idées sont l'impression du divin sur l'âme comme les sensations sont l'impression des corps sur nos sens. Ce n'est pas la raison qui nous trompe, mais l'entendement est sujet à

l'erreur en jugeant les principes rationnels. L'erreur se formule dans un *jugement*, dans une opération discursive de la pensée : la raison ne juge pas. Les idées du bien et du vrai, par exemple, ne sont pas erronées en elles-mêmes, mais peuvent donner lieu à des erreurs, quand on les définit ou les applique : le champ de l'erreur est limité aux œuvres de l'entendement.

C'est pourquoi la raison se dit *infaillible, souveraine* et se prend pour la *vérité* même, pour la justice, pour le bien, pour le parfait en tous genres. On peut ignorer ce que dicte la raison, on peut discuter si une proposition est conforme ou non à la raison : cette question est même tout l'objet de la science et ne peut être résolue que par la combinaison de l'analyse et de la synthèse, mais il est certain qu'on est d'accord avec la vérité quand on a la raison pour soi. Dans toute controverse, on fait appel à la raison et les hommes conviennent d'un consentement unanime qu'en présence de deux affirmations contradictoires, celui-là *dit vrai* qui *a raison* et que celui qui s'écarte de la saine raison ou de la voie droite *a tort*. Plusieurs langues ont des expressions analogues, qui dénotent une exacte intuition de la valeur de la raison. Tout ce qui est *rationnel* est donc *vrai*, et tout ce qui est vrai est rationnel ; l'*irrationnel* est l'*absurde*. De même, tout ce qui est bon est conforme à la raison, tout ce qui est rationnel est bon, juste, parfait. C'est pourquoi tous les êtres raisonnables doivent s'entendre en écoutant la voix de la raison et ne peuvent cesser leurs querelles d'aucune autre manière. C'est ce que les philosophes de l'école cartésienne et de l'école écossaise ont mis en pleine lumière.

Si la raison est identique à la vérité, d'où peut venir l'erreur ? du défaut d'*attention*, répond Malebranche. Il faut tâcher de faire taire les sens et l'imagination et ne

pas s'imaginer qu'on puisse être raisonnable sans consulter la raison. Mais si la raison nous assure que Dieu seul répand la lumière dans les esprits, l'expérience nous apprend qu'il a attaché la présence des idées à l'attention de l'esprit : car lorsqu'on fait usage de son attention, la lumière ne manque pas de se répandre en nous, à proportion de notre travail. L'attention est la prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire ; c'est donc une nécessité d'invoquer la raison pour en être éclairé. Car l'homme n'est point sa sagesse et sa lumière : il y a une *raison universelle* qui éclaire tous les esprits.

Fénelon répond dans le même sens que l'erreur résulte de nos préjugés ou de notre *précipitation* à juger. « Il y a en moi quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute, et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserverait sans cesse de l'erreur si j'étais docile et sans précipitation. Cette règle intérieure est ce que je nomme *ma raison*. A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre en moi-même pour la trouver ; mais la *raison supérieure* qui me corrige dans le besoin et que je consulte n'est point à moi et elle ne fait point partie de moi-même. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements ; en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. »

Cousin ne s'exprime pas autrement et répond nettement aux détracteurs de la raison, aux modernes misologues,

Le grand argument de l'école théologique est l'impuissance de la raison humaine : la raison est une faculté toute personnelle, la certitude n'a d'autre base que notre *sens individuel*, ce qui est absurde; il faut donc chercher une autre autorité, opposée au sens individuel; cette autorité est celle du *sens commun*, maintenu par la *tradition* et rendu visible par l'Église⁽¹⁾. On a cent fois renversé ce fastueux échaffaudage, répond Cousin. La raison n'est pas individuelle, mais générale, et c'est ce qui fait la valeur du sens commun. Mille raisons individuelles impuissantes ne peuvent recevoir l'infailibilité de leur réunion; car il n'y a pas plus dans la collection que dans chacun de ses éléments. Mais le sens commun est légitime, parce qu'il y a, dans chaque homme, une raison générale qui, étant la même dans tous, constitue la véritable fraternité des hommes et le patrimoine de l'espèce humaine; sinon le sens commun est une hypothèse. Pour que chacun soumette son sens individuel au sentiment de tous, il faut au moins qu'il le reconnaisse; mais il ne peut le reconnaître qu'avec son sens individuel. Il faut donc avoir en soi une mesure de certitude pour accepter celle qu'on nous propose. Il faut en posséder une autre encore pour constater que l'Église représente, en effet, le sens commun de l'espèce humaine; car c'est ce rapport de conformité qui fait seul toute l'autorité de l'Église. Apparemment, c'est une soumission raisonnable qu'on nous demande; or, pour cette soumission raisonnable, l'emploi de la raison est déjà nécessaire.

Voilà l'argumentation dont on triomphe et qu'on

(1) F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. 1817.

reproduit sans cesse. Les protestants, continue l'auteur, n'hésitent pas à l'emprunter au catholicisme, avec cette différence qu'au sens commun ils substituent la *parole de Dieu*, et les saintes *Écritures* à l'Église. « Dans toute philosophie, dit-on, c'est toujours un homme qui parle, mais nous ne voulons nul homme entre nous et la vérité, nous ne voulons nous rendre qu'à Dieu lui-même et à sa parole. Vraiment! nos adversaires ne sont pas difficiles; de grâce, qui leur enseigne cette parole? Qui leur répond qu'elle est la parole de Dieu? Quel motif ont-ils de le croire? Qui leur dit que Dieu a parlé? Et à quel signe le reconnaissent-ils? Ceux-ci, pour nous le prouver, nous proposent des recherches d'érudition et de critique historique, ceux-là en appellent à une sorte d'illumination immédiate dans la lecture des saintes Écritures. Mais il est trop étrange de nous renvoyer à la critique de peur de la philosophie, et à l'histoire pour éviter que les hommes ne se mettent entre la vérité et nous. Quant à l'illumination immédiate, l'intervention de la raison y est moins évidente, mais elle est tout aussi réelle. En effet, quelle est celle de nos facultés qui, dans la lecture des saintes Écritures, doit recevoir ces subites lumières? Ce n'est pas la sensibilité probablement; ce n'est pas l'imagination, ni le raisonnement; cherchez et vous ne trouverez que la raison. C'est donc, en dernière analyse, à la raison qu'il faut en revenir; c'est son témoignage qui mesure tous les autres témoignages; c'est sur son *autorité* que reposent toutes les autres autorités. Si cette autorité est purement individuelle, il n'y a plus de certitude au monde, plus de vérité universelle. Mais s'il y a de la certitude, s'il y a des vérités universelles, c'est que la raison qui nous les enseigne a en elle-même une autorité souveraine et universelle. Séparer la foi de la raison est mal servir la foi du xix^e siècle. Réduire la philosophie à la

théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée(1). »

Cela suffit pour établir la *souveraineté* et la *prééminence* de la raison en toute espèce de débats : telle est la base du *Rationalisme*. Au-dessus des sectes et des écoles, il y a l'humanité, que doivent respecter tous les hommes. Qu'on le veuille ou non, tous les esprits sont soumis au gouvernement de la raison et doivent s'efforcer de faire régner la raison dans leurs actes. Rien n'est légitime dans la vie que par sa conformité à la raison ; aucun système, aucune croyance, aucune autorité ne peut s'imposer à l'âme qu'*au nom de la raison*. L'homme doit approuver tout ce que la raison approuve et réprouver tout ce qu'elle réprouve ; chacun a le *devoir* d'obéir à la raison, quoi qu'elle prescrive ou commande, et le *droit* de n'obéir qu'à la raison : tel est le sommaire des droits et des devoirs de l'homme, telle est la *liberté de conscience*, qui fait notre dignité.

La raison est le *lien* et la *loi commune* des esprits : tous les hommes sont unis entre eux et sont égaux par la raison ; ils participent tous ensemble en tout temps et en tout lieu à la même vérité ; ils relèvent des mêmes principes, du beau, du bien, du juste ; ils acceptent les mêmes règles pour leur activité intellectuelle, affective et volontaire, ils ont, enfin, une constitution identique. La raison est dans les êtres finis le reflet de l'*unité* du *monde spirituel*. Voilà la tradition platonicienne qui se dégage dans le cartésianisme et s'achève dans l'éclectisme. Les idées innées de Descartes, comme éléments communs à toute raison humaine devaient frayer la voie à la conception de la raison comme formant elle-même le monde spirituel, le *Logos*, le

(1) *Fragments philosophiques*, Préface de la deuxième édition.

Verbe de Dieu, qui éclaire tous les hommes venant en ce monde et communique à tous sa propre substance intelligible. Tel est le fond de la théorie de la *raison impersonnelle*, développée par Cousin et par ses disciples, selon les indications des cartésiens(1).

« La raison est *impersonnelle* de sa nature, dit Cousin. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir l'*universalité* et la *nécessité*, puisque c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir. Les principes régulateurs de la raison sont pour nous la raison elle-même. » Malebranche déjà avait annoncé que le Verbe est la raison universelle et l'ordre immuable des esprits. Fénelon parle également d'une raison commune à tous les hommes, parfaite, éternelle, et se demande si cette raison suprême n'est pas le Dieu qu'il cherche ? Un auteur plus récent insiste avec force sur cette propriété de la raison et cherche à la démontrer par l'analyse des idées rationnelles. « Si ces idées sont *nécessaires*, qu'elles se produisent en nous, indépendamment de nous, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *immuables*, toujours les mêmes à toutes les époques de notre vie, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *universelles*, exactement semblables dans tous les esprits, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *absolues*, qu'elles ne puissent être ni inventées, ni enseignées, ni altérées, ni perfectionnées par l'esprit humain, il est clair qu'elles ne

(1) F. BOUILLIER, *Théorie de la raison impersonnelle*. 1844.

viennent point de nous. Si elles sont *souveraines*, qu'elles s'imposent à la personne comme la loi à laquelle elle doit obéir, il est clair qu'elles ne viennent point de la personne. Enfin, si elles ne viennent point de la personne, ces idées sont donc *impersonnelles*, et telle est la dernière propriété de la raison, celle qui les renferme toutes. Si la raison ne vient pas de l'homme, elle vient de Dieu. Si elle vient de Dieu, les idées qu'elle nous apporte sont incontestables, il ne s'agit plus, pour nous, que de les bien reconnaître et de les recevoir telles que Dieu les envoie. Si elles venaient de l'homme, l'homme pourrait les contester, elles n'auraient aucune autorité sur lui, et l'homme chercherait sa loi. Si elles viennent de Dieu, l'intelligence leur doit son assentiment et la volonté son obéissance, elles ont sur nous une autorité souveraine, et l'homme a trouvé sa loi. Voilà de quelle importance est la question de la nature et de l'origine de la raison et, conséquemment, des principes qu'elle nous donne(1). »

Cette théorie de la *raison impersonnelle* est séduisante et contient un sens profond. Elle se réduit à prétendre que les éléments supra-sensibles de la pensée, de quelque nom qu'on les appelle, idées, catégories, lois, causes, principes, axiomes, tels que l'être, l'unité, l'infini, l'absolu, le bien, le vrai, le beau, ont leur cause hors de nous, au-dessus de nous, que la raison qui nous les donne a, par conséquent, une portée objective, et qu'elle est, comme ces objets, universelle et divine. C'est précisément ce que signifie pour nous la *réceptivité* de la raison, un des plus beaux résultats de la philosophie moderne et l'un des meilleurs arguments qu'on puisse opposer au subjectivisme de Kant. Si la raison

(1) BLANC-SAINT-BONNET, *De l'unité spirituelle*, liv. II, 2.

est réceptive, elle est aussi légitime dans sa sphère que la sensibilité dans la sienne, elle dépose invinciblement en faveur non de nos opinions, mais de l'*existence objective* du monde supra-sensible qu'elle nous ouvre. Si nous avons, par exemple, malgré notre limitation et nos défauts, l'idée de l'infini, de l'absolu, du parfait, ne faut-il pas qu'il y ait au-dessus de nous quelque chose d'infini, d'absolu et de parfait, par cela seul que cette idée ne vient pas de nous? Nous ne sommes donc pas réduits à nous-mêmes dans la connaissance ou, du moins, nous saisissons en nous quelque chose qui a sa cause au-dessus de nous : nous atteignons la réalité intelligible aussi sûrement par la raison que la réalité sensible par les sens.

Voilà ce qu'il y a de vrai dans la théorie de la raison impersonnelle. Quant à l'impersonnalité même, c'est un mal-entendu. Il ne faut pas confondre la *raison* avec ses *objets*. La vérité est impersonnelle, sans doute, et n'appartient en propre à personne, elle est le domaine commun de toutes les intelligences; les principes absolus, sans contredit, dépassent les limites de notre individualité et sont les lois mêmes de la vie intellectuelle et morale; mais si les objets de la raison sont universels et nécessaires, il faut cependant que nous ayons une faculté particulière et subjective qui nous mette en communication avec eux. Comment l'homme serait-il un être raisonnable si la raison ne faisait pas partie de sa personnalité? Qu'il y ait une *raison universelle* qui envoie les rayons de sa lumière à tous les esprits et relie les âmes entre elles, comme membres d'un même tout, je l'admets volontiers; mais la raison suprême n'exclut pas en nous une *raison personnelle* qui nous laisse en rapport avec elle. Il faut donc concilier l'impersonnalité de la raison, en tant qu'universelle, avec l'individualité de la raison, en tant qu'inhérente au moi. C'est ainsi qu'on peut

comprendre qu'il y ait en nous quelque chose qui paraît être au-dessus de nous. S'élever au-dessus de soi-même, c'est se placer dans ce monde transcendant des idées absolues signalé par Platon, c'est se conformer aux lois universelles proclamées par la raison.

Cette conciliation entre la raison humaine et la raison universelle s'appuie sur l'analogie des sens qui nous transmettent les impressions de la matière. La Raison correspond à la Nature dans l'ordre des réalités : l'une forme le monde spirituel, l'autre le monde corporel ; et comme la Nature révèle ses procédés à nos propres sens, la Raison universelle révèle ses qualités à notre propre raison. De même que la lumière est répandue dans tout l'espace et que nous possédons un organe qui nous en donne l'intuition, de même la raison, ce soleil des esprits, se communique à toutes les intelligences, et nous avons également un organe qui nous permet de l'apercevoir ; et comme la lumière est tout entière dans chaque rayon, la vérité est tout entière dans chaque raison individuelle. C'est pourquoi la vérité habite en nous et se reconnaît à l'évidence des choses. Mais il y a cette différence entre la raison et les sens, qu'un organe matériel peut manquer ou être altéré, tandis qu'un organe spirituel est incorruptible, immuable, incapable de modifier son objet.

Si la raison est toujours la même, tous les esprits ne sont cependant pas également ouverts à la vérité des principes. Autre chose est avoir la raison, autre chose avoir conscience des idées, des causes, des lois, ou faire un usage conscient des principes rationnels. Les auteurs qui soutiennent, avec Herbart et avec les sensualistes, que la raison est acquise et non innée, oublient cette distinction capitale. C'est de l'exercice réfléchi de la raison qu'il faut dire qu'il ne vient pas avant l'âge, car cet exercice dépend

des forces de l'intelligence, tandis que l'existence même de la raison est inséparable de l'esprit. La raison ne brille dans tout son éclat qu'au degré supérieur de culture, et alors même l'intensité de sa lumière varie à l'infini selon la profondeur du sens intime. Mais il y a quelques vérités générales, indispensables à la vie pratique, qui sont perpétuellement à la portée de tous les êtres raisonnables : ces vérités sont le domaine du sens commun. Ce n'est pas le sentiment de la majorité des hommes à une certaine époque de l'histoire, mais le consentement unanime qui fait le sens commun. La majorité peut se tromper, même dans les intérêts les plus importants de la vie, au sujet de la famille, de la société ou du droit international. Aristote prenait l'esclavage pour un fait de sens commun, admis par tous les peuples. Le sens commun n'est jamais en contradiction avec la raison, puisqu'il en est lui-même une manifestation déterminée : il est la raison même, la raison pratique considérée dans ses applications les plus usuelles. C'est à ce titre qu'il est un criterium de certitude. Les principales vérités de sens commun sont l'existence de Dieu, l'union de l'âme et du corps, nos rapports avec la nature et avec nos semblables, le libre arbitre, la différence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, entre le vrai et le faux. Ces vérités premières se retrouvent dans toutes les croyances religieuses. Les hommes, sans doute, sont encore loin d'être d'accord entre eux sur les notions de Dieu, de l'âme, du monde, du bien, mais tous en ont une notion quelconque, comme nous le savons par l'histoire des mœurs et des doctrines. Quelques savants peuvent soutenir que le corps est séparé de l'âme, que le monde extérieur est une illusion de la pensée, que le bien et le mal se confondent dans l'absolu, mais dans la vie réelle ils se conduisent comme leurs semblables et ne tiennent aucun compte de

leurs propres spéculations. On n'échappe au sens commun qu'en tombant dans la folie.

Mais si la raison est personnelle, ne faut-il pas renoncer au bénéfice de la certitude, qui semble résulter de l'adhésion commune? Non, la certitude est toujours *individuelle*, ce n'est pas la raison qui la constitue, mais la *conscience*: toute certitude est la conscience qu'on acquiert de la vérité. Un seul peut avoir raison contre tous, comme le prouvent les découvertes; mais il est utile de contrôler ses propres opinions par les opinions émises en d'autres temps et en d'autres lieux. Tout ce qui est conforme à la raison est vrai, avons-nous dit; mais il est souvent difficile de savoir ce qui est conforme à la raison: là commence le doute, et la solution de ce doute n'est pas de la compétence de la raison; c'est une question de science et de méthode, qui ne peut être abordée que par la pensée discursive. La raison pure ne donne pas la science et ne connaît pas les opérations laborieuses de l'analyse; la discussion de la vérité, d'où résulte la certitude dans les cas sujets à controverse, regarde la réflexion et exige l'emploi des diverses parties de la méthode. La raison comme la sensibilité doit être complétée par l'entendement.

7. La *réflexion* désigne tantôt l'intelligence en général, la *pensée* par excellence, comme faculté fondamentale de l'âme opposée à la volonté et au sentiment, tantôt une fonction particulière de la pensée, l'*attention* que nous prêtons à nos actes en nous repliant sur nous-mêmes dans la conscience, tantôt une *face* ou une application de la pensée, l'intelligence considérée dans son activité spontanée, volontaire, personnelle, embrassant toute une série de fonctions et d'opérations. La première définition est trop large: elle confond la réflexion avec l'imagination et la raison. La seconde est trop étroite: elle n'indique qu'un

acte de la réflexion, à l'exclusion des autres manifestations de l'activité intellectuelle. Nous prendrons ce mot dans le troisième sens, qui est le plus usuel et qui assimile la réflexion à l'*entendement* (*διανοια, intellectus, Verstand, Understanding*) comme faculté de comprendre, de juger, de raisonner ou comme *pensée discursive*, par opposition aux facultés intuitives de l'âme. Locke donne à l'entendement la même signification; c'est, pour lui, la faculté de voir et de comprendre les choses, mais il ajoute mal à propos que l'entendement ne se comprend pas lui-même, ce qui ôterait toute valeur à son propre *Essai sur l'entendement humain*. Kant aussi détermine l'entendement comme faculté de connaître opposée à la sensibilité, comme pensée opposée aux intuitions ou comme *faculté de juger*, soumise aux règles de la logique.

L'entendement exprime donc la pensée attentive, consciente, spontanée, agissant sous la direction de la volonté. On peut l'appeler indifféremment faculté d'abstraire, d'analyser, de généraliser, ou faculté de comprendre, de juger, de conclure, car toutes les combinaisons de la pensée appartiennent au cercle de son activité. *Abstraire*, c'est séparer mentalement divers éléments qui ne font qu'un en réalité, pour concentrer l'attention sur un seul; *généraliser*, c'est réunir les propriétés communes d'un grand nombre d'objets, après avoir éliminé leurs propriétés individuelles, pour former les notions d'espèce et de genre; *analyser*, c'est déterminer les choses par une suite d'actes de décomposition et de recombinaison: toutes ces œuvres consistent en quelque combinaison opérée par l'intelligence entre les choses et leurs qualités. Comprendre, juger, conclure, c'est encore combiner, c'est combiner des propriétés pour former une *notion*, combiner des notions pour porter un *jugement*, combiner des jugements pour instituer un *raisonnement*.

L'entendement est la *faculté combinatoire* de l'âme. On dit encore qu'il est la faculté de connaître, parce qu'il est, en effet, soit avec le concours des sens et de l'imagination, s'il s'agit d'une perception expérimentale, soit avec le concours de la raison, s'il s'agit d'une conception spéculative, l'agent principal ou le *facteur commun* de nos connaissances, comme produits de la pensée personnelle.

Pour arriver à connaître, l'entendement isole son objet : il perçoit chaque chose, substance ou propriété, en elle-même, abstraction faite des autres, puis l'analyse successivement dans ses parties et dans ses rapports, en considérant encore chaque élément en lui-même, afin d'atteindre la vérité. La réflexion procède donc d'une manière abstraite en prenant son objet à part, quoique rien n'existe à part dans la réalité. Après avoir séparé l'objet de tout ce qui l'entoure et l'avoir défait ou réduit à ses éléments les plus simples, l'entendement, par une opération inverse, le reconstruit, le saisit à la fois dans son ensemble et dans ses parties et s'en fait une notion plus ou moins déterminée; puis, il le compare à d'autres, se prononce sur leurs ressemblances et leurs différences, il juge et raisonne; il réunit enfin les propriétés communes de tout un groupe d'objets, en négligeant leurs propriétés individuelles, il forme une espèce ou un genre, il classe et généralise. Tel est l'ensemble des actes qui relèvent de l'entendement et qui caractérisent son rôle dans la formation de nos connaissances ou dans la constitution de la science.

L'entendement est toute la pensée considérée dans son activité spontanée. C'est dans cette faculté que se montrent le mieux la force, la tendance, la culture et l'originalité de l'intelligence. Tandis que la raison et la sensibilité même sont à peu près égales chez tous et sont, à coup sûr, indépendantes de la volonté, l'entendement varie selon les

individus, se développe à divers degrés d'après les dispositions qu'on apporte en naissant et le milieu qu'on occupe dans la vie, d'après l'éducation et l'instruction, et caractérise ainsi les *inégalités intellectuelles* des esprits. Nous pouvons volontairement faire usage de nos facultés réceptives, mais leurs données sont involontaires, les révélations qu'elles nous transmettent ne sont pas telles que nous le voulons et ne peuvent, en aucune façon, être modifiées par notre volonté; dans l'entendement, au contraire, tout est électif, sa direction, son exercice, son développement. On peut même dire que tout ce qu'il y a de volontaire dans le cours de nos états intellectuels dépend de la réflexion : la ténacité de la mémoire trouve ses conditions dans les fonctions de la pensée, et les créations de l'imagination se font au moyen de notions. C'est à l'entendement qu'il faut rapporter les distinctions qu'on fait entre les esprits élevés et incultes, lucides et confus, logiques et inconséquents, de même qu'entre les esprits vigoureux et faibles, vifs et lents, larges et étroits, distingués et vulgaires, sérieux et frivoles, gracieux et lourds. Toutes ces distinctions, en effet, concernent la culture de la pensée ou la force de la réflexion, considérée soit en elle-même, soit dans son mouvement, son étendue, sa continuité, sa direction ou sa proportionnalité.

Une réflexion pénétrante et soutenue se nomme *méditation*. De là, les esprits méditatifs et les esprits superficiels ou légers. Quand l'entendement est bien développé dans ses rapports avec la vie pratique, il constitue le *bon sens*, manière de voir les choses avec netteté et justesse, de juger sainement les actes, les événements, les hommes et les institutions. Il y a des esprits sensés et des esprits extravagants ou excentriques. Il ne faut pas confondre le bon sens avec le sens commun : l'un est une détermination

de l'entendement, l'autre de la raison ; d'où il suit que le premier est acquis, variable, personnel, le second inné, constant et universel. Un homme de bon sens est un esprit judicieux et sagace en certaines matières, fertile en proverbes, mais parfois sans élévation. Cette qualité exige de l'expérience, mais ne réclame pas le plus haut degré de culture. Le bon sens peut donc être en défaut, en opposition avec la science, et doit alors se régler sur le sens commun, c'est-à-dire se conformer à la raison.

L'entendement a une portée *universelle* : il a pour horizon l'ensemble des *faits* et des *principes*, c'est-à-dire tout ce qui est intelligible, le moi et le non-moi, le monde et Dieu. Il s'exerce tantôt sur les données des sens, tantôt sur les données de la raison, pour former la série de nos connaissances expérimentales ou métaphysiques. Locke soutenait à tort que la réflexion n'a pour objet que les phénomènes de la sensibilité, et Kant l'a suivi dans cette voie, en prétendant que la connaissance est le produit commun de l'entendement et de l'intuition sensible. Tous deux méconnaissent la portée objective de la raison ; mais, dans le système du philosophe allemand, cette faculté sert du moins de principe régulateur pour réduire l'expérience à l'unité. Il n'existe aucun motif pour restreindre ainsi le champ de la réflexion ni pour limiter la science à ce point. L'homme s'élève naturellement aux choses supra-sensibles, il s'en forme des notions, il les juge et les discute, dans la dialectique, comme il comprend, compare et raisonne les objets de la nature. La vie rationnelle n'existe qu'à ce prix, et Kant ne l'a oublié dans la théorie que par une grave conséquence, puisqu'il relève la raison pratique, dans l'intérêt de la vie morale, de la déchéance prononcée contre la raison pure.

Dans ses rapports avec les choses sensibles, l'entende-

ment se détermine comme *observation*, et dans son application aux choses supra-sensibles comme *contemplation*. C'est la direction habituelle de la pensée vers les objets individuels fournis par la sensibilité ou vers les principes universels de la raison, qui fait la différence entre les esprits *positifs* et les esprits *spéculatifs*. Ces tendances sont également légitimes, puisqu'elles sont fondées l'une et l'autre dans la nature humaine ; l'esprit doit garder entre elles une juste mesure, afin de conserver son caractère universel et d'éviter toute exclusion. Il ne faut pas que l'observation se traduise en *positivisme*, mépris de l'idéal, négation de la métaphysique, par l'asservissement de la pensée aux seuls phénomènes de la nature ; il ne faut pas, non plus, que la contemplation dégénère en *mysticisme*, dédain de la vie réelle, offense faite à l'individualité, à la famille, à la société, par l'absorption de la pensée en Dieu. L'homme doit se développer tout entier dans l'harmonie de ses facultés et de leurs applications.

Mais l'entendement se trompe parfois en analysant les matériaux qui lui sont livrés par les sens ou par la raison. Il peut ne pas reconnaître les choses telles qu'elles sont, soit en leur refusant une propriété qu'elles possèdent, soit en leur accordant une qualité qu'elles n'ont pas. Toute *erreur* est une combinaison vicieuse de la pensée, qui s'exprime sous forme de *jugement* et provient de l'entendement. Quand on dit : « Dieu n'existe pas, » l'erreur ne porte ni sur le terme Dieu, ni sur le terme existence, fournis l'un et l'autre par la raison, mais sur le rapport établi entre ces deux notions. Quand on dit : « Le cerveau pense, » il n'y a pas d'erreur dans les notions expérimentales qui constituent le sujet et l'attribut du jugement, mais uniquement dans l'union qu'on suppose entre elles. L'entendement qui interprète et juge

les objets des sens et de la raison est seul sujet à l'erreur. C'est pourquoi il a besoin d'un guide qui le maintienne dans la voie de la réalité. Tel est l'objet de la *Logique*, science des principes que l'entendement doit suivre pour connaître la vérité et pour acquérir la certitude. Les sens et la raison n'ont pas besoin de discipline pour remplir leur office, comme facultés réceptives, ni l'imagination pour former des représentations sensibles. La logique est la science de l'entendement, c'est là sa base psychologique : elle expose la théorie de la connaissance, de la vérité et de la certitude en général, pour servir de contrôle aux opérations de la pensée et les développer sous une forme scientifique.

8. L'activité de la pensée qui produit la connaissance peut être considérée soit en elle-même, dans le *sujet* connaissant, soit dans ses rapports avec l'*objet* connu. Ces deux points de vue donnent les *fonctions* et les *opérations* de l'entendement et répondent à la distinction du sujet et de l'objet de la connaissance. Tous deux concernent l'*activité* de la pensée. Les fonctions sont les déterminations *subjectives* de cette activité ou le travail spontané de l'intelligence ; elles expriment les manifestations successives et progressives de la pensée, envisagée en elle-même, abstraction faite de son objet. Les opérations, au contraire, sont les déterminations *objectives* de l'entendement ou les œuvres de la pensée fondées dans la nature des choses. S'agit-il d'un objet à connaître, d'un rapport à fixer, d'une combinaison à faire entre divers rapports, la pensée guidée par la réalité se montrera comme notion, comme jugement, comme raisonnement : dans ces opérations, tout doit dépendre des choses. Mais quel que soit l'objet, il faudra toujours pour le connaître que l'esprit s'y applique à trois degrés, comme attention, comme perception et comme détermination : dans ces fonctions, tout dépend

de la pensée individuelle. C'est pourquoi les fonctions varient selon la force et la culture des esprits, les opérations, au contraire, selon les objets ou les rapports qu'on se propose de connaître.

Les fonctions de la pensée sont l'*attention*, la *perception* et la *détermination*. Il est facile de voir que ces fonctions se manifestent toujours sous forme de *série* ou se suivent dans le développement de l'intelligence, et qu'elles sont les *conditions* internes de toute connaissance analytique. Vou-lons-nous connaître un fait ou un principe, il faut d'abord que l'esprit y tourne son attention, il faut ensuite qu'il le saisisse ou le perçoive, il faut enfin qu'il le détermine ou l'analyse au moins dans quelques-unes de ses propriétés. Et comme la *loi* est l'expression de ce qui est immuable dans les phénomènes variables, les fonctions de l'entendement, en tant qu'elles sont requises d'une manière nécessaire et permanente pour toute connaissance, sont aussi des lois de la pensée, des lois *subjectives*, pour les distinguer des principes de l'être, de l'unité, de la cause qui s'appliquent aux objets.

La première fonction de la pensée est l'*attention*, qui exprime une tension ou une direction de l'esprit vers l'objet qu'il veut connaître. On l'appelle aussi *réflexion*, parce que la pensée attentive se réfléchit à l'intérieur ou devient réflexe. Point de connaissance sans attention. A ce degré de son activité, l'esprit est *en arrêt* devant l'objet et le *fixe*, avant de le saisir. L'attention est volontaire, mais n'est pas toujours consciente. Nous prêtons souvent attention sans le remarquer, en écoutant, en lisant, en approfondissant une matière ; c'est ainsi que l'enfant acquiert bien des connaissances dont il ne se rend pas compte et dont il ne s'explique pas l'origine dans la suite. Nous pouvons aussi réfléchir à cet acte de réflexion, comme nous le faisons en ce moment.

La *force* et l'*étendue* de l'attention sont très-diverses et déterminent le champ ou l'horizon de l'esprit. A l'âge où prédomine la sensibilité, l'attention est faible, facilement distraite et peu soutenue. Pour la captiver chez les enfants, il faut se mettre à leur portée et recourir à des exemples et à des images pour faire comprendre les notions abstraites. L'attention se développe avec le sens intime. Quand l'intimité se trouble, comme dans le rêve et dans la folie, l'attention se disperse en tous sens ou revient invariablement au même sujet. Les esprits les plus vastes sont ceux qui sont capables d'embrasser en même temps le plus grand nombre de notions distinctes et de rapports déterminés. On dit parfois que la pensée ne peut se diriger que sur une chose à la fois. Il est vrai que l'objet de l'intelligence a de l'*unité* et qu'on n'apprend que sous la condition de diviser l'attention ou d'étudier successivement les propriétés d'un objet; mais quand l'analyse est faite, l'objet se présente simultanément à la pensée avec tout son contenu. C'est ainsi que, dans les sciences d'observation, on procède de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre; à mesure que ces concepts nous deviennent plus familiers, ils nous apparaissent avec tous les éléments de leur extension et de leur compréhension. Dans la philosophie, on s'élève de la notion de la famille à celle du peuple et de l'humanité, de la notion de la terre à celle d'un système sidéral et de la nature entière, de la notion d'un ensemble de corps, d'esprits et d'hommes à celle de l'univers, et enfin du monde à Dieu. La conception de l'univers est une, mais complexe, et quand l'esprit s'est développé avec méthode, il perçoit en un même instant tous les genres d'êtres qui composent la réalité. Il y a des intelligences, disent les voyageurs, qui au delà du nombre trois ou cinq ne saisissent plus qu'une multiplicité

confuse, tandis qu'un mathématicien se représente aisément des nombres considérables dans la diversité de leurs parties et de leurs facteurs. Il importe, dans la pédagogie, de diriger graduellement l'attention des élèves de manière à leur faire comprendre avec clarté les objets les plus importants qui intéressent l'humanité.

L'attention est aussi *universelle* que l'entendement : elle peut se porter sur le moi ou le non-moi, sur le fini ou l'infini, sur la réalité sensible ou intelligible. Quand elle se rapporte au *fini*, considéré *comme tel*, elle est un acte d'*abstraction*, elle indique un mouvement de va-et-vient de l'esprit qui se détourne d'un objet pour se fixer sur un autre. Celui qui a reconnu, par exemple, les diverses espèces d'êtres qui meublent la terre ne peut plus penser à une plante sans la distinguer d'un minéral et d'un animal. Mais il ne faut pas oublier qu'il en est autrement à l'origine de la vie intellectuelle, quand on saisit un objet fini comme le moi, sans savoir qu'il est fini. Le fait primitif de la conscience n'offre rien d'abstrait. Il en est de même de la pensée de l'infini. C'est une grave erreur, dans la théologie et dans la plupart des doctrines philosophiques, de concevoir l'infini abstraction faite du fini. L'infini embrasse tout et n'exclut rien, pas même le fini : les êtres limités ne sont pas hors de l'Être, mais dans l'Être; le fini fait la plénitude de l'infini.

L'attention pénètre toute la théorie de la *connaissance*. C'est pour avoir méconnu cette fonction que tant de penseurs ont oublié la spontanéité de l'âme et considéré la connaissance comme une importation du dehors.

Dans la *connaissance sensible*, il faut distinguer entre l'*attention* et la *sensation*. Car, d'un côté, l'attention peut s'exercer en dehors des limites de l'expérience, sans le concours de la sensibilité, et de l'autre la sensation

même est tantôt accompagnée et tantôt privée d'attention, comme le prouvent déjà les termes de la langue. Nous recevons à chaque instant des sensations, que nous le voulions ou non, mais sans la participation de la pensée elles passent inaperçues et n'existent pas pour nous. L'attention n'est donc pas l'effet d'une sensation exclusive ou prédominante, comme l'explique Condillac, qui cherche à assimiler la sensibilité à la réflexion et à introduire subrepticement la spontanéité dans la vie intellectuelle. Une forte sensation peut provoquer l'attention, parce qu'elle ébranle le système nerveux, qui est intimement uni à l'âme, mais elle ne la constitue pas. Il existe à tout moment une sensation plus vive que les autres, mais elle n'est pas toujours perçue faute d'attention suffisante, par exemple dans la distraction ou dans la méditation ; c'est ce qui arrive surtout quand la sensation est habituelle, comme le bruit des cloches ou des voitures, l'éclat du soleil ou des champs ; ces sensations deviennent indifférentes et n'interrompent plus les occupations de l'esprit, quand elles se répètent journellement ; tandis qu'une sensation très-légère, mais insolite, attire subitement l'attention, parce qu'elle nous cause quelque saisissement et cache peut-être un danger. Les sensualistes objecteraient en vain que nos impressions s'émeussent par l'habitude ; il n'est pas permis dans les actes de l'âme de faire abstraction de l'âme. La sensation est primitivement un fait organique, indépendant de la volonté ; l'attention est toujours un fait *intellectuel* et *volontaire* ; la sensation est reçue, l'attention est *spontanée*, elle est un travail de la pensée, et son action prolongée outre mesure fatigue l'esprit : l'attention n'est pas une fonction des sens, mais de l'intelligence. Il est donc faux que l'âme soit une *table rase*, que nos connaissances se forment au dehors et s'intro-

duisent en nous par le canal des sens. Sentir n'est pas connaître, puisque la connaissance même sensible exige l'intervention de la réflexion. La connaissance, enfin, procède de l'intérieur à l'extérieur, elle est un acte de la vie intellectuelle.

La *connaissance supra-sensible*, qui a pour objet les lois, les causes, les principes, ne diffère pas, à cet égard, de la connaissance sensible. C'est au sujet de cet ordre supérieur de conceptions qu'on a soulevé, depuis Descartes, la question des *idées innées*. Il est évident que nos perceptions sensibles ont pour condition notre organisme sensoriel, relatif à la vie terrestre, et qu'en conséquence elles ne préexistent pas dans l'intelligence. Il n'est pas moins certain que nos concepts d'espèce et de genre, dans le domaine des sciences d'observation, succèdent aux perceptions individuelles et ont également un commencement dans l'âme. Toutes ces notions sensibles et abstraites sont *acquises* et pouvaient ne pas l'être ; elles ne sont donc pas inséparablement unies à l'essence de l'esprit, elles ne sont pas *innées* : on les appelle à juste titre notions *a posteriori*. Mais il s'agit de savoir s'il faut placer sur la même ligne la connaissance des choses divines, de l'unité et de l'identité, de l'infini et de l'absolu, du bien et du beau, objets qui ne paraissent pas liés, d'une manière exclusive, à la destinée présente de l'âme et qui dépassent les limites de l'expérience ou sont conçus *a priori*.

La solution de la question dépend du sens qu'on attache au mot *idée*. Si l'on entend par *idée* une *connaissance* proprement dite, et par *idée innée* une connaissance toute faite, une proposition générale qui est toujours en nous, avant même que nous ayons fait acte d'intelligence, il faut rejeter l'innéité des idées. C'est ainsi que Locke comprenait la doctrine cartésienne, et ses objections à ce point de vue

n'étaient pas sans valeur. Les enfants, les sauvages, les fous, possèdent-ils, demandait le philosophe anglais, les connaissances les plus élevées, qui sont encore un sujet de controverse entre les penseurs? L'âme conçoit-elle les principes de l'identité ou de la contradiction pendant le sommeil, et peut-il y avoir dans l'âme des pensées sans qu'elle en ait conscience? Hobbes déjà avait fait observer que ce qui est né et résidant en nous doit toujours être présent à la pensée, et Descartes s'était contenté de lui répondre que les idées sont naturellement empreintes en nos âmes, en ce sens que nous avons en nous-mêmes la faculté de les produire. La réponse ne valait rien, car, à ce prix, toutes les idées seraient innées. Le sensualisme triomphait du spiritualisme cartésien. Il faut avouer, en effet, que la connaissance est un produit de notre *activité* intellectuelle et qu'en conséquence elle n'est pas antérieure, mais postérieure à cette activité. La connaissance est un phénomène dont l'esprit est la cause : voilà le principe dont on ne doit pas se départir, mais qu'il est permis d'interpréter dans toute sa généralité. N'oublions pas que la causalité de l'esprit s'est manifestée dès la première enfance, sans que nous en ayons gardé le souvenir ; demandons-nous même si l'âme n'a pas vécu avant d'apparaître sur la terre et si elle n'a pas apporté en ce monde des connaissances supra-sensibles acquises par son activité dans une vie précédente, selon la doctrine de Platon et d'Origène : cette doctrine n'est qu'une hypothèse, il est vrai, dans la psychologie expérimentale, mais on en peut tenir compte quand il s'agit de l'innéité.

Si les idées ne sont pas indépendantes de l'activité de l'âme soit en cette vie, soit dans une vie antérieure, à titre de connaissances ou de propositions, ne sont-elles pas innées au moins, à titre de *principes*, de *lois*, de *pures données*

de la raison? En effet, tous les éléments rationnels se trouvent dans tout être raisonnable, sans qu'ils viennent de nos sens ni de notre propre causalité ; ils sont tellement imprimés dans l'âme et inséparables de son essence qu'ils constituent nos propres qualités ; oui, l'âme elle-même est organisée sur le modèle des idées divines ; les *catégories* que nous appliquons à toutes choses s'appliquent tout d'abord à nous-mêmes : l'esprit est un être qui possède l'unité, l'identité, la forme, l'existence, l'activité, la causalité, la quantité, la force. Toutes ces idées sont incontestablement innées ; elles n'ont pas leur origine dans les sens, elles ne sont pas le résultat de l'induction, elles sont en nous, que nous le voulions ou non ; les disciples de Locke seraient d'accord sur ce point avec les cartésiens. Mais les idées ainsi comprises ne sont pas des connaissances. Il faut de l'*attention* pour connaître ce qui est en nous aussi bien que pour connaître les choses extérieures. Seulement, nous employons les idées avant de les avoir remarquées et nous les connaissons aussitôt que nous y pensons, sans être obligés de les chercher au dehors. Tel est l'esprit de la doctrine de Leibnitz, qui réfute la théorie de Locke et complète celle de Descartes, en ajoutant à l'innéité la *virtualité*. Les idées sont virtuellement innées, dit-il, en ce sens que l'esprit les trouve en soi, les connaît et les approuve, sous la seule condition de l'attention. Elles sont gravées dans l'âme, comme la figure tracée par les veines du marbre préexiste au travail du sculpteur, mais attend le ciseau pour être mise à découvert. Les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison ; ils y sont nécessaires comme les muscles pour la marche, quoiqu'on n'y pense point ; l'esprit s'appuie à tous moments sur eux, mais il ne les démêle que quand il y réfléchit. C'est pourquoi, loin de paraître avec plus d'éclat dans les personnes qui

ont l'esprit le moins altéré par la coutume, comme sont les enfants, les idiots et les sauvages, ils y sont plus cachés, parce que l'attention chez ces gens fait défaut ou ne se porte que sur les choses sensibles. On peut ajouter que les principes rationnels de l'être, de l'unité, de l'identité, de la cause sont les *lois* mêmes de la pensée et se trouvent dans toutes les connaissances humaines, qu'on le sache ou qu'on l'ignore. L'enfant les applique comme nous, sans les connaître, par cela seul qu'il connaît quelque chose. Comment pourrait-il juger et raisonner sans affirmer que chaque chose est ce qu'elle est ? Comment interpréter les sensations sans les rapporter à une cause ? Comment apprendre une langue sans discerner le vrai du faux et sans réaliser dans les termes qu'on emploie les idées de substance, de propriété, de relation, d'action, de tout et de partie ?

Les idées innées sont le fonds commun de tous les esprits, par suite de leurs rapports nécessaires avec le monde supra-sensible ; elles attestent la présence de Dieu dans l'âme, elles sont la révélation permanente de la Raison universelle à la raison humaine. Mais il ne faut pas confondre l'origine ontologique des *idées* avec le développement subjectif de nos *connaissances*. L'existence des idées en nous, comme principes constitutifs de la raison, n'est soumise à aucune condition dépendante de la volonté d'autrui ou de notre propre liberté. Le développement de l'esprit, au contraire, dépend d'une foule de conditions internes et externes, placées en nous, dans la nature et dans la société. L'âme ne cesse pas d'être réceptive parce qu'elle porte un monde d'idées en elle ; ces idées mêmes ne sont pas produites par nous, mais nous sont données avec notre être. C'est donc une étrange aberration de combattre le rationalisme sous prétexte que la théorie des

idées innées exprime la *spontanéité absolue* de la raison humaine ou supprime la loi de réceptivité qui gouverne les créatures (1). Cette objection ne repose que sur la confusion qu'on fait entre l'idée et la connaissance.

La seconde fonction de la pensée est la *perception*, qu'on appelle aussi *aperception* quand elle s'applique au moi. C'est l'acte par lequel l'esprit *saisit*, atteint, conçoit l'objet sur lequel s'est fixée son attention. Il ne suffit pas que la pensée tende vers la réalité pour la connaître, il faut encore qu'elle la saisisse ou la perçoive. La perception succède de l'attention et la complète comme seconde condition de la connaissance. Ce que l'entendement ne peut atteindre reste inconnu pour nous ; mais ce que l'un ne saisit pas peut être conçu par un autre, parvenu à un degré supérieur de culture. Il ne faut pas que l'individu se donne pour la mesure de toutes choses, il faut moins encore qu'un savant déclare incompréhensible ce qu'il ne comprend pas lui-même, faute sans doute de prendre la bonne voie qui conduit à la vérité. La perception est une fonction très-variable de la pensée : les uns saisissent avec rapidité et clarté, les autres avec lenteur et confusion ; ceux-ci comprennent mieux les principes, ceux-là les faits ou les rapports ; tantôt on passe subitement au-dessus des intermédiaires qui attachent un argument à ses conséquences éloignées, tantôt on a besoin de suivre pas à pas la série des notions qui composent un raisonnement.

Les objets n'entrent pas dans la conscience malgré nous, mais par un acte spontané de l'intelligence qui les accueille. Ici encore, le sensualisme est en défaut, en confon-

(1) G. LONAY, *Dissertation philosophique sur les points capitaux de la controverse chrétienne*. 1857.

dant la *sensation* avec la *perception* : les sens ne perçoivent pas mais sont l'instrument de la perception sensible ; le *sujet* qui perçoit est l'esprit considéré comme entendement ; la sensation en est l'*objet* immédiat ou direct. La vraie théorie de la connaissance du monde extérieur se résume presque en cette proposition : la pensée perçoit les sensations. La perception des corps est indirecte ; entre l'esprit et les phénomènes de la nature se place un intermédiaire ; cet intermédiaire réside en nos sens, constitués par des nerfs : quand la rétine et le tympan sont frappés par les ondes lumineuses ou sonores, l'entendement saisit immédiatement la modification nerveuse, la sensation, et médiatement l'objet extérieur qui en est cause. La perception est donc directe ou indirecte : *directe* au sujet des sensations, des actes du moi ; *indirecte* au sujet des choses extérieures, qui, dès lors, ne peuvent être atteintes qu'à l'aide du raisonnement. La perception, en outre, est consciente ou inconsciente, selon le degré du sens intime : l'animal ne peut que percevoir, l'homme aperçoit ses propres perceptions.

La perception correspond à ce que d'autres auteurs appellent *intuition* ou *vision* ; elle est un acte spontané qui s'accomplit avec le concours de nos facultés réceptives. Percevoir un objet, c'est en avoir l'intuition, c'est le voir ou le distinguer en lui-même. En ce sens, on peut dire avec Kant que toute connaissance exige une intuition, puisque l'intuition est inséparable de la perception. Mais il ne faut pas borner l'intuition aux choses sensibles, comme le fait arbitrairement ce philosophe, sous peine de renfermer toutes nos connaissances dans les limites de l'expérience. L'âme n'est pas affectée seulement par la sensibilité, mais encore par la raison, par les deux propriétés qui nous donnent les objets transcendants de nos connaissances. Au moyen des sens et de l'imagination, nous avons une

intuition sensible des choses extérieures ; au moyen de la raison, une intuition intellectuelle des lois, des causes, des principes. L'une sert de condition à la connaissance sensible, externe ou interne ; l'autre à la connaissance supra-sensible ou métaphysique. La restriction mise à la science par Kant n'a point de fondement sérieux (1).

La troisième fonction de l'entendement est la *détermination* : elle résulte de l'union de l'attention et de la perception, appliquées successivement à toutes les faces de la réalité. Quand la pensée attentive a saisi une propriété, une partie, un rapport, elle se porte sur une autre propriété, sur une autre partie, sur un autre rapport, et les perçoit à leur tour jusqu'à ce qu'elle obtienne une connaissance suffisante de l'objet. Décomposer ainsi un objet, analyser tous les éléments qu'il renferme, au moyen de l'attention et de la perception combinées, c'est le *déterminer* ou le *discuter*. Les choses sont d'autant mieux connues qu'elles sont mieux déterminées en elles-mêmes et dans l'ensemble de leurs relations. Quand la détermination est achevée, si toutefois elle peut l'être pour nous, l'objet est épuisé et la *notion* est *complète*. Mais il est permis de douter que la détermination puisse jamais arriver à son terme : elle paraît elle-même déterminable à l'infini. Il ne semble pas que l'analyse du moi, par exemple, doive arrêter un jour toute investigation ultérieure : l'objet de chaque science, aussi loin que porte l'observation, est déterminable sans fin. C'est en quoi la science humaine diffère de la science divine : Dieu détermine tout à la fois, tandis que nous ne pouvons rien déterminer que d'une manière successive ; il faut à des intelligences bornées le temps

(1) J. BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, traduite par MANEC, liv. IV. Paris, 1852.

sans bornes, pour apprendre avec effort ce que Dieu sait en tout temps par la seule intuition de la réalité. Pour connaître parfaitement une seule chose, il faut tout connaître, car tout a des rapports avec tout, et il faut la discuter dans chacune de ses relations, soit en affirmant, soit en niant.

La détermination est toute la science. Il serait donc de la plus haute importance de posséder une *méthode* pour déterminer les objets de la philosophie de la manière la plus régulière, la plus étendue et la plus profonde. Cette méthode existe, elle consiste dans l'application des *catégories*, comme propriétés générales, communes à toutes choses. Les catégories forment ainsi une *topique* logique. Kant s'en est servi avec succès, en déterminant les points fondamentaux de la science d'après la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Les erreurs et les lacunes de son système tiennent surtout à l'imperfection de son tableau de catégories. Il n'est pas à craindre qu'en déterminant tous les objets sur le même plan, on arrive à les confondre; car chaque chose a son essence propre et, en vertu de cette qualité, les catégories, tout en restant les mêmes, doivent se diversifier à l'infini, comme les êtres auxquels on les rapporte.

L'attention, la perception et la détermination, comme fonctions de la pensée, sont des traits caractéristiques de l'*individualité*. Elles varient selon les esprits et diffèrent même entre elles de force et de valeur dans le même esprit. Elles se prêtent à une foule de combinaisons, selon que l'une ou l'autre est développée à certains degrés ou manque de culture. Les esprits les plus obtus sont ceux qui sont le moins capables d'attention, de perception et de détermination; les esprits les plus judicieux et les plus sagaces, ceux qui savent le mieux exercer ces trois fonctions. Mais entre

ces deux extrêmes, il y a des nuances à l'infini; tantôt avec une attention légère on saisit promptement et l'on détermine avec exactitude; tantôt avec une attention soutenue on comprend confusément, mais on détermine avec suite dans les idées, sinon avec justesse, ou réciproquement. Ces inégalités sont, en partie, compensées par la mémoire, plus fidèle au travail qu'à la facilité de l'intelligence.

9. Les *opérations* de l'entendement sont les divers aspects de la pensée considérée dans ses œuvres ou adaptée à la nature des choses. Elles sont au nombre de trois, d'après les différentes manières dont l'objet peut se présenter à l'esprit. L'objet est d'abord *un*, et doit être connu comme tel en lui-même, dans son essence propre: tel est le but de la première opération, qui consiste à comprendre chaque chose en elle-même ou à s'en faire une *notion*. L'objet est ensuite *multiple* et soutient une variété de rapports, internes et externes, avec ses propres qualités et avec d'autres choses: la seconde opération consiste à reconnaître ces rapports ou à juger. Il semble, au premier abord, que ces deux actes suffisent à tous les besoins de la science et que la pensée ait achevé son rôle quand elle a saisi les objets et leurs rapports. Que reste-t-il encore dans la réalité qui puisse justifier un autre acte de la pensée? Il reste à combiner les deux premières opérations, à considérer plusieurs rapports comme des notions distinctes et à les juger en établissant entre eux un rapport nouveau. De même que les objets manifestent entre eux toutes sortes de relations qui s'expriment dans un jugement, de même ces relations se confirment ou se contredisent, en tout ou en partie: comparer les rapports qui se trouvent entre d'autres rapports ou juger des jugements est l'objet du *raisonnement*, dernière opération de la pensée.

La logique ressemble aux mathématiques. Le calcul

peut servir à expliquer les opérations de la pensée et à montrer comment elles sont fondées dans la nature des choses. L'arithmétique est la science des nombres et de leurs rapports, comme la logique est la science des notions et de leurs combinaisons. Son premier objet est d'exposer la théorie des *nombres*, la numération; le second, d'exposer la théorie des *rapports*, arithmétiques ou géométriques; le troisième, d'exposer la théorie des *proportions* et des équations, qui résume toute la science du calcul. La proportion est une égalité de rapports; elle exprime donc une équation, un rapport d'identité entre deux autres rapports; une série de rapports égaux forme une progression. Ces trois parties correspondent exactement aux trois opérations de la pensée. Mais il y a cette différence entre elles que l'arithmétique, bornée au principe de la quantité, ne s'occupe que des rapports d'égalité ou d'inégalité qui existent entre les nombres, tandis que la logique doit indiquer tous les rapports possibles entre les objets ou les notions.

Les déterminations de la pensée au point de vue objectif sont donc la notion, le jugement et le raisonnement. Tandis que les fonctions changent au gré des esprits, les opérations varient selon les *choses* ou les *rapports* qui s'offrent à l'intelligence. Les trois opérations se résument dans la *connaissance*: la notion est la connaissance d'un objet considéré en lui-même; le jugement, la connaissance d'un rapport entre deux notions; le raisonnement, la connaissance d'un rapport entre des jugements. Toutes trois supposent les fonctions de l'entendement et concourent à former la *série de nos pensées*. La notion donne les éléments simples de cette série; le jugement unit ces éléments entre eux ou sert de lien entre les notions pour les conserver dans la mémoire; le raisonnement combine de nouveau ces associations partielles et les unit à un degré supérieur pour

grouper tous les actes de la vie intellectuelle en un seul tout, en un *système*. C'est par le système que l'activité de la pensée a de l'unité et que tous les détails peuvent s'accorder entre eux. Chaque science est un système de notions, et toutes les sciences réunies doivent former un système plus vaste. Tel est le fondement de l'*art de penser*. Si la vie de l'intelligence se déploie dans le temps comme une œuvre d'art, c'est grâce au raisonnement, qui ramène à l'unité tous les actes de la pensée.

La *notion* est la plus simple des opérations de l'entendement. Elle s'exprime dans le langage par le *substantif*. Elle a pour objet soit une substance ou une propriété considérée en elle-même, soit une substance considérée dans une de ses propriétés ou une propriété inhérente à une substance, soit enfin la substance d'une substance ou la propriété d'une propriété. De là les noms simples et les noms composés, si importants dans les langues à combinaisons de racines, comme le grec et l'allemand. Les noms communs sont le signe des notions communes ou générales. Le nombre de propriétés qu'une notion possède s'appelle *compréhension*; le nombre d'espèces qu'elle comprend, *extension*: une notion est d'autant plus déterminée que sa compréhension est plus grande, d'autant plus universelle que son extension est plus considérable. La compréhension d'une notion est en raison inverse de son extension. La ligne courbe, par exemple, a moins de caractères que le cercle; mais, par contre, le cercle a moins d'extension que la ligne courbe, dont il est une espèce. Deux notions qui se contiennent mutuellement au double point de vue de l'extension et de la compréhension sont *subordonnées*; telles sont les notions de mammifère et de vertébré, de triangle et de polygone, de certitude et de connaissance: la première est comprise dans l'extension de la seconde, et

la seconde dans la compréhension de la première; l'une est espèce, l'autre genre. De là les règles relatives à la subordination des notions : tout ce qui peut s'affirmer du genre doit s'affirmer de chacune de ses espèces, car le genre est contenu dans l'espèce d'après la compréhension, et ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant; tout ce qui peut se nier d'une espèce doit aussi se nier du genre, car ce qui est hors du contenant est aussi hors du contenu; mais les deux réciproques n'ont pas lieu. Déterminer la compréhension d'un objet, c'est le *définir*; déterminer son extension, c'est le *diviser*.

Le *jugement* est la perception d'un rapport entre deux notions. Ces notions sont les termes du jugement, le *sujet* et l'*attribut* ou le prédicat. Dans les jugements d'attribution, l'attribut est une propriété du sujet, mais les notions peuvent exprimer indifféremment des propriétés ou des substances. Quelques auteurs soutiennent que le sujet est le terme le plus compréhensif et l'attribut le terme le plus extensif, mais ce caractère ne convient qu'aux jugements universels affirmatifs, où le sujet fait partie d'un ensemble de choses désigné par l'attribut. Exemple : tous les poissons sont vertébrés. Dans les jugements particuliers ou négatifs, il n'existe parfois aucun parallèle de ce genre entre les deux termes. Le *rapport* n'est pas mieux déterminé que les notions; le jugement, dans sa généralité, énonce un rapport quelconque entre des notions quelconques. Il ne faut pas que le rapport soit exact et complet, comme dans une définition ou une division; il ne faut pas qu'il y ait équation ou seulement convenance entre les termes, comme on le prétend d'ordinaire; toutes les relations possibles peuvent servir au jugement. Le terme du langage qui correspond à cette opération est le *verbe* : la richesse du verbe dans une langue

accuse l'étendue de la faculté de juger. Le jugement formulé grammaticalement se nomme *proposition*.

Le *raisonnement*, enfin, est la perception d'un rapport quelconque entre des jugements quelconques. Les éléments du langage qui expriment les rapports des propositions entre elles sont les *conjonctions*. Cette phrase : « L'homme est intelligent et libre, » offre à l'esprit deux jugements, contractés pour la rapidité du discours. Autant il y a de conjonctions dans une langue, autant il y a de formes de raisonnements. Il importe donc à la détermination scientifique des opérations de la pensée de ne pas confondre le raisonnement avec le syllogisme, ou l'art de *raisonner* avec l'art de *conclure*. La conclusion n'est qu'un cas particulier du raisonnement. Cette opération est bien plus étendue qu'on ne le pense vulgairement; elle embrasse des rapports de coexistence, de division, de négation, d'opposition, aussi bien que les rapports de contenance, de raison ou de cause. Mais il est vrai que le rapport de raison ou d'inclusion est le plus important pour le développement de la connaissance. Quand il a lieu, l'un des jugements est fondé dans l'autre, comme la conséquence dans son principe, et peut en être tiré ou déduit : le raisonnement, dans ce cas, est *concluant* et devient une *démonstration* si les propositions sont vraies en elles-mêmes et sont liées entre elles selon les règles de la logique.

Le raisonnement est *immédiat* ou *médiat*, selon que la conclusion sort directement d'un seul jugement ou résulte de deux jugements combinés. Le raisonnement immédiat n'a que deux termes et a pour but de déterminer tous les rapports qui sont impliqués dans un rapport connu entre deux notions. De la vérité d'un jugement universel, on conclut, par exemple, à la fausseté du jugement contraire,

et de la fausseté d'un jugement quelconque à la vérité du jugement contradictoire. Le raisonnement médiat se compose de *trois termes*, deux extrêmes et un moyen, unis deux à deux dans trois propositions, la majeure, la mineure et la conclusion. Les deux premiers jugements sont les prémisses ; ils contiennent le terme moyen associé successivement à chacun des extrêmes ; de cette comparaison provient un rapport nouveau, qu'on indique dans la conclusion. Un raisonnement de ce genre, où le rapport de deux termes est affirmé indirectement en vertu de leur rapport commun avec un terme moyen, se nomme *syllogisme*. La conclusion ne résulte ni de la majeure ni de la mineure prises isolément, mais de leur combinaison.

La détermination approfondie des opérations de la pensée et de toute la théorie de la connaissance appartient à la logique (1).

(1) *Logique, la science de la connaissance*, 2 vol. in-8°. Bruxelles, 1865.

CHAPITRE III.

THÉORIE DU SENTIMENT.

L'homme n'est pas seulement un être intelligent, capable de connaître et organisé pour la science ; il est aussi un être affectif, capable d'émotions et fait pour la félicité. Le sentiment a été considéré précédemment comme un état permanent d'intimité de l'esprit ; il s'agit de l'étudier maintenant comme faculté, activité, force et tendance.

Le sentiment et la pensée sont des facultés parallèles et coordonnées, de même valeur et de même dignité, par lesquelles le moi se rapporte à lui-même et à l'ensemble des êtres sous des caractères distincts, mais équivalents. Il ne faut donc pas sacrifier l'une de ces forces à l'autre, mais les développer également dans l'éducation, pour qu'elles restent en équilibre dans la vie.

1. Le propre du sentiment est d'exprimer entre l'esprit et les choses un rapport d'attachement et de pénétration. En effet, le sentiment est la source de nos *émotions* : tout ce qui affecte, trouble, agite, remue, exalte ou accable l'esprit concerne le cœur. Or, dans l'émotion, l'esprit ne se distingue pas et n'analyse pas l'objet : les deux termes s'unissent ou se repoussent intégralement. Cette relation,

et de la fausseté d'un jugement quelconque à la vérité du jugement contradictoire. Le raisonnement médiat se compose de *trois termes*, deux extrêmes et un moyen, unis deux à deux dans trois propositions, la majeure, la mineure et la conclusion. Les deux premiers jugements sont les prémisses ; ils contiennent le terme moyen associé successivement à chacun des extrêmes ; de cette comparaison provient un rapport nouveau, qu'on indique dans la conclusion. Un raisonnement de ce genre, où le rapport de deux termes est affirmé indirectement en vertu de leur rapport commun avec un terme moyen, se nomme *syllogisme*. La conclusion ne résulte ni de la majeure ni de la mineure prises isolément, mais de leur combinaison.

La détermination approfondie des opérations de la pensée et de toute la théorie de la connaissance appartient à la logique (1).

(1) *Logique, la science de la connaissance*, 2 vol. in-8°. Bruxelles, 1865.

CHAPITRE III.

THÉORIE DU SENTIMENT.

L'homme n'est pas seulement un être intelligent, capable de connaître et organisé pour la science ; il est aussi un être affectif, capable d'émotions et fait pour la félicité. Le sentiment a été considéré précédemment comme un état permanent d'intimité de l'esprit ; il s'agit de l'étudier maintenant comme faculté, activité, force et tendance.

Le sentiment et la pensée sont des facultés parallèles et coordonnées, de même valeur et de même dignité, par lesquelles le moi se rapporte à lui-même et à l'ensemble des êtres sous des caractères distincts, mais équivalents. Il ne faut donc pas sacrifier l'une de ces forces à l'autre, mais les développer également dans l'éducation, pour qu'elles restent en équilibre dans la vie.

1. Le propre du sentiment est d'exprimer entre l'esprit et les choses un rapport d'attachement et de pénétration. En effet, le sentiment est la source de nos *émotions* : tout ce qui affecte, trouble, agite, remue, exalte ou accable l'esprit concerne le cœur. Or, dans l'émotion, l'esprit ne se distingue pas et n'analyse pas l'objet : les deux termes s'unissent ou se repoussent intégralement. Cette relation,

pour un être fini, peut être positive ou négative, selon que le sujet et l'objet, considérés dans leur totalité, se conviennent ou s'opposent : de là le *plaisir* et la *peine*. Ce qui est vérité et erreur pour la pensée est joie et douleur pour le sentiment. Le plaisir est au sentiment ce que la vérité est à l'intelligence ; la peine est à l'erreur comme le plaisir est à la vérité. La vérité et le plaisir indiquent des rapports positifs ; l'erreur et la peine, des rapports négatifs. Mais, d'une part, l'esprit se manifeste comme pensée et tend vers l'essence propre des choses ; de l'autre, il se manifeste comme sentiment et tend vers l'ensemble. Ces relations sont distinctes et peuvent même être contraires. Ce qui nous satisfait quand l'âme est bien équilibrée, c'est la vérité ; ce qui nous désole, c'est l'erreur ; mais comme le sentiment dépend de toute notre situation présente, bonne ou mauvaise, nous pouvons aussi nous réjouir de l'erreur et nous affliger de la vérité. En bien des circonstances, la sincérité est plus blessante que la flatterie ; cette altération dans nos rapports naturels provient de la différence qui se trouve entre la pensée et le sentiment et la caractérise.

Au point de vue *subjectif*, le sentiment est plus *impressionnable*, plus *dépendant*, plus *conservateur* que la pensée. Il nous touche ou nous intéresse, en d'autres termes, il rend les choses touchantes, intéressantes ou pathétiques. L'intérêt varie selon les sexes, les caractères, les tendances, les occupations, en un mot selon l'état actuel de l'individu. « Chaque âge a ses plaisirs, son esprit et ses mœurs. » C'est ainsi qu'un même objet, une œuvre d'art ou une scène de la nature, affecte diversement diverses personnes, d'après leur culture ou leurs dispositions, et peut même provoquer des sentiments opposés chez la même personne en des temps différents. Rien de plus mobile, de plus fugitif, de plus *individuel* que le sentiment. La pensée est

plus calme, plus indépendante des circonstances du moment et même des préjugés de l'esprit. Il faut donc se garder de consulter le sentiment sur la valeur d'une théorie, comme le font les auteurs qui professent le sentimentalisme. Tout système qui a rapport aux choses humaines est destiné à produire des impressions variables, offensantes chez les uns, flatteuses chez les autres, sans qu'on en puisse rien conclure au sujet de la vérité : le plaisir et la peine n'indiquent que l'effet de la réalité sur l'âme, et cet effet est nécessairement conforme à l'état présent du sujet. En ce sens, on peut dire que tout est *relatif* pour l'homme, que ce qui paraît louable ou sublime à l'un semble horrible ou ridicule à l'autre : cette proposition, invoquée par les sophistes et les sceptiques de tous les temps, peut s'appliquer au sentiment, mais ne prouve rien contre la science. Le cœur n'est pas un juge impartial de la vérité, tandis que l'intelligence est précisément organisée pour émettre un jugement équitable, en dehors de toute influence étrangère à la science.

Le sentiment est essentiellement *subjectif*, et la pensée essentiellement *objective*, non pas que l'un manque d'objet et l'autre de sujet, mais que le sentiment trouve sa fin dans la félicité du sujet et la pensée dans la détermination de l'objet. Le cœur est satisfait quand l'objet est en harmonie avec le moi, et l'intelligence quand le moi s'accorde avec l'objet. L'un exprime un mouvement centripète, l'autre un mouvement centrifuge.

Il ne faut pas croire cependant que tout soit caprice et *arbitraire* dans la vie du cœur. Non, nos sentiments sont *motivés*, ils dépendent de notre situation présente, qui est elle-même préparée par notre activité antérieure. C'est par notre propre causalité que nous sommes parvenus, dans le milieu où nous sommes, à créer notre état actuel

de culture ; cet état est volontaire et peut changer à notre gré ; mais aussitôt qu'il existe et aussi longtemps qu'il se maintient, il explique la nature de nos sentiments, il détermine leur élévation ou leur bassesse, leur accord ou leur antagonisme avec la raison. Le plaisir et la peine, à cet égard, sont involontaires.

Le sentiment se développe, le plus souvent, avec la pensée. Quand l'intelligence s'est arrêtée à une certaine manière de comprendre le monde, la société et le rôle de l'homme, le sentiment se met à l'unisson avec elle, et l'esprit tout entier tend alors à s'harmoniser d'une façon permanente avec l'ensemble des choses. De là nos habitudes.

L'*habitude* est une détermination de l'activité opérée par la volonté : c'est une activité qui se fixe et se régularise comme l'instinct par la fréquente répétition d'un même acte et qui acquiert ainsi la valeur d'une force et d'une tendance. On l'appelle une *seconde nature* et quelquefois un *instinct acquis*, pour marquer l'analogie entre l'instinct et l'habitude ; mais la différence subsiste entre ces deux principes d'action, dont l'un est notre œuvre et l'autre l'œuvre de l'auteur de notre nature. L'instinct est inné, aveugle, le même chez tous les êtres de même espèce, toujours conforme à la nature et approprié à la destination, tandis que l'habitude est acquise, diverse, variable, consciente ou non, bonne ou mauvaise. L'habitude joue un grand rôle dans la vie d'un être libre et doit être surveillée de près. Elle ajoute à l'instinct et le modifie dans certaines limites ; l'activité devient alors factice et conventionnelle ; mais l'instinct ne périt pas, il reprend ses droits dès qu'il cesse d'être comprimé par des habitudes contraires. « Chassez le naturel, il revient au galop. »

Il y a des habitudes physiques, intellectuelles, affectives

et morales. C'est grâce à l'habitude que nous apprenons à parler, à lire, à écrire, que nous affermissons les associations d'idées, que nous acquérons des dispositions nouvelles et des talents, que nous obtenons plus de facilité pour accomplir notre destinée. C'est par l'habitude aussi que le travail devient machinal et routinier, que nous gâtons nos aptitudes naturelles, que nous nous créons des obstacles pour l'exercice d'une profession. C'est par l'habitude, en un mot, que nous contractons des vertus et des vices. Mais, quel que soit son objet, l'habitude se forme, s'enracine et s'explique par la propriété du cœur de s'attacher aux choses, de conserver ce qui est, d'être fidèle aux antécédents et aux traditions. L'habitude est une attache ou un lien du cœur. C'est une façon pour chacun de distribuer les occupations journalières ou d'organiser la vie selon ses convenances personnelles. *Bis repetita placent*. Cette manière d'agir ne supprime par la *spontanéité* de l'esprit, car elle en est un produit, depuis le premier acte jusqu'au dernier ; mais elle réagit sur la spontanéité et tend à la soumettre à une règle invariable ou à la renfermer dans un cercle d'actions déterminé. C'est pourquoi les actes habituels deviennent inconscients à la longue et peuvent entraîner la volonté à notre insu. Cependant la conscience subsiste, un retour sur soi-même suffit pour surmonter un penchant. Les habitudes se perdent comme elles se contractent par une libre décision de la volonté (1).

Comme le sentiment nous attache aux choses et crée nos habitudes, il ne peut plus se perdre, une fois qu'il s'est fixé, sans un *déchirement* intérieur qui bouleverse tout l'ordre de la vie. Cette souffrance nous répugne. C'est pourquoi le

(1) ALBERT LEMOINE, *l'Habitude et l'Instinct*. Paris, 1875.

sentiment est un élément de *conservation*, une puissance *traditionnelle* dans la vie individuelle et, par conséquent, dans la vie sociale. Le sentiment se soumet volontiers aux usages qui règnent dans la famille, aux coutumes qui sont établies dans la société, et craint les innovations comme des perturbations ; il maintient le niveau qui existe entre les membres de la famille humaine, comme force de cohésion, et favorise même l'égalité par la diffusion de l'amour. La pensée n'a pas la même fonction d'union et d'assimilation : elle fait plutôt ressortir les différences et les contrastes entre les esprits, elle développe la personnalité, la liberté et met obstacle à l'absorption des individus dans la communauté. L'intelligence se détache aisément de son objet, s'affranchit des préjugés et des habitudes et se montre dans la vie comme force analytique et dissolvante, qui attaque les erreurs et détruit les abus, comme puissance progressive et rénovatrice, qui ouvre la voie de l'idéal.

Cette différence est sensible si l'on considère les *théories* qui ne s'adressent qu'à l'intelligence et les *doctrines* qui touchent le cœur. Les premières se modifient sans cesse, on les corrige, on les abandonne dès qu'on y découvre quelque défaut ; les secondes, au contraire, semblent défier le temps et se soutiennent encore longtemps après qu'on a signalé leurs vices. Elles s'emparent de tous les abords de l'âme et y jettent parfois des racines si profondes qu'elles ne font plus qu'un avec nous et nous deviennent plus chères que la vie. Elles continuent à végéter, au grand étonnement des esprits logiques, quand elles ont cessé depuis des siècles de nourrir l'intelligence et que la civilisation, prenant un autre cours, a peu à peu fait le vide autour d'elles. Telle est la ténacité du sentiment, pouvoir mystérieux et redoutable quand il arrête le progrès, auxiliaire précieux quand il est au service de la vérité.

Chaque esprit peut offrir un exemple de cette lutte. Il arrive fréquemment que l'intelligence entrevoit des vérités nouvelles, qui sont repoussées par le sentiment, parce qu'elles sont en opposition avec la situation actuelle de l'âme : c'est le moment de la *crise*. Si la pensée persiste et acquiert la certitude, le sentiment cède graduellement et finit par lui prêter son concours : la révolution est faite. Si, au contraire, la pensée, par paresse ou indifférence, s'arrête à la surface des choses, le sentiment ne tarde pas à reprendre le dessus. Le succès des doctrines dépend de ce renouvellement de l'homme intérieur. Ce n'est pas la raillerie qui tue les croyances ébranlées par le doute, c'est une conviction nouvelle, mieux adaptée aux destinées de l'humanité.

Au point de vue *objectif*, le sentiment diffère encore de la pensée : il ne procède pas par abstraction et décomposition, mais d'une manière *concrète* ou synthétique ; il ne s'enquiert pas des attributs de l'objet, de sa cause, de son but, mais le prend tel qu'il est, dans son essence une et entière ; il se l'assimile malgré ses défauts ou le rejette malgré ses qualités, selon que l'ensemble lui plaît ou lui répugne. C'est ainsi que le milieu où l'on vit agit sur l'âme et la modifie à son insu. Tout homme subit l'influence de tout ce qui l'entoure, sans qu'il puisse toujours se rendre compte de cette action. De là l'importance de l'*exemple* pour l'éducation première de l'esprit.

Le sentiment exprime donc entre le sujet et l'objet un *rapport d'essence entière*, où les deux termes se pénètrent et tendent à s'absorber l'un dans l'autre. C'est ce qui est vrai surtout quand le sentiment est réciproque, dans les affections bienveillantes, comme l'amitié. On voit maintenant comment la conscience et le sentiment sont des manifestations opposées du sens intime. L'un désigne

l'intimité comme un état où le moi se rapporte tout entier à lui-même, l'autre comme un état où le moi se montre clairement à lui-même tel qu'il est.

La *spontanéité* et la *réceptivité* offrent un nouveau trait de distinction entre le sentiment et la pensée. Tous deux sont spontanés et réceptifs d'une manière universelle. Nos sentiments ont leur cause en partie en nous, en partie hors de nous, dans l'objet qui nous affecte et qui nous est donné soit par les sens, soit par la raison. La réceptivité du cœur exprime, à la fois, la *dépendance* où nous sommes, comme être finis, vis-à-vis de la réalité sensible ou intelligible, et la *passivité* de l'âme, la propriété de pâtir ou de souffrir. L'action et la passion, catégories d'Aristote, se mêlent dans chaque sentiment. Car, d'une part, nous accueillons volontairement l'objet, s'il nous est sympathique, nous nous abandonnons à la joie, et, de l'autre, nous subissons une influence, nous éprouvons une modification, que nous le voulions ou non, sans toutefois perdre notre liberté. Il y a donc, dans le sentiment, réciprocité ou communauté d'action entre le sujet et l'objet. C'est de l'action et de la réaction combinées que naît l'*émotion*. Des objets différents nous émeuvent différemment : les uns nous affectent d'une manière pénible, les autres d'une manière agréable; ceux-ci donnent satisfaction à l'imagination, ceux-là à la raison. Le spectacle de la mer ou des montagnes, par exemple, laisse une tout autre impression que celui d'un lac ou d'un bosquet; l'émotion varie donc selon les objets qui agissent sur nous. Mais l'objet seul ne fait pas l'émotion : différentes personnes à des degrés inégaux de culture ou dans des situations opposées ne ressentent pas le même effet en présence d'une action ou d'une représentation scénique; l'émotion varie donc aussi selon les esprits; elle est le résultat du concours de deux causes. L'esprit y a une part

d'autant plus grande, que son développement est plus riche et sa constitution plus impressionnable ou plus délicate.

En comparant, sous ce rapport, le sentiment et la pensée, on remarque que, dans l'un *prédomine* la réceptivité, et dans l'autre la spontanéité. La pensée exprime l'union du sujet et de l'objet sous le caractère de l'indépendance réciproque ou de la distinction des deux termes; le sentiment exprime la même union sous le caractère de leur dépendance ou de leur enchaînement. L'entendement reçoit l'objet sans pâtir et fait abstraction de ses préjugés et de ses intérêts pour le comprendre tel qu'il est; dans le sentiment, au contraire, la réceptivité se développe comme passivité et l'âme est affectée tout entière; non-seulement l'objet est donné, mais il remue et trouble l'esprit. L'émotion n'est pas insurmontable et ne se trahit pas toujours à l'extérieur; mais elle n'est pas moins subie et devient souvent d'autant plus profonde, qu'elle est plus concentrée. Le sentiment montre encore une fois que l'esprit est lié à tout ce qui l'entoure, qu'il reçoit bon gré mal gré le contre-coup de tout ce qui retentit dans l'organisme universel; la pensée marque mieux notre liberté. L'un est l'image de la solidarité qui unit toutes les parties d'un même tout, l'autre, de l'individualité de chaque organe. La pensée peut s'entretenir dans l'isolement, tandis que le sentiment a besoin d'expansion et se perd s'il ne se communique.

2. La faculté de sentir se développe dans la *vie* en une *série continue* de sentiments ou d'émotions déterminées, qui sont des *états* de l'esprit. Ces états affectifs ont à la fois quelque chose de commun et de distinctif, autant que nous puissions les observer : tous ont un objet et un sujet, d'une part, car le sentiment n'est jamais vide, et, de l'autre, tous

différent entre eux, car le sentiment ne se maintient pas pendant deux instants consécutifs à la même hauteur. Nos émotions se modifient sans cesse en étendue ou en intensité; chacune a sa valeur propre et son originalité, quoique toutes ne forment qu'une même chaîne et que cette suite ne paraisse interrompue nulle part, depuis l'origine jusqu'à la fin de la vie. Nous ne remarquons pas constamment nos affections, nous ne pouvons plus même les saisir dans les situations où disparaît la pleine conscience de soi-même; mais, dans toutes les positions connues, un geste, un sourire, une larme, une contraction des sourcils attestent suffisamment l'activité affective de l'âme.

Les états du sentiment se combinent en diverses proportions avec ceux de la pensée et de la volonté. Les uns dépendent des autres. Les éléments pathétiques correspondent à l'ensemble de la culture spirituelle; ils sont élevés ou vulgaires, si l'on a conscience ou non de la dignité de la raison. Le cœur, dit un écrivain, a sa nourriture dans l'esprit, il s'épuise faute d'idées; il est rare qu'il y ait des affections constantes dans les âmes incultes. Les idées générales provoquent des sentiments généraux.

Les états affectifs sont, à la fois, volontaires et involontaires. Ils sont *involontaires* en ce sens que le sentiment se manifeste toujours et n'est jamais sans objet, qu'il se développe constamment d'après les mêmes lois, comme inclination, attachement et pénétration, et que sa qualité même d'être agréable ou pénible, dépend à la fois de l'objet et de la situation présente de l'âme. Ils sont *volontaires* en ce sens que nous dirigeons le cœur vers un objet ou vers un autre, que nous faisons naître ainsi tel ou tel ordre de sentiments, esthétiques ou sensibles, que nous commandons même à nos émotions en les refoulant ou leur donnant l'essor, et que nous sommes capables, en conséquence,

soit de les régler en harmonie avec les autres forces de l'esprit, soit de les transformer en passions. Dans ces limites, le cours de nos sentiments est *libre* comme le cours de nos pensées.

Il est vrai que la suite des affections est *continue*; mais cette continuité n'implique pas que chaque terme de la série ait sa cause dans le terme antérieur; le mouvement du cœur change de direction à notre gré, par l'acquiescement que nous accordons ou refusons à nos émotions: chaque sentiment a sa cause directe dans l'esprit. Il est vrai encore que le plaisir et la peine sont déterminés par le rapport de conformité ou d'opposition qui existe entre les objets et notre propre situation, mais cette situation même est notre œuvre et peut changer à volonté. Il est en notre pouvoir de faire succéder à l'état actuel du cœur un autre état à notre convenance, en modifiant la position de l'esprit ou en donnant un autre cours à nos pensées. Dans le sommeil et dans la rêverie, nous sommes tout ensemble la cause de nos sentiments et la cause de leurs objets: l'émotion nous gagne en présence de nos propres créations.

Mais si nos sentiments sont en partie volontaires, ils ne sont pas toujours *conscients*: il en est du sentiment comme des autres facultés de l'âme: nous pouvons suivre son activité avec attention ou la laisser se dérouler sans y prendre garde. L'esprit est d'autant plus libre qu'il surveille mieux les mouvements du cœur.

Les états passés et futurs du sentiment sont, dans certaines limites, *présents* à l'esprit. De là la *gratitude* et l'*espérance*, sentiments positifs qui se rapportent au bien accompli ou attendu, le *ressentiment* et la *crainte*, sentiments négatifs qui ont pour l'objet le mal passé ou futur. La *mémoire* du cœur est soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que la mémoire intellectuelle: les sentiments

qui ont été cultivés ensemble se reproduisent ensemble par une sorte d'association indépendante des situations de l'âme; les émotions qui s'accordent le mieux avec l'état présent de l'esprit reparaissent avec le plus de facilité. Nous nous rappelons communément nos joies dans la gaieté et nos tristesses dans l'ennui; les caractères heureux et ouverts retiennent le bien et oublient le mal, les caractères aigris oublient les services et ne conservent que les souvenirs amers. Ces lois cependant n'abolissent pas la liberté. Quand l'esprit s'est amendé, il se souvient parfois avec tristesse de ses joies passées ou avec joie de ses tristesses. *Tristitiam meam transactam lætus reminiscor, et tristis lætitiã.*

3. Le sentiment est, à la fois, *faculté, activité, force et tendance*. La faculté de sentir appartient à l'esprit, considéré comme raison permanente de toute la série de ses états affectifs. L'activité du sentiment désigne la causalité temporelle et variable de l'âme. De là la *vie* et la *destination* du cœur. L'homme doit développer dans la vie tous les ordres de sentiments, afin de se manifester sous toutes les faces de sa nature sensible et raisonnable et dans l'universalité de ses rapports. La destinée du cœur est de s'unir intimement à tous les êtres en raison de leur perfection, de s'associer à Dieu, à l'humanité et même aux créatures inférieures, et de jouir de tout le bien qui se réalise dans la vie. Il importe à l'éducation de l'âme que l'homme, à tout âge, se comporte avec bonté, avec pitié, avec humanité envers les animaux; la brutalité ou la cruauté de l'enfant envers des êtres inoffensifs annonce de mauvaises dispositions, qui, en se développant, entraveront l'épanouissement de la sympathie envers ses semblables. L'homme doit vivre en paix sur la terre avec toutes les espèces animales dont la mission peut s'accorder avec la sienne. Au lieu de maltraiter

les bêtes qui lui rendent service, il doit se les attacher par des soins intelligents et se faire leur guide et leur protecteur, comme chef de la création terrestre. La vie au sein de la nature fortifie le cœur et le corps, et dépose dans l'âme le germe des sentiments les plus délicats et les plus poétiques, selon la belle devise de la colonie agricole de Mettray : Améliorer la terre par l'homme et l'homme par la terre. « Dieu, source éternelle de tout bien, veut le bonheur de tous les êtres qu'il a créés. Nous devons vouloir, à son exemple, le bonheur de tous ceux qui nous entourent. Être bon pour les créatures, n'est-ce pas une des meilleures manières d'honorer le Créateur (1) ? » Il faut traiter les animaux comme des êtres sensibles, mais il faut traiter l'homme comme un être raisonnable. Chacun doit voir dans son semblable un membre de la famille humaine, s'associer à ses peines et à ses plaisirs, sans se laisser rebuter par sa rudesse, et lui vouer d'autant plus d'affection ou de pitié qu'il est tombé plus bas ou qu'il a plus besoin de conseils et d'assistance. Le cœur est organisé pour ressentir tout ce qui est beau, bon, juste, sincère, pour vibrer à l'unisson avec tout ce qui est divin dans le monde.

La jouissance pure, complète, inaltérable de tout le bien qui s'effectue dans la vie se nomme *félicité*. La félicité augmente à mesure que le cœur se perfectionne dans l'art de faire le bien, mais il est aisé de voir qu'elle est inévitablement traversée sur la terre par le mal et le malheur et qu'elle ne peut jamais être infinie pour un être fini. La vie du cœur, comme celle de l'intelligence, réclame un complément au delà de la tombe.

(1) L.-A. BOURGUIN, *Entretiens d'un instituteur avec ses élèves sur les animaux utiles*. Paris, 1862.

L'activité du sentiment se détermine à divers degrés comme force et comme tendance. La force et les dispositions du cœur varient selon les individus et présentent, dans leur genre, les mêmes nuances et les mêmes applications que la pensée. Les sentiments encore inconnus tendent à se manifester dès que les conditions de leur existence sont réalisées; les sentiments imparfaits doivent se parfaire, afin qu'il ne reste ni lacunes ni défauts dans la vie de l'âme.

4. Le sentiment a ses *fonctions* et ses *opérations* comme l'intelligence. Les unes et les autres concernent l'activité du cœur, mais cette activité est considérée, d'une part, en elle-même, dans son travail interne ou subjectif, et, de l'autre, dans ses œuvres ou dans ses rapports avec l'objet.

Au point de vue subjectif, l'activité du sentiment se montre à trois degrés successifs, comme inclination, comme attachement et comme pénétration. Ces *fonctions*, en tant que permanentes ou communes à toute la série des états affectifs, indiquent la *loi* du développement du cœur.

L'*inclination* est la fonction du sentiment qui correspond à l'*attention* et se combine avec elle; l'une est le premier mouvement du cœur, l'autre le premier acte de la pensée en présence d'un objet. L'inclination est la condition du développement ultérieur du sentiment; point d'attachement si l'âme, au lieu de s'abandonner, résiste à l'émotion; le sentiment, en ce cas, ne se manifeste que par la froideur ou l'indifférence. L'inclination est volontaire, mais souvent inconsciente; les affections se forment parfois en nous à notre insu et n'attirent nos regards que lorsqu'elles éclatent avec impétuosité ou qu'elles rencontrent un obstacle qui nous engage à nous replier sur nous-mêmes. L'esprit humain possède à un haut degré le pouvoir de se livrer à la joie et à la douleur ou de refuser son adhésion au penchant qui le sollicite; ce pouvoir grandit

avec le sens intime et sert de mesure à la fermeté de la volonté; les enfants ne peuvent guère se défendre de témoigner franchement la sympathie ou l'antipathie qu'on leur inspire; mais, plus tard, soit dissimulation, soit force de caractère, les émotions les plus violentes et les peines les plus cruelles peuvent être surmontées avec l'impassibilité du stoïcien ou le courage du martyr. C'est un point à considérer dans l'éducation, non pour composer aux enfants un visage menteur, mais pour leur enseigner, sans faire tort à la naïveté, l'empire de l'âme sur les impressions.

La seconde fonction du sentiment, qui correspond à la *perception* de la pensée, est l'*attachement*: c'est l'acte par lequel l'esprit s'unit intimement à l'objet de son inclination ou le *prend à cœur*. Ce qui est distinction et lumière pour l'intelligence est assimilation et chaleur pour le sentiment; la pensée dans la perception se tient à distance de l'objet pour l'analyser à loisir, le cœur s'en approche et tend à se confondre avec lui. Sans attachement, point de pénétration: le sentiment reste faible, superficiel, fugitif. L'attachement est universel comme la réflexion: l'esprit peut s'unir soit à des êtres animés, personnes, animaux ou plantes, soit à des choses imprégnées de la personnalité d'autrui et conservées à titre de souvenirs ou de reliques. Il importe de développer cette fonction dans ses rapports avec les objets qui sont dignes d'affection: il faut aimer ce qui est divin dans tous les ordres de la réalité, le bien, le juste, le vrai, le beau, à l'exclusion de leurs contraires. L'enfant qui aime le bien se détournera du mal sans qu'on l'y pousse; celui qui a appris à respecter le droit et la vérité se révoltera de lui-même contre l'injustice et fuira comme une honte le mensonge et la fausseté. Il n'est pas nécessaire d'exciter dans son âme des sentiments de haine contre le vice: il suffit de diriger son inclination et son attachement

vers le bien, pour faire tomber les sentiments contraires et appeler dans son cœur, au lieu d'une aversion passionnée, la pitié pour les auteurs comme pour les victimes du mal.

La troisième fonction du sentiment est la *pénétration*, qui correspond à la *détermination* de la pensée : c'est l'acte par lequel l'esprit s'identifie de plus en plus à l'objet auquel il s'attache. L'activité propre du cœur arrive à son terme quand le sujet et l'objet ne font plus qu'un ou vivent l'un dans l'autre. Le sentiment, alors, atteint toute sa force et toute sa plénitude ; l'émotion est vive et profonde. Mais il y a encore bien des degrés dans la manière dont l'âme est pénétrée de son objet : le sentiment religieux, les sentiments moraux et esthétiques paraissent susceptibles d'un développement sans fin, en rapport avec les principes absolus de la raison. La pénétration a pour condition la détermination : mieux un objet est déterminé, pourvu qu'il s'accorde avec la nature et les dispositions du moi, plus on le prend à cœur et mieux on s'en pénètre. C'est ainsi qu'on s'attache davantage à une doctrine à mesure qu'on l'approfondit ; ce lien même devient indestructible, si la doctrine satisfait pleinement à tous les besoins de l'esprit. Quand le sentiment n'est pas développé suffisamment en harmonie avec la pensée, il peut encore être énergique, mais il devient confus, trouble et dégénère facilement en *passion*. Si la notion de Dieu, par exemple, est mal déterminée, si l'on oublie le fond pour la forme, la religion pour le culte extérieur, ou si l'on prête à l'Être infini une volonté arbitraire et vindicative, le sentiment religieux s'égare dans le fanatisme ou se dégrade dans la superstition.

Ces trois fonctions varient selon les esprits et se diversifient à l'infini, selon la vivacité et la constance du cœur, dans la vie individuelle.

Au point de vue objectif, l'activité du sentiment se porte

soit sur un objet, soit sur un rapport ou une combinaison de rapports. Ces *opérations* n'ont pas reçu de noms distincts, mais correspondent exactement à la notion, au jugement et au raisonnement.

L'esprit développe d'abord des *sentiments simples* ou éprouve des émotions particulières en présence des objets qui l'entourent. Ces sentiments sont les termes élémentaires qui composent la série des états du cœur.

L'esprit rapporte en suite ses sentiments les uns aux autres par voie de *comparaison* ; il sent que les uns s'accordent et que d'autres se repoussent et s'excluent. « Certaines inclinations, dit Garnier, marchent par groupes et ont entre elles une sorte d'association et de parenté. Les affections du cœur se tiennent ordinairement l'une l'autre ; celui qui a été tendre fils est tendre père et ami de l'humanité ; les inclinations de l'amour-propre s'attirent, pour ainsi dire, mutuellement : l'amour du pouvoir est souvent associé à l'amour de la gloire, à la confiance en soi-même, au désir de la prééminence en tout genre. Enfin les affections de l'instinct de conservation se trouvent ordinairement de compagnie : l'amour du gain, de la bonne chère et de tous les plaisirs sensuels se rencontre, le plus souvent, dans le même homme. » Les sentiments de la vengeance et de l'hypocrisie, au contraire, sont incompatibles avec le sentiment du devoir et doivent disparaître à mesure que l'honneur parle plus haut. Le sentiment de la limitation du monde se concilie avec le sentiment de Dieu et y trouve son complément ; le sentiment de la réalité lutte contre le sentiment de l'idéal, et le sentiment de l'utile contre le sentiment de l'honnête. En un mot, les sentiments ont entre eux les mêmes *rapports* de similitude ou de contraste que les notions : développer ces rapports, afin d'appeler la lumière de la conscience

sur la vie affective, est l'objet de la seconde opération du sentiment.

L'esprit combine, enfin, ces divers rapports entre eux et doit se proposer pour but de manifester tous les ordres de sentiments dans l'accord de chacun avec tous. C'est ainsi qu'on peut éviter les *contradictions* dans la vie du cœur. Il arrive fréquemment, en effet, que quelque affection pure et désintéressée, comme le sentiment du beau, l'amitié ou la charité, se mêle à des sentiments vulgaires et désordonnés, sans exercer sur eux la moindre influence. Pour effacer cette tache, il faut exercer la troisième opération du sentiment et introduire l'*harmonie* dans l'activité affective. Aucun genre de sentiment conforme à la nature n'est condamnable en lui-même : l'estime de soi est un élément de la dignité personnelle ; le plaisir est parfaitement légitime quand il ne se présente pas en collision avec le devoir ; la sensibilité est aussi nécessaire que la raison à l'accomplissement de la vie terrestre. Il n'est pas besoin d'*étouffer* une partie de la nature humaine pour exalter l'autre : toutes deux doivent *se développer* dans leur plénitude et peuvent se réaliser sans entraves⁽¹⁾. Seulement, comme la raison est la faculté supérieure de l'esprit qui donne la loi aux autres, il faut que les sentiments inhérents à notre nature sensible demeurent, en cas de conflit, subordonnés aux sentiments rationnels. La règle du développement intégral du cœur est donc d'établir l'union entre les sentiments sensibles, d'une part, entre les sentiments rationnels, de l'autre, et de laisser entre eux les rapports fixés par la nature. De l'accord de tous les sentiments résultent l'harmonie et la beauté de la vie affective de l'âme.

(1) J. MICHELET, *Nos Âmes*. Paris, 1870.

5. La *classification* des sentiments est un des points les plus difficiles de la psychologie. Beaucoup d'auteurs s'y sont exercés depuis Descartes et Spinoza, sans arriver à un résultat bien satisfaisant. La vie du cœur est très-riche. Pour obtenir un dénombrement complet des affections, il faudrait étudier l'âme à tous les points de vue, comme activité, comme force et comme tendance, d'après la qualité et la quantité, en rapport avec le bien et le mal, dans le passé, le présent et le futur, et combiner, en outre, ces principes de division les uns avec les autres. Nous ne nous arrêterons qu'aux considérations générales.

D'après la *qualité* de l'émotion, les sentiments sont positifs ou négatifs, agréables ou désagréables, soit comme *état actuel*, soit comme *tendance* du cœur, ou comme *influence* dans la vie.

L'*état* du sentiment est positif ou négatif, selon que l'objet s'accorde ou non avec la situation présente de l'âme. Un état positif du cœur est un *plaisir* ; un état négatif, une *peine*. Le plaisir et la peine qui concernent les objets des sens se nomment communément jouissance et souffrance ; dans leurs rapports avec les objets de la raison, ils s'appellent plutôt joie et tristesse.

Le *plaisir* est le sentiment d'une chose conforme à notre nature, c'est-à-dire la jouissance d'un *bien* : c'est un sentiment expansif, qui se manifeste au physique par la dilatation du cœur ou la rapidité de la circulation du sang. La *peine* est le sentiment d'une chose contraire à notre nature, c'est-à-dire d'un *mal* : c'est un sentiment concentré qui a pour contre-coup, dans la vie organique, le resserrement du cœur. Les anciens et les modernes, les matérialistes et les panthéistes sont d'accord sur ces définitions fondamentales. Tout ce qui est contre la nature, dit Platon, est douloureux ; tout ce qui a lieu suivant la

nature est agréable. La considération du bien présent, dit Descartes, excite en nous de la joie ; celle du mal, de la tristesse. Spinoza appelle joie tout ce qui augmente la perfection de l'âme, et tristesse tout ce qui la diminue.

Le plaisir se rapporte au *bien* et la peine au *mal* : voilà la règle. C'est pourquoi l'absence d'un bien nous attriste, et l'absence d'un mal nous réjouit. Mais il importe de remarquer que nous nous trompons fréquemment au sujet du bien et du mal ; en ce cas, comme le sentiment dépend de l'intelligence, nous sentons le bien comme mal, avec peine, et le mal comme bien, avec plaisir, aussi longtemps que nous ne sommes pas détrompés par l'expérience ; quand l'erreur cesse, la joie s'évanouit dans la déception, et la peine dans la surprise. Il y a donc des *méprises* pour le cœur, comme il y a des erreurs pour l'intelligence ; les sentiments peuvent être égarés ou *pervertis*, comme les pensées. L'instruction, par exemple, est un bien, mais fait souvent l'effet d'un mal sur les esprits incultes ; une plaisanterie innocente est parfois ressentie comme une injure. Par contre, un homme corrompu se glorifie de ses vices, et un imbécile de son ignorance. Les faits les plus horribles, les massacres pour cause d'opinions politiques ou religieuses, peuvent même passer pour des exploits et être accueillis avec allégresse. Les accidents heureux et malheureux de la vie donnent lieu journellement à des appréciations erronées, où le sentiment est dupe de l'intelligence. Quand on subordonne les intérêts de l'âme à ceux du corps et qu'on oublie l'avenir pour le présent, un événement favorable au perfectionnement moral peut aisément être envisagé comme un malheur. Les hommes devraient être moins prompts à se plaindre de la fortune et recevoir ce qui leur arrive avec plus de confiance en Dieu, comme un avertissement ou une leçon. Il ne faut donc pas, avec les sensualistes,

identifier le plaisir au bien ni la peine au mal, sans tenir compte de la perversion des sentiments. Le plaisir et la peine ne sont pas la marque du bien et du mal ; mais le bien et le mal doivent devenir, grâce à la culture de l'esprit et du cœur, la mesure du plaisir et de la peine.

C'est là un point important, qui intéresse la théorie de la *répression* et permet de résoudre de la façon la plus heureuse une des questions les plus délicates du *droit pénal*. Il est juste que le coupable reçoive un châtement et qu'il expie le mal qu'il a volontairement commis. Il n'est pas permis cependant à la société de rendre le mal pour le mal. Comment concilier cette contradiction apparente entre la justice et la moralité publique ? Que la société fasse du bien au coupable, qu'elle lui donne l'éducation et le goût du travail, qu'elle l'amende, et le coupable, en raison même de sa situation, sentira ce bien comme un mal : il souffrira du bien qu'on lui fait, sa souffrance durera aussi longtemps que le désordre de son cœur et ne cessera qu'avec son amendement. Alors le mal est expié et le but de la peine est atteint. C'est ainsi que, dans le système pénitentiaire, la pénalité se distingue de la vengeance et s'harmonise avec la charité.

Dans ces divers cas, il y a erreur : et aussi longtemps qu'il ne s'agit que de nous, on peut dire que le plaisir est toujours le sentiment d'un *bien* ou d'une chose considérée comme *bonne*, et que la peine est toujours le sentiment d'une chose regardée à tort ou à raison comme mauvaise. Mais en est-il de même quand il s'agit de nos *semblables* ? Non, le bien et le mal peuvent être reconnus comme tels et cependant provoquer dans l'âme des sentiments contraires. Mais pourquoi ? parce que l'homme, ici encore, se place à un faux point de vue et trouve injuste que d'autres soient mieux partagés que lui. S'il n'y a pas erreur sur la nature

du bien et du mal, il y a erreur, au moins, sur notre valeur personnelle et sur nos rapports avec nos semblables. Aussi les sentiments dans lesquels se manifeste cette perversion du cœur, où l'on considère le bien d'autrui comme illégitime et le mal comme mérité, sont-ils appelés des *affections malveillantes* : la haine, l'envie, la jalousie, la vengeance, la médisance, la calomnie, l'ingratitude sont de ce nombre. La haine, qui est au fond de toutes ces affections, nous dispose à nous réjouir du malheur des autres et à nous attrister de leur bonheur ou même à protester contre leurs bonnes qualités. Il est facile de voir que les sentiments de ce genre cachent l'égoïsme ou l'orgueil et que le désordre du cœur correspond à l'aveuglement de l'intelligence. Les affections bienveillantes naissent, au contraire, des rapports naturels du cœur avec le bien et le mal : telles sont la gratitude, la commisération, l'amitié, la charité ou l'amour.

Mais tout n'est pas plaisir pur ou simple peine dans la vie des êtres finis. La joie et la tristesse se mêlent à divers degrés dans un même sentiment : de là des *sentiments mixtes*, à la fois *doux* et *amers*. Tel est le sentiment de notre limitation, qui se compose du plaisir attaché à la conscience de notre dignité et de la peine inhérente à la conscience de notre insuffisance ; tel est encore le sentiment de l'effort dans le travail, qui nous donne, à la fois, la mesure de notre force et de notre faiblesse. La plupart de nos sentiments sont ainsi mêlés de joie et d'ennui : nos jouissances sont bientôt des souffrances, et nos douleurs ne sont pas sans douceur. Un même objet nous agréé sous un rapport et nous répugne sous un autre.

Cet état de *fluctuation*, né de deux sentiments contraires, peut être comparé, selon Spinoza, au doute de l'intelligence. Il est pris en sérieuse considération par les *utili-*

taires, qui substituent à la règle du devoir le calcul des jouissances et se proposent d'établir la balance en faveur des plaisirs. Il est clair, d'après la valeur toute subjective du sentiment, que cette balance dans l'arithmétique morale ne peut être faite que par l'individu, puisque chacun est juge de ses plaisirs, et qu'ainsi l'utilitarisme n'est que l'égoïsme décoré d'un nom moins repoussant.

Tous nos sentiments sont donc, d'après la qualité de l'émotion, agréables, pénibles ou mêlés de plaisir et de peine. Il faut encore ajouter à ces trois genres les sentiments dont l'objet est *indéterminé* et qui, comme tels, sont au-dessus de l'opposition entre la joie et la tristesse. Tels sont le sentiment du moi et le sentiment de Dieu, considérés dans leur essence une et entière. Ces sentiments sont calmes, sereins, sans gaieté ni amertume.

Les sentiments qui précèdent concernent l'activité du cœur dans ses rapports avec les objets *présents*. Mais le sentiment s'applique aussi au *passé*, d'une manière positive, négative ou limitative, comme joie, comme tristesse ou comme joie mêlée de tristesse, soit qu'il s'agisse de nos propres actes ou des actes de nos semblables. De là le contentement et le repentir, la félicité et le remords, la gratitude et le ressentiment, en un mot toutes les déterminations de la mémoire du cœur. Le sentiment regarde encore l'*avenir* et se manifeste à l'état de *tendance*, comme pressentiment, au sujet du bien et du mal. La tendance du sentiment est positive vers le bien et négative contre le mal. La première est un mouvement *attractif*, la seconde, un mouvement *répulsif*. L'attraction qui emporte l'âme vers le bien, le parfait, le divin, constitue à divers degrés et sous plusieurs rapports l'*appétit*, le *désir*, l'*aspiration*, l'*amour*, l'*espérance*, la *sécurité*, le *courage* ; la répulsion qui nous détourne du

mal constitue les sentiments contraires, le *dégoût*, la *répugnance*, l'*aversion*, la *haine*, la *Crainte*, le *désespoir*, la *lâcheté*.

Le *désir* est la tendance positive du cœur vers le bien ou vers un objet considéré comme bon ; le bien est précisément, selon la profonde expression d'Aristote, le *désirable*, le principe des mouvements de l'âme. Ce que l'on désire est la conservation d'un bien dont on jouit, l'absence d'un mal ou l'obtention d'un bien dont on est actuellement privé ; mais il n'est pas nécessaire que cette privation soit sentie avec peine, comme agitation ou inquiétude. Le désir est en lui-même un sentiment positif ; seulement, il peut se joindre, chez un être limité, au sentiment négatif de la lacune. La raison permanente de ce mouvement vers le bien est en nous-mêmes. L'esprit a donc aussi une *faculté d'appétition* ; ce n'est pas une faculté fondamentale, mais dérivée ou consécutive ; ce n'est pas une dépendance de la volonté, mais du sentiment. Le désir agit sur la volonté et la stimule, mais la résolution peut être conforme ou contraire au désir. Du reste, la faculté d'appétition est universelle, comme le sentiment et la pensée : elle se montre dans la vie comme pouvoir inférieur, dirigé vers les choses sensibles, vers les biens agréables, et comme pouvoir supérieur, dirigé vers les choses suprasensibles, vers les biens honnêtes. L'appétition sensible se nomme particulièrement *appétit*, et l'appétition suprasensible, *désir*. Tous deux sont ordinairement conscients, mais l'appétit peut aussi se manifester comme tendance aveugle, à l'état d'instinct. L'appétit se rapporte soit aux biens corporels, qui flattent la sensibilité et qu'on rattachait dans l'école à la concupiscence, soit aux biens utiles, tels que la fortune, le pouvoir, les honneurs, qu'on rattachait au courage, à l'appétit irascible. Les deux faces de la

faculté d'appétition ne doivent pas se combattre, mais s'harmoniser dans la vie, sous la condition que l'appétit sensible reste, en toutes circonstances, subordonné au désir d'effectuer les biens supérieurs de la raison.

Quand le désir est vif et accompagné du sentiment pénible de la privation de l'objet ou surexcité par la difficulté de l'atteindre, il se manifeste comme *aspiration*, comme tendance à jouir d'un bien qui ne doit pas tarder à se réaliser ou qui est devenu un *besoin*. L'aspiration est un sentiment à la fois positif et négatif, qui, comme tel, ne peut se rencontrer que dans la vie des êtres finis. Elle s'annonce au physique par le soupir et consume l'âme et le corps si elle se prolonge. Tel est le sentiment de la liberté pour le prisonnier, lorsque le terme de la délivrance approche, ou le sentiment de la patrie pour l'exilé qui souffre de nostalgie ; tels sont aussi les désirs qui s'attachent à la possession des richesses ou des distinctions honorifiques, quand l'appétition (*auri sacra fames*) est développée jusqu'à la passion.

La *répugnance* est la tendance négative ou répulsive du cœur qui s'éloigne d'un objet connu et senti comme mal. Par rapport aux choses qui blessent ou révoltent la sensibilité, elle se manifeste comme *dégoût*. Quand elle est vive et qu'on peut s'attendre à la prochaine réalisation du mal, elle s'élève à une puissance supérieure et devient de l'*aversion* ou de l'*horreur*. L'aversion est à la répugnance ce que l'aspiration est au désir. L'aspiration et l'aversion sont des sentiments violents qui sortent tous deux des conditions d'ordre et de beauté qui conviennent à l'idéal de la nature humaine ; mais l'une nous pousse avec emportement vers le bien, tandis que l'autre nous détourne avec la même impétuosité d'un mal ou d'un danger imminent. L'horreur est doublement négative ; elle n'est pas, comme la

répugnance, une simple répulsion de l'âme, mais un mouvement inverse, une fuite, avec la conscience du mal qui nous menace. Aussi détermine-t-elle fréquemment des défaillances ou des convulsions ; elle ne peut être supportée que par l'attente d'un autre bien, qui atténue la peine. Tel est le sentiment de la mort chez le condamné, à mesure que le dernier jour approche. La description de l'enfer amène des effets analogues sur des âmes impressionnables. L'horrible, qui épouvante l'imagination et détruit toute harmonie, n'est pas incompatible avec le sublime dans l'art, surtout dans la poésie.

Le mouvement attractif et répulsif du cœur donne naissance encore à d'autres sentiments, bien dignes d'attention. Le désir et la répugnance sont des termes génériques qui se manifestent tantôt comme *amour* et *haine*, tantôt comme *espérance* et *crainte*, selon les circonstances. L'amour, en tant que distinct de l'appétit, avec lequel il se confond souvent dans la langue française, l'amour est une tendance particulière du cœur qui a pour objet des êtres doués de personnalité comme Dieu ou l'homme, avec lesquels le sentiment peut être réciproque ; la *charité*, en d'autres termes, est le désir de vivre dans l'intimité d'autrui ou de réaliser l'union intime dans la vie. La haine est le sentiment contraire, l'aversion dirigée contre une personne en qui l'on voit un ennemi. L'un est positif et se rapporte au bien ; l'autre est négatif et s'applique au mal ; mais il est impossible de les confondre avec la joie et la tristesse, comme le fait Spinoza. L'amour compatissant est la *pitié*.

L'amour et le désir ont pour objet des biens futurs ou la conservation des biens dont nous jouissons actuellement. L'*espérance* et la *crainte* se rapportent, au contraire, à un bien et à un mal futurs, plus ou moins éloignés ; le

désir, en outre, fait abstraction des difficultés que présente l'obtention du bien à venir, tandis que l'espérance suppose qu'il y a des obstacles et qu'ils pourront être surmontés : on n'espère pas tout ce qu'on désire. Il en est de même de la crainte vis-à-vis de la répugnance ; elle exige qu'il y ait quelque doute au sujet de l'accomplissement du mal : on ne redoute pas tout ce qui répugne. L'espérance est donc le désir d'un bien qu'on peut attendre avec quelque confiance ; et la crainte, la répugnance contre un mal dont la réalisation est possible. C'est pourquoi Spinoza définit l'espérance une joie mal assurée, et la crainte, une tristesse mal assurée, née de l'image d'une chose douteuse. La *honte* est la crainte du déshonneur, et la *pudeur*, la crainte de l'impureté. La *sécurité* est l'espérance, moins le doute ou l'inquiétude, l'espérance avec la certitude que le bien se réalisera ; le *désespoir* est la crainte moins l'hésitation, la crainte avec la certitude que le mal se réalisera ou s'est réalisé déjà ; en d'autres termes, la sécurité est l'absence de crainte, et le désespoir la perte de toute espérance. La sécurité est un sentiment tout positif, une condition de la félicité ; le désespoir, un sentiment tout négatif, qui abat les forces de l'âme et du corps. Quand le bien et le mal qui sont espérés ou redoutés dépendent de nous et ne peuvent être acquis ou évités que par des moyens qui, eux-mêmes, ne sont pas sans danger, le sentiment qui nous fait braver le péril pour atteindre le bien se nomme *courage*, et le sentiment contraire qui nous porte à fuir la douleur est la *lâcheté*.

Le désir, l'aspiration, l'espérance et le courage peuvent, comme le plaisir, dont ils sont les avant-coureurs, avoir pour objet des choses qui sont mauvaises en elles-mêmes, pourvu que nous les prenions pour des biens. C'est ainsi qu'on désire et qu'on espère parfois des fonctions qui,

aussitôt qu'on les possède, deviennent le tourment et le malheur de la vie. Il en est de même de la répugnance, de l'aversion, de la crainte et de la lâcheté par rapport au mal. On peut éprouver un sentiment de terreur au sujet d'un événement heureux qui, vu à distance, fait l'effet d'un désastre; le bien même, la vérité, la justice, la liberté peuvent inspirer de l'horreur à des esprits égarés ou corrompus.

La tendance du cœur est aussi quelquefois *mixte*, c'est-à-dire positive et négative tout ensemble. Le désir et la répugnance, l'espérance et la crainte peuvent se combiner entre eux comme le plaisir et la peine. C'est ainsi que l'art et la science attirent l'âme par le charme de la beauté et de la vérité, mais la rebutent souvent à cause des difficultés du travail ou de notre paresse. L'espérance et la crainte se mêlent constamment dans la vie, parce qu'elles ont toutes deux un objet incertain: il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance, dit Spinoza. En effet, qui espère doute que l'événement réponde à ses désirs, et qui est dans la crainte doit aussi se représenter la non-existence du mal qu'il redoute. Mais le désespoir ne peut se concilier avec la sécurité, ni l'aversion avec l'aspiration. Le désespoir et l'horreur sont des sentiments purement négatifs, qui, comme tels, ne se peuvent unir aux autres états de l'âme, mais les combattent et amènent la mort s'ils triomphent.

Considérés dans leurs rapports avec l'éducation et la destination de l'esprit, les sentiments positifs ou négatifs se déterminent comme fortifiants ou débilitants. C'est là un point important pour la pédagogie: il est intéressant de connaître quels sont les ressorts les plus efficaces ou quelle est l'influence de chaque sentiment sur l'activité des enfants et des hommes, dans l'école, dans la famille et dans la société.

Les sentiments *fortifiants* ou *vivifiants* se trouvent dans un rapport positif avec l'accomplissement de notre fin. Ils excitent nos forces et favorisent notre développement: tels sont les sentiments de la liberté, de la dignité, de l'immortalité, les sentiments du bien, du beau, du juste, du vrai, les sentiments de l'idéal, de l'espérance, du courage, de l'amour. Tous les sentiments qui ont pour objet les qualités morales et les biens de la raison sont vivifiants, parce qu'ils nous donnent la conscience de notre valeur. Pour être armé contre le mal et vaincre les difficultés de la vie, il faut avoir confiance en soi-même. Rien ne peut mieux affaiblir l'homme que de lui représenter sans cesse sa faiblesse et son néant. Pour agir, il faut être; le néant ne peut rien. L'idéal et l'espérance ne sont pas moins propres à soutenir l'activité de l'esprit: pour s'améliorer, il faut aspirer à la perfection et nourrir l'espoir de la réaliser progressivement. Les illusions mêmes peuvent être utiles, lorsqu'elles enflamment l'esprit.

Mais le plus grand pouvoir, c'est l'amour. Machiavel demande s'il est plus avantageux à un prince de se faire craindre ou de se faire aimer; la même question peut se poser pour l'instituteur vis-à-vis de ses élèves. Pour apprécier la valeur pédagogique d'un sentiment, une femme, une institutrice est plus habile qu'un diplomate. « Pour se frayer une route sûre à travers des écueils sans nombre, dit M^{me} Pape-Carpentier, il existe une boussole qui ne m'a jamais égarée: c'est l'affection. Il n'est pas un enfant, quelque endurci qu'il soit, qui ne se laisse prendre à l'affection qu'on lui témoigne, quand une fois on a su lui faire trouver du charme à cette affection. Il n'est pas un être aimant qui ne désire faire ce qui plaît à l'être aimé, afin de lui devenir agréable. Il n'y a donc pas un être aimé qui ne puisse transformer celui qui l'aime,

détruire en lui les mauvais penchants, y susciter de louables désirs, établir des convictions dans son cœur et vivifier son intelligence. Voilà le secret des bons instituteurs, la véritable puissance morale qui, mieux que les lois, mieux que les sciences, mieux que les spéculations de tous les siècles, pourra civiliser le monde(1). »

Les sentiments *débilissants* ou *mortifiants* sont dans un rapport négatif avec la vie et la destination de l'esprit. Ils dépriment son activité et entravent son développement : tels sont les sentiments qui accompagnent la connaissance que l'homme acquiert de son indignité, de son insuffisance, de son ignorance, de son impuissance à faire le bien, les sentiments de la crainte et de la lâcheté. L'instituteur qui n'est plus soutenu par la considération dont il jouissait, les classes de la société qui ne se sentent plus portées par l'estime publique perdent la plus grande partie de leurs moyens. La tristesse produit le même résultat. « Le chagrin aigrit le cœur et lui enlève la confiance ; il nous montre tout ce qui nous entoure hostile, menaçant. C'est de la souffrance morale qu'aux premiers jours du monde a dû naître la haine, cette maladie de l'âme la plus affreuse de toutes. » La crainte, à son tour, exclut la sécurité et l'affection. Conduire les enfants et les hommes par la crainte des châtimens ou des supplices, c'est les abrutir, les traiter comme des êtres privés de raison. « Je l'avoue, dit M^{me} Pape-Carpentier, je n'ai pu encore découvrir quel avantage moral on peut retirer de la crainte, pour désirer tant l'inspirer. »

Il y a des sentiments qui, sans être débilissants, exercent néanmoins une influence funeste sur la destinée, qui sou-

(1) *Conseils sur la direction des salles d'asile*. Paris, 1842.

tiennent l'activité, mais ne favorisent pas la vie morale. Telles sont les affections malveillantes, la haine, le mépris, la jalousie, la vengeance. Le stimulant de ces passions s'explique par la perversion du cœur. Les mobiles intéressés, sans force sur les âmes supérieures, ont un grand empire sur les esprits incultes ou sur les gens habiles et les poussent souvent avec violence à donner satisfaction aux intérêts de la nature sensible. Des sentiments égoïstes peuvent donc exciter, mais non moraliser. Parfois même, ils s'unissent à une émotion débilissante et la modifient. La vengeance, par exemple, jointe au désespoir communique à l'activité une impulsion fébrile qui simule le courage.

L'influence des affections sur la vie peut être aussi positive et négative, heureuse et malheureuse à la fois. De là des sentiments *mixtes*, dans lesquels l'homme a conscience tout ensemble de sa dignité et de son indignité, de sa force et de sa faiblesse. Tel est le sentiment de notre activité antérieure, qui embrasse des actions bonnes et mauvaises, dont les unes nous réjouissent et nous relèvent à nos propres yeux, tandis que les autres nous humilient et nous attristent. Tel est aussi, dans l'ordre esthétique, le sentiment du sublime, qui d'abord écrase l'imagination et nous frappe de stupeur, mais qui ensuite captive la raison et provoque l'admiration.

6. D'après la *quantité* ou l'étendue, les sentiments sont universels ou particuliers.

Les sentiments *universels* sont ceux qui affectent et remuent le cœur tout entier, d'une manière positive ou négative, soit qu'ils l'inondent de félicité ou le soulèvent de fureur. Dans les deux cas, le cœur est plein de son objet, le sentiment déborde, les larmes jaillissent, l'émotion est complète. Tel est le sentiment du beau moral dans l'atten-

drissement ou le sentiment religieux dans l'extase ; telle est aussi, en sens contraire, l'indignation que provoque la vue du mal moral : *facit indignatio versus*.

Les sentiments *particuliers* sont ceux qui n'affectent le cœur qu'en partie et nous laissent, en conséquence, plus d'empire sur nous-mêmes : tels sont les sentiments de la science, de l'art, de la nature et de la société. Cependant une affection de ce genre peut, en certaines circonstances, envahir tout le cœur et nous transporter au comble de la joie ou de la tristesse. Il faut se tenir en garde contre les sentiments à ce point de vue ; car la *passion* provient précisément d'un sentiment particulier, transformé de notre plein gré en sentiment universel.

Les sentiments peuvent encore être universels ou particuliers sous un autre rapport, selon que l'*objet* est considéré sous toutes ses faces ou seulement dans quelques-unes de ses propriétés. Telle est la différence que l'on peut faire entre les diverses manifestations de la charité : l'*amitié* exprime une union fondée sur la conformité des caractères, tandis que l'*amour* repose sur la communauté de la vie entière.

7. D'après la *force*, les sentiments sont susceptibles d'une multitude de modifications qui s'expriment mieux dans la *musique* que dans nos langues. C'est qu'en effet la musique est plutôt le langage du cœur, et la parole le langage de l'intelligence. La pensée a plus de clarté que de chaleur et demande une langue analytique qui traduise exactement toutes ses nuances et les fixe dans le temps comme un objet permanent d'études ; le sentiment, au contraire, a plus de chaleur que de clarté et réclame une langue plus vague et plus intime, qui corresponde, par la succession des sons, au développement des affections dans la vie.

La force du sentiment peut être considérée soit en elle-

même, dans son *intensité*, soit dans son *mouvement*, dans son *expansion* ou dans sa *culture*. Les sentiments, à ces divers points de vue, sont énergiques ou mous, vifs ou lents, violents ou calmes, durs ou tendres. Mais la force des émotions se manifeste de deux façons distinctes : les sentiments sont *toujours* puissants ou toujours faibles, ils restent dans le même ton, parce qu'ils dépendent du caractère et du tempérament, ou bien ils se modifient, ils *changent* de vivacité, en s'élevant ou en s'abaissant. La croissance et la décroissance sont encore susceptibles de plusieurs modes de variations : le changement se produit tantôt d'une manière *subite* ou instantanée, tantôt d'une manière régulière ou *continue* et, dans ce dernier cas, les sentiments passent soit avec *lenteur*, soit avec *rapidité* par tous les degrés de l'expression, depuis l'instant où ils naissent et sont encore inaperçus jusqu'au moment où ils éclatent dans le ravissement ou périssent dans la défaillance. Les nuances du sentiment, sous ce rapport, sont aussi nombreuses que les combinaisons des sons et présentent des contrastes infiniment variés dans l'activité individuelle. La force et la tonalité des sentiments sont un des principaux éléments de la richesse et de l'originalité de la vie du cœur.

La *vivacité* des émotions dépend de l'action des objets et de la réaction de l'esprit. Dans le monde moral, la réaction est loin d'être toujours égale à l'action : elle est tantôt plus forte, comme dans la vengeance ou la colère, tantôt moindre, comme dans la clémence ou le pardon des injures ; elle est déterminée surtout par l'impressionnabilité du sujet. A la même parole, au même geste, à la même action, les uns répondront par le silence ou par la raillerie, les autres, par des pleurs, par des imprécations ou par des voies de fait. La *durée* du sentiment est ordinairement

en raison inverse de sa vivacité, surtout dans la joie et dans la douleur, à cause de la limitation de l'esprit humain. L'habitude émousse la sensibilité et provoque l'indifférence : une jouissance trop prolongée amène la *satiété*, c'est-à-dire l'ennui, puis le dégoût ; une souffrance trop cuisante se termine par une catastrophe, à moins qu'elle ne se calme. Cette saturation du cœur n'a point sa cause dans les circonstances accidentelles de la vie terrestre et, en conséquence, il en faut tenir compte dans la représentation qu'on se fait de la vie future.

8. D'après leur *objet*, les sentiments sont *personnels* ou *désintéressés* : les premiers se rapportent au moi, les autres au non-moi, à l'ensemble des êtres, à l'ordre général du monde.

Le *sentiment de soi* est la base subjective de tous les autres, puisque, dans tout ce qui l'affecte d'une manière agréable ou pénible, le moi se sent lui-même. Il est, dans l'ordre de nos affections, ce que la pensée *moi* est dans l'ordre de nos pensées. Il ne faut donc pas le dédaigner ni le rejeter. Il est bon et légitime, mais il doit être développé en harmonie avec les sentiments transcendants. Malebranche, qui veut qu'on estime toutes choses à proportion de leur perfection, reconnaît que l'estime de soi n'est nullement incompatible avec l'amour de l'ordre. Chacun doit se juger soi-même avec la même impartialité qu'il juge les autres. Le sentiment de soi ne devient égoïste que quand il est cultivé contrairement à l'ordre, au préjudice des rapports de coordination et de subordination que l'homme soutient avec ses semblables et avec les êtres supérieurs. L'*égoïsme* ne consiste pas à s'estimer soi-même, mais à s'estimer au delà de sa valeur, à se faire le but et le centre du monde, en un mot à sacrifier l'intérêt des autres à sa propre satisfaction. Le sentiment de soi, mani-

festé sous cette forme ou développé avec excès, dégénère en *amour-propre*, c'est-à-dire en *orgueil* ou besoin de domination, en *vanité* ou besoin d'approbation, en *présomption*, *arrogance*, *fierté* ou *fatuité*, confiance exagérée en ses forces, en ses titres, en ses avantages, en son intelligence ; l'amour-propre devient ainsi la source de tous les sentiments intéressés et le point de départ des passions.

Un sentiment *intéressé* n'est pas un sentiment accompagné d'intérêt, car le cœur prend intérêt à tout ce qui l'affecte d'une manière agréable ou pénible ; mais un sentiment personnel, égoïste, dont l'objet n'est estimé que par rapport à nous, pour l'intérêt qu'il nous inspire. Au point de vue de l'émotion, tous les sentiments sont intéressés ; mais il ne faut pas confondre *cet intérêt dramatique* avec l'*intérêt moral*, mobile de la volonté. L'un est souvent en raison inverse de l'autre, car les actions les plus désintéressées sont toujours les plus dignes d'intérêt pour la conscience. Les sentiments intéressés, dans le sens propre du mot, sont ceux dans lesquels prédomine l'amour de soi, où le bien de l'objet est subordonné au bien du sujet, contrairement à l'ordre général des choses. Les affections malveillantes sont dans ce cas ; les affections bienveillantes, au contraire, sont pures de tout intérêt personnel, parce qu'elles nous font trouver notre propre satisfaction dans la félicité d'autrui. Les premières touchent le cœur d'une manière divergente, les secondes, d'une manière convergente ; les unes font éclater l'antagonisme entre l'intérêt du sujet et l'intérêt de l'objet, les autres remuent l'âme en harmonie avec le bien.

9. D'après leur *source* ou leur origine, les sentiments sont, enfin, sensibles ou non sensibles, comme nos connaissances.

Les *sentiments sensibles* se rapportent à un objet déter-

miné donné par l'observation interne ou externe. Telles sont toutes les affections de plaisir et de peine, d'espérance et de crainte, que nous éprouvons en présence des objets du monde extérieur et des créations de la fantaisie, qui n'ont qu'une existence subjective. Les sentiments sensibles sont les premiers qui se développent en nous avec quelque énergie, et les seuls que puisse reconnaître le sensualisme. Ils sont les plus restreints, les plus relatifs, les plus individuels et dégèrent en égoïsme s'ils résistent à la raison quand on acquiert la connaissance de soi-même.

Les *sentiments non sensibles* s'appliquent soit à un rapport entre des objets déterminés, comme le sentiment des contrastes, des analogies, de la symétrie, de la proportion, soit à un objet absolu, comme les *sentiments rationnels*. Ceux-ci sont les plus importants, les plus élevés et les derniers qui apparaissent dans le développement de l'esprit. Ils appartiennent à l'homme seul parmi les êtres finis. Ils sont relatifs au bien, au vrai, au juste, au beau, à Dieu, et se divisent, par conséquent, en *sentiments moraux, intellectuels, juridiques, esthétiques et religieux*. Tous sont désintéressés, immédiats, absolus, parce qu'ils transportent l'esprit et le cœur dans la sphère pure de la raison, au-dessus des intérêts de la nature sensible, et que leur objet est impersonnel ou se partage entre tous sans s'épuiser; notre amour de la science, de l'art ou de la vertu ne diminue pas, mais augmente par la sympathie, à mesure que nos semblables éprouvent les mêmes émotions. Ces saintes affections ne se peuvent corrompre qu'en se combinant avec un sentiment égoïste, dans un état inférieur de culture. Le bien, le beau, le vrai, le juste sont sentis immédiatement en eux-mêmes, sans intermédiaire, s'imposent à la conscience absolument d'eux-mêmes, sans condition, et demandent à être réalisés pour eux-mêmes

sans aucune considération de satisfaction personnelle ou d'utilité.

Les *sentiments moraux* sont très-nombreux : ils comprennent le contentement et le remords, l'estime et le mépris, la gratitude et la vengeance, le sentiment de la responsabilité, de l'honneur, du devoir, en un mot toutes les émotions que nous éprouvons à l'aspect du bien et du mal accomplis par nous ou par autrui, dans l'ensemble de nos relations. Ils ne sont pas le *principe* de la *vie morale*, comme le pensait Adam Smith, mais ils sont la *mesure* de la *moralité*. Les principes de toute activité résident dans la raison même et sont immuables ; les sentiments, au contraire, sont variables et perfectibles, alors même qu'ils ont pour objet quelque chose d'absolu ; car ils accusent seulement le degré d'intérêt que nous prenons aux choses, selon la culture de notre conscience. Ce ne sont pas nos sentiments qui doivent nous guider dans la vie ; il faut, au contraire, que nous commencions par régler nos sentiments sur la loi naturelle. La sympathie ou l'antipathie ne décide pas si une chose est bonne ou mauvaise, mais la nature des choses doit déterminer notre approbation ou notre blâme. Il est vrai seulement que les sentiments moraux, non pervertis, sont parfaitement distincts de toute inclination égoïste vers le plaisir ou l'intérêt personnel. Le sentiment du bien est souvent opposé au sentiment de l'utile : une chose n'est pas bonne parce qu'elle est agréable, elle est agréable parce qu'elle est bonne. Le devoir ne souffre pas d'accommodement ; la vertu n'existe que par l'abnégation, et tout homme est capable de désintéressement en certaines circonstances. Les actions qu'on admire le plus en tout temps et en tous lieux sont les actions héroïques.

Les *sentiments intellectuels* concernent la vérité et l'erreur, la certitude et le doute, les faits et les principes, la

réalité et l'idéal, en un mot la science considérée dans toutes ses applications. Rien n'égale la joie de la difficulté vaincue, qui éclate déjà dans les occupations de l'enfant, et la sainte allégresse de la découverte, qui illumine le front des hommes de génie. Le sentiment de la *vérité* fait partie de la félicité une et entière. L'amour de la science n'est pas moins pur ni moins absolu que l'amour de la vertu. L'enfant a naturellement honte du mensonge. La vérité est indépendante de nos caprices et de nos conventions sociales; elle doit être reconnue en elle-même, attestée et recherchée pour elle-même, sans aucun motif d'utilité, à quelques conséquences qu'elle nous conduise; tel est le haut enseignement que Socrate a laissé à ses disciples et qu'il a scellé par sa mort. Aussitôt que la vérité a pris racine dans la conscience, elle détermine une conviction qui résiste à tous les obstacles suscités par les puissances du monde. La science est plus forte que la violence et la détruira. Les préjugés peuvent être ménagés, par respect pour les sentiments d'autrui, mais non légitimés; il faut répandre la vérité avec prudence, dans l'intérêt même de la vérité, mais on ne peut consentir à la cacher ni à l'humilier devant l'erreur.

Les *sentiments juridiques* regardent les droits de l'homme, l'égalité, la liberté, l'association, la propriété, la famille, la commune, l'Etat, les obligations et les relations sociales. Le *droit* est le nécessaire qui doit être accordé à chacun pour l'accomplissement de sa destinée, comme l'éducation à l'enfant et la liberté au citoyen. La *justice* est la qualité morale de celui qui réalise le droit en conscience; elle est au droit comme la bonté est au bien. L'homme a le sentiment naturel du droit, il jouit de son triomphe et souffre de sa violation dès les premières années de la vie, avant qu'il puisse se rendre compte des principes

de la société. L'enfant ne confond pas la force avec la justice et, plus tard, il distingue aussi entre le droit et la *loi*. La force est le droit des brutes, le droit est la force des hommes. Ce n'est pas devant le for intérieur que « la force prime le droit » ou que « la force fait loi », selon la vieille maxime : *might makes right*. La force qui opprime la justice révolte la conscience et provoque la résistance; la loi qui méconnaît le droit appelle une réforme. Le droit ne dépend pas plus de notre volonté individuelle ou collective que la vérité ou le bien; il est absolu et doit être respecté d'une manière absolue; le sentiment du droit est pur, saint, désintéressé. Telle est aussi l'opinion qui éclate dans la littérature des anciens et dans les dialogues de Platon.

Les *sentiments esthétiques* ont pour objet le beau, le sublime et leurs contraires, dans le domaine des arts, de la nature ou de la vie. Le *beau*, c'est l'harmonie, c'est l'essence pleinement déployée dans son unité et dans la variété de ses éléments, c'est le divin dans le fini. Le beau s'applique à tout ce qui est ordonné avec convenance dans le juste rapport des moyens à la fin et des parties au tout, en un mot à tout ce qui est organisé. Quand il apparaît dégagé des imperfections et des accidents inhérents au conflit des êtres finis, comme beauté pure, sereine, inaltérable, dans les conditions de l'existence éternelle, il se manifeste comme beau idéal et s'oppose au beau réel, soumis aux vicissitudes et aux dissonances de la vie. L'un et l'autre exigent l'ordre par le concours des contrastes et par la subordination des détails à l'ensemble; lorsque les parties sont parfaitement équilibrées, développées dans la proportion la plus favorable à l'activité de toutes, de manière que chaque organe jouit de la liberté de ses mouvements, il en résulte la *grâce* ou l'élégance, dont le contraire est la difformité, la

charge, la caricature. Le beau, l'idéal et le gracieux supposent l'accord parfait entre le fond et la forme, entre l'idée et son exhibition, en d'autres termes entre l'élément intelligible fourni par la raison et l'élément sensible donné par l'imagination; quand cette condition fait défaut, quand l'idée dépasse la forme ou que l'œuvre, nécessairement limitée, devient impuissante à reproduire la plénitude et l'élévation de la pensée, l'objet change de valeur esthétique et s'appelle *sublime*, à moins qu'il ne tombe dans le ridicule. Tel est le *fiat lux* de la Genèse, le *vir fortis* d'Horace, le « qu'il mourût! » de Corneille. Le sublime n'est donc pas le suprême degré de la beauté; car il s'exprime par le désordre aussi bien que par l'harmonie, il consiste essentiellement, non dans le rapport exact de tout avec tout, mais dans la prédominance de l'idée, qui tend vers l'infini, sur l'élément sensible de la représentation. Les monuments de l'Orient sont, en général, sublimes; les œuvres des artistes grecs ont la beauté idéale; les produits du génie moderne, quand ils ne sont pas un reflet de l'antiquité classique, expriment tantôt le sublime, tantôt le beau réel. L'architecture, la musique et la poésie conviennent à tous les genres de représentations esthétiques; les autres arts, mieux définis et plus ou moins bornés au type humain, modèle d'organisation et d'harmonie, n'aspirent, en général, qu'à la beauté idéale ou réelle.

L'influence du beau et du sublime sur l'esprit s'explique par leur nature même. Le beau, qui est harmonieux, appelle l'harmonie dans l'âme et provoque l'épanouissement de toutes nos énergies; il flatte à la fois le sentiment et l'intelligence, l'imagination et la raison, il est proprement l'objet du *goût*. Le sublime, au contraire, qui brave la régularité, la proportion et la symétrie, suscite le désordre dans l'âme, trouble le sentiment, accable l'imagi-

nation, surprend et déroute le goût et ne satisfait que la raison pure; il soulève en nous des émotions contraires, fait succéder l'admiration à la stupeur, nous inspire le sentiment de notre grandeur et de notre dignité, après nous avoir humiliés par le contraste de notre petitesse et de notre impuissance en présence de l'infini.

Les sentiments esthétiques sont purs et *désintéressés*, parce que la possession de l'objet n'ajoute rien à l'émotion qu'il fait naître. L'utilité, qui domine dans l'industrie, est exclue du domaine des arts libéraux. Est-ce à dire que l'art ne rend aucun service à la civilisation? Tant s'en faut; mais les avantages qu'il procure sont purement moraux: il élève et purifie l'âme, précisément en la soustrayant à toute considération égoïste. L'art est un enseignement aussi; mais, sous ce rapport, il ne doit pas lutter avec la science; il n'a point pour mission de proclamer la vérité sur les hommes et les institutions, mais de faire régner la paix et l'harmonie dans l'esprit et d'inspirer l'enthousiasme pour tout ce qui est beau. L'art est l'école du cœur, comme la science est l'école de l'intelligence. C'est ce qu'on oublie parfois en critiquant la formule de *l'art pour l'art*. Le beau est absolu, comme le vrai, le bien et le juste; il doit donc aussi être aimé et réalisé pour lui-même, absolument, sans calcul. Il ne se mesure pas à nos sentiments individuels et n'en dépend pas, mais les commande et les développe. Une chose n'est pas belle parce qu'elle charme, mais elle charme parce qu'elle est belle. Aucun intérêt égoïste n'est en jeu lorsque nous contemplons le beau.

Mais le plus important de tous les sentiments rationnels est le sentiment de *Dieu*. Les sentiments intellectuels, moraux, juridiques, esthétiques ont encore un objet déterminé; le *sentiment religieux*, au contraire, a pour objet

l'Être un, infini, absolu, qui est lui-même le vrai, le bien, le juste et le beau sans restriction ni condition. C'est pourquoi le sentiment religieux, compris dans sa pureté et dans sa plénitude, est le *complément* de tous les autres et le seul qui n'ait pas besoin d'être complété. Le cœur comme la pensée aspire à l'infini et ne trouve son entière satisfaction qu'en Dieu. Les sentiments sensibles occupent et amusent l'esprit; mais les plaisirs s'épuisent et ne laissent après eux que le vide ou la satiété; les affections de la famille et de la société sont plus constantes et plus profondes, mais sont exposées à toutes les vicissitudes des choses humaines; l'amour du beau et du bon est inaltérable dans son objet, mais il se perd dans l'abstraction s'il ne s'appuie pas sur l'union intime avec l'Être qui est souverainement bon et juste; en un mot, tous les sentiments particuliers, qui ont rapport aux diverses faces de la réalité, sont enveloppés dans la limitation du monde et présentent toujours quelque côté négatif, une lacune ou un défaut. Le sentiment religieux est le seul qui se suffise entièrement à lui-même, qui soit indépendant des accidents heureux ou malheureux de la vie et des imperfections des créatures, parce qu'il se rapporte à l'Être parfait, fidèle dans son amour et dans sa miséricorde.

Le sentiment religieux est dans la vie du cœur ce que la pensée de Dieu est dans la vie de l'intelligence. Dieu est pour la pensée le *principe* de la science, comme le moi en est le *point de départ*. L'esprit débute par la connaissance de soi-même et s'élève ensuite jusqu'à l'Être qui contient tout dans l'unité de l'essence. La pensée de Dieu est l'intuition complète qui achève et soutient toutes les autres; la raison n'est pas satisfaite aussi longtemps qu'elle s'arrête aux choses limitées, négatives, imparfaites; elle ne trouve son apaisement et son repos que dans l'Être qui est la dernière

raison de tout ce qui est déterminé. Le cœur a les mêmes besoins que l'intelligence et remonte également du fini à l'infini et de la créature au Créateur. C'est ainsi que le sentiment religieux est la base *objective*, le principe de toutes les affections particulières, comme le sentiment de soi en est la base *subjective*.

On comprend, dès lors, les *rappports* qui existent entre le sentiment religieux et les autres émotions. La théologie a mal saisi ces rapports, parce qu'elle a mal déterminé la notion de Dieu. Si Dieu est un pur *esprit*, opposé à la nature, vivant à l'écart du monde, tous les sentiments particuliers devront aussi se développer en *opposition* avec le sentiment religieux, et l'amour de Dieu sera considéré comme une affection jalouse qui exclut tout autre amour: de là l'ascétisme et le monachisme. Il en était de même, chez les anciens, du sentiment de la patrie, qui demandait le sacrifice des vertus domestiques et des devoirs envers l'humanité. L'Église, sous ce rapport, n'a fait que se substituer à l'État. La réaction était utile pour combattre le matérialisme et affranchir l'homme du joug de la puissance publique, en le rattachant directement à Dieu; mais l'esprit d'exclusion qui la caractérisait devait disparaître dans les temps modernes. De même que le patriotisme se concilie avec la philanthropie, le sentiment de Dieu doit s'harmoniser avec toutes les affections de l'homme et se répandre sur elles pour les *purifier* et les *élever*. Puisque tout vit et se meut en Dieu, il convient que rien ne soit senti comme étranger au divin. Il ne faut pas étouffer, mais cultiver le sentiment de la dignité personnelle, il ne faut pas désertier, mais animer le foyer domestique, il ne faut pas mépriser, mais respecter la matière, il ne faut pas s'isoler de la société, se retirer du monde, pour « vivre en religion », car Dieu est l'Être parfait,

idéal de la raison, principe de la science, loi de la vie, providence de toutes les créatures. Le sentiment religieux ne repousse aucun amour et n'impose d'autre sacrifice au cœur que d'aimer tout ce qui est bon, tout ce qui est beau, tout ce qui est juste, et de le rapporter à Dieu, comme à sa source. L'amour de l'humanité est, sans contredit, la plus belle offrande qu'on puisse faire à la bonté divine. La *piété*, ainsi comprise, enlève aux affections particulières ce qu'elles ont de trop étroit et les rend dignes de soutenir le regard de Dieu; le sentiment religieux reprend sa légitime influence sur l'esprit, il devient un sentiment universel, affectueux, expansif, qui s'étend, comme la charité, à la création entière, au lieu d'être, comme aujourd'hui chez beaucoup d'âmes pieuses, un sentiment intolérant, qui tend plutôt à fermer qu'à ouvrir le cœur aux inspirations généreuses.

A quelque système philosophique que l'on s'arrête, il faut reconnaître, avec les théologiens de tous les temps, que le sentiment religieux s'adresse non à une vague substance, mais à un être doué de la conscience et du sentiment de soi. Si l'on fait abstraction de la *personnalité*, l'amour de Dieu est sans objet. La personnalité humaine, dans la religion, s'unit intimement à la personnalité divine. C'est pourquoi le sentiment religieux s'est souvent manifesté dans l'histoire comme une affection personnelle et passionnée. Chaque secte revendique la possession exclusive de Dieu et appelle impies ceux qui refusent de se soumettre à ses prétentions. Mais l'amour de l'homme pour Dieu doit être pur et *désintéressé*, comme le soutenait Fénelon. Aimer Dieu pour le bien qu'il peut nous faire, dans l'espoir d'en obtenir une éternelle récompense, c'est s'aimer soi-même, c'est prendre Dieu pour l'instrument de notre félicité personnelle.

Si l'amour désintéressé, combattu par Bossuet, a été condamné par Innocent XII, c'est que les erreurs répandues sur la volonté divine ne laissaient pas au cœur la liberté de ses affections. Quand on attribue à Dieu une volonté arbitraire qui fixe éternellement le sort des créatures, sans avoir égard à leur mérite, on fait de la Providence un objet de crainte plutôt que d'amour: le désintéressement ne se concilie pas avec la terreur. Bossuet avait pour lui la logique des passions: en présence du dilemme de la damnation ou du salut, l'esprit le plus ferme se trouble, et la pensée de l'enfer refoule les élans de la tendresse. Mais Fénelon avait pour lui les plus nobles aspirations de l'âme. La métaphysique confirmera ses maximes, car la raison exclut la passion des conseils de Dieu et se trouve d'accord avec la voix du cœur. Dieu a la personnalité sans la limitation, la science sans la lacune, l'amour sans la défaillance, la volonté sans le caprice. La volonté divine est nécessairement conforme au bien, au vrai, au juste. Dieu veut le bien de tous les êtres, et sa volonté sera faite en temps et lieu, sans faire tort à sa justice. Dieu est le bien et le salut de tous, comme fin de la raison. La crainte de Dieu doit donc faire place à la confiance, qui fortifie l'âme dans les épreuves, et l'amour de Dieu peut se dégager de tout calcul intéressé.

La *culture des sentiments* est, en général, proportionnée à la culture de l'*intelligence*: c'est ce qui est vrai surtout des sentiments rationnels. Il faut que leur objet soit connu pour qu'ils se réalisent dans la vie, et ils acquièrent une importance d'autant plus grande, que leur objet est mieux déterminé par la pensée. Il n'est plus permis, dès-lors, de demander si l'homme possède la notion de Dieu ni s'il a des connaissances en dehors des limites de l'observation. Le sentiment religieux et les autres sentiments rationnels,

qui se constatent dans tous les temps, chez tous les hommes, décident la question. Mais la connaissance se manifeste à deux degrés : comme *opinion* et comme *savoir* ou *conviction*. Une vague opinion qui résulte d'un travail imparfait de l'entendement suffit pour éveiller le sentiment ; le sentiment alors est égaré et passionné : tel est le sentiment de l'humanité et des institutions sociales à notre époque. Il n'y a pas de doute que les mouvements de transformation qui se sont opérés dans les sociétés modernes depuis le siècle dernier ne soient en rapport avec les opinions qui se sont propagées sur l'inégalité des conditions humaines, sur la liberté et les droits de l'homme. Les mouvements ont été brusques et incohérents, parce que l'humanité n'apparaissait que confusément à la conscience ; mais ils deviendront plus paisibles et plus réguliers, à mesure que les peuples se rendront mieux compte de l'idéal de la société. Le sentiment ne devient éclairé que par la détermination de son objet. De là l'importance de la science et de la philosophie pour la culture des sentiments sociaux. « La hauteur des sentiments, dit le poète, est en raison directe de la profondeur de l'intelligence. Le cœur et l'esprit sont les deux plateaux d'une balance : plongez l'esprit dans l'étude, vous élevez le cœur dans les cieux. »

10. Les sentiments dont l'objet est mal déterminé deviennent passionnés. La *passion* désigne souvent, dans la littérature et même dans la philosophie, toutes les émotions qui ont quelque vivacité ou qui expriment un état de souffrance de l'âme. C'est en ce sens qu'en parlent Descartes, Spinoza et d'autres. La langue, cependant, met une différence entre la passion et le sentiment. La passion se prend pour un défaut qu'il faut combattre dans l'intérêt de la moralité et de la justice et qui, comme tel, ne con-

vient qu'aux affections égoïstes ou malveillantes, développées comme sentiments universels. Nous lui laisserons cette acception restreinte de sentiment vicieux et désordonné, qui s'empare tout entier du cœur ou qui jette la perturbation dans l'âme. Ses caractères se résument alors en ces termes : la passion est un *sentiment déréglé* qui trouble l'*esprit*, aveugle l'*intelligence* et subjugue la *volonté* d'une manière *habituelle*.

La passion, d'abord, est un sentiment excessif, exagéré, qui jette le *désordre* dans l'esprit ou détruit l'équilibre des facultés. L'ordre est un état de santé et de beauté pour l'âme comme pour le corps ; mais cet état se déränge par la prédominance d'une faculté sur une autre. La passion accuse la prépondérance du sentiment sur l'intelligence et sur la volonté. Elle obscurcit la pensée, en nous faisant perdre de vue l'ensemble de nos devoirs et de nos rapports, et asservit la volonté. L'esprit à l'état de passion ne se possède plus : il s'aveugle sur sa destinée et soumet sa volonté à l'objet de son appétition. Au lieu de dominer ses sentiments, comme états ou tendances de l'âme, par la conscience qu'il a de son essence une et entière, il s'en fait l'esclave ; au lieu de diriger son activité vers les fins générales de la nature humaine, vers la science, vers l'art, vers l'État, vers la religion, il se laisse absorber par un objet exclusif, qui devient son unique préoccupation. Il perd ainsi les attributs de la liberté, de l'universalité et de l'harmonie qui le distinguent parmi les êtres créés et qui font sa gloire ; il n'a plus de sens ou de réceptivité que dans une sphère déterminée, il n'agit plus que dans un intérêt égoïste et sensible, comme l'animal, et cesse de manifester, sous ce rapport, les qualités d'un être raisonnable. La passion est donc réellement un état d'*aliénation* et de *servitude*, où l'homme abdique sa dignité et méconnaît tout ensemble ses

titres à l'estime et ses devoirs envers Dieu, envers l'humanité, envers lui-même. Mais cette servitude est volontaire et *consciente* : l'homme ne cesse pas d'être homme même dans son plus grand abaissement. L'esprit en proie à la passion sait ce qu'il fait, connaît sa situation morale et cherche à la justifier pour excuser ses excès. Il conserve donc de l'empire sur lui-même, il peut retirer à la passion l'appui de sa volonté et reste libre de mettre un terme à son asservissement.

La passion exige encore une certaine durée. Elle résulte d'une affection que la volonté s'est accoutumée à servir ou qui s'est transformée en *habitude*. C'est ce qui la distingue des *émotions* brusques et passagères, telles que la fureur et la terreur, qui ne laissent pas à l'esprit le temps de se reconnaître, qui l'enlèvent subitement à lui-même et suspendent ainsi la conscience et l'empire de soi. La passion est plus froide, plus calme, plus prolongée ; mais elle peut être accompagnée d'émotions violentes à quelque période de sa croissance, dans la satisfaction ou dans le désappointement. Cette distinction est importante au point de vue de la moralité. La passion ne supprime pas notre *responsabilité*, parce qu'elle se contracte et se maintient volontairement, en parfaite connaissance de cause ; les émotions inconscientes et soudaines, au contraire, peuvent abolir le libre arbitre, parce qu'elles jettent momentanément l'esprit hors de lui-même.

Les caractères de la passion indiquent quels sont les sentiments qui peuvent devenir passionnés. Ces caractères ne conviennent qu'aux sentiments *égoïstes* et *particuliers* qui tendent à usurper la place des affections légitimes. Le désintéressement ou le respect de l'ordre moral ne saurait se concilier avec la passion. Ce n'est pas en observant les lois de la raison, mais en les oubliant, que l'esprit s'aveugle

et tombe dans l'exagération. La passion est un égarement du cœur, une violation de l'ordre, qui sacrifie la destination générale de l'homme à une fin exclusive. L'égoïsme est le contraire du désintéressement : l'un subordonne le moi à l'univers, conformément à l'ordre de la création ; l'autre subordonne l'univers au moi ; d'un côté, l'intérêt subjectif du plaisir prédomine sur l'intérêt absolu de la raison ; de l'autre, le bien de tous l'emporte sur le bien du sujet. Il est donc tout simple qu'un sentiment égoïste devienne passionné, mais il est impossible qu'un sentiment désintéressé comme tel réunisse les caractères de la passion.

Les passions peuvent se *diviser* en trois classes, selon que l'intérêt subjectif a pour objet principal la satisfaction du corps, de l'esprit ou de la personne entière. A la première catégorie se rattachent les passions *sensuelles*, telles que l'ivrognerie, la débauche et le libertinage ; à la seconde, les passions *spirituelles*, telles que l'orgueil et la vanité ; à la troisième, les passions *personnelles*, qui concernent les rapports du moi avec ses semblables et avec Dieu, telles que la haine, l'envie, la jalousie, la vengeance, l'ambition et le fanatisme.

On considère parfois les passions comme *innées* et, dès lors, comme utiles et comme *légitimes* dans la vie individuelle et dans la société. On soutient que les passions ne sont funestes que dans leur isolement ; que, développées toutes ensemble, elles produisent une féconde harmonie qui met en jeu tous les ressorts de l'âme, engendre la variété des caractères et des occupations et montre la vie humaine dans la richesse et dans la plénitude de ses formes. La théorie passionnelle de Charles Fourier repose sur cet équilibre des passions intégralement épanouies dans le *phalanstère*, c'est-à-dire dans la commune et dans

la société. C'est là encore un abus de langage. Les passions, à ce point de vue, n'expriment plus que des sentiments, ou plutôt elles désignent l'ensemble des facultés, des forces et des tendances de l'homme. L'organisation de la société doit incontestablement s'appuyer sur l'étude de la nature humaine; mais cette étude doit être complète, et nous savons que les passions sont loin d'être les éléments fondamentaux de notre nature; il est dangereux de réduire l'activité humaine au mécanisme des passions, même en étendant la signification de ce mot, parce qu'il reste toujours au fond d'un pareil système une prédominance marquée des appétits de la sensibilité sur les fins plus hautes de la raison. Les passions ne sont pas innées, mais acquises; elles ne sont pas un bien, mais un mal; il ne faut donc pas les développer, mais les comprimer. « L'harmonie des passions » est un non-sens, car l'harmonie ne peut naître d'un désordre combiné avec un désordre. Les affections et les désirs sont en nous et réclament une juste satisfaction; mais l'exagération qui en fait des passions est le produit de notre volonté. La passion résulte de notre activité spontanée comme l'habitude, par la répétition des actes, et n'est elle-même qu'une habitude vicieuse. Elle n'existe primitivement en nous que comme possible; sa réalisation, son maintien, son extinction dépendent de nous seuls.

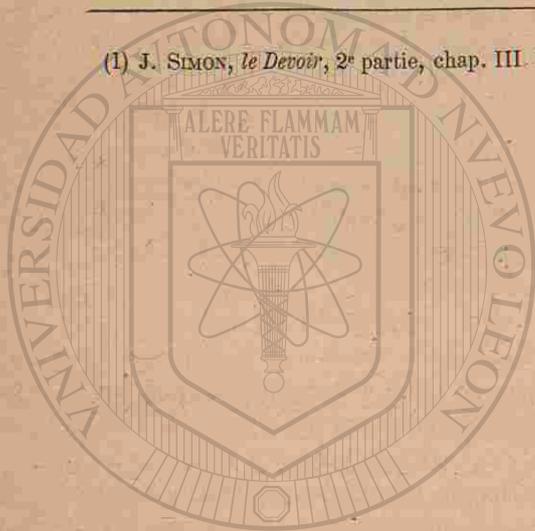
Loin d'être légitime, la passion doit être combattue comme un obstacle sérieux à l'amélioration et à la félicité. C'est se faire illusion et vouloir s'étourdir que de chercher le bonheur dans l'agitation de la conscience en révolte contre la destinée. Qu'on goûte en paix les plaisirs des sens puisque c'est la loi de la nature, mais qu'on les moralise et qu'on les subordonne au devoir, puisque c'est la loi de la raison. Quelles sont donc nos obligations envers les pas-

sions? Il faut les prévenir ou, s'il est trop tard, les modérer, les supprimer et les remplacer par la charité. Pour les prévenir, évitez les écarts de l'imagination, afin que l'âme ne soit pas fascinée un jour par l'image trompeuse de la réalité; cultivez l'esprit et le corps dans l'ensemble de leurs forces, afin que les inclinations particulières se coordonnent entre elles et n'usurpent pas les unes sur les autres; développez le sentiment de la liberté et de la responsabilité, afin d'avoir au moment opportun assez d'empire sur les mouvements du cœur. L'harmonie des facultés ou le développement de tout avec tout est le remède prophylactique par excellence, selon les prescriptions de l'hygiène. La passion est une hypertrophie morale qui ne peut trouver place dans un esprit bien équilibré. Quand la passion existe, il faut, en outre, appeler sur elle l'attention de la pensée et la bien considérer dans ses rapports avec la nature entière de l'âme. Celui qui sait distinguer entre le moi et ses déterminations reconnaît que le moi domine toutes ses tendances partielles et aura confiance dans la puissance de sa volonté, soit pour détruire une passion, soit pour y substituer un sentiment nouveau qui la déracine. Quand l'amour de l'humanité embrase le cœur, les affections malveillantes périssent d'inanition.

« Aucune de nos passions n'est invincible. Leur sort est de se fortifier de nos faiblesses et de céder à l'ascendant d'une volonté ferme et persévérante. Cette prétendue toute-puissance des passions n'est qu'un argument à l'usage des âmes molles; on aime mieux exalter la force de la passion que d'avouer la faiblesse et la lâcheté de son cœur. Mais il faut savoir une bonne fois qu'il n'y a rien en nous que nous ne puissions dompter; que nous sommes réellement maîtres de nos amours et de nos désirs comme de nos volontés. Il faut se le démontrer à soi-même par l'expérience. Le cœur

pourra saigner, mais l'homme n'est jamais vaincu que par sa faute. Il n'est vraiment un homme que s'il connaît cette toute-puissance de la volonté, et cette fragilité de tout le reste (1). »

(1) J. SIMON, *le Devoir*, 2^e partie, chap. III. 1854.



CHAPITRE IV.

THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

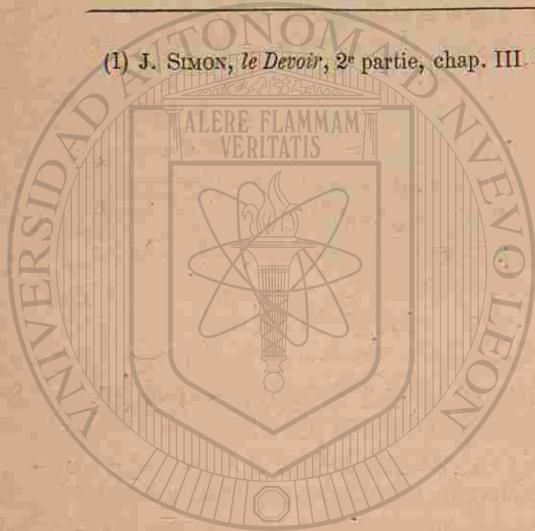
La pensée et le sentiment, comme facultés coordonnées, montrent la *dualité* de la vie spirituelle. La volonté est la faculté supérieure, la force impulsive et directrice qui préside à tous les actes intellectuels et affectifs et manifeste ainsi l'*unité* de l'âme. L'esprit est la propre cause de ses actes ou se détermine à agir : il donne ou retire son attention, il favorise ou entrave une habitude, il acquiesce ou résiste au désir, en un mot, il fait ou laisse faire tout ce qui se fait en nous. Or, en tant qu'il est lui-même, comme être un et entier, la *cause première* de son activité dans la vie, il est *volonté*. « Vouloir c'est *commencer* : la volonté est le pouvoir de commencer absolument de soi-même (1). »

1. La volonté, dans son acception la plus complète,

(1) S. HOEKSTRA, *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde*.

pourra saigner, mais l'homme n'est jamais vaincu que par sa faute. Il n'est vraiment un homme que s'il connaît cette toute-puissance de la volonté, et cette fragilité de tout le reste (1). »

(1) J. SIMON, *le Devoir*, 2^e partie, chap. III. 1854.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES

CHAPITRE IV.

THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

La pensée et le sentiment, comme facultés coordonnées, montrent la *dualité* de la vie spirituelle. La volonté est la faculté supérieure, la force impulsive et directrice qui préside à tous les actes intellectuels et affectifs et manifeste ainsi l'*unité* de l'âme. L'esprit est la propre cause de ses actes ou se détermine à agir : il donne ou retire son attention, il favorise ou entrave une habitude, il acquiesce ou résiste au désir, en un mot, il fait ou laisse faire tout ce qui se fait en nous. Or, en tant qu'il est lui-même, comme être un et entier, la *cause première* de son activité dans la vie, il est *volonté*. « Vouloir c'est *commencer* : la volonté est le pouvoir de commencer absolument de soi-même (1). »

1. La volonté, dans son acception la plus complète,

(1) S. HOEKSTRA, *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde.*

exprime la détermination propre de l'âme dans le temps. A quoi s'applique cette détermination ? aux *actes*, à *tous* les actes de la vie spirituelle, non aux propriétés ni aux lois de l'activité. L'esprit n'est pas cause temporelle de ce qu'il peut penser, mais de ce qu'il pense, il est cause de l'acte de la pensée : c'est pourquoi cet acte est volontaire. Il se peut que l'acte n'ait pas sa cause uniquement en nous, qu'il soit déterminé en partie par l'objet ; dans ce cas, il n'est volontaire qu'à demi, pour la part qui nous revient dans le mouvement de la pensée. En ce sens, tous les actes de l'esprit sont volontaires en tout ou en partie, tous nos actes sont en nous et par nous, selon le rapport de causalité. L'esprit n'agit pas sans vouloir, quoiqu'il agisse, en certaines circonstances, *malgré lui*, c'est-à-dire à contre-cœur. S'il ne fait pas *volontiers*, avec empressement tout ce qu'il décide, il le fait, du moins, volontairement. C'est ainsi que, dans un naufrage ou dans un incendie, on sacrifie à regret ses biens, mais le sacrifice est volontaire et même délibéré. Le Code pénal distingue entre l'homicide *volontaire* et l'homicide *involontaire*. Il y a entre ces deux actes toute la distance d'un meurtre ou d'un assassinat à un malheur ; mais ce n'est pas la présence ou l'absence de la volonté qui les caractérise ; tous deux sont accomplis par la volonté comme cause ; mais, d'une part, la volonté est consciente et libre, on veut ce qu'on sait être un mal ; d'autre part, la volonté est inconsciente et aveugle, on ne veut pas sciemment ce qu'on exécute. Ce n'est pas la volonté, mais le but où l'on vise qui fait la moralité de nos actes ; c'est *l'intention* qui marque la différence entre un crime et une imprudence, et l'intention est l'accord de la volonté avec la conscience. Les animaux ne sont pas des agents moraux, parce qu'ils n'ont pas conscience de leurs actes, quoiqu'ils aient la volonté.

Les actes volontaires ne sont pas seulement ceux que l'esprit exécute après délibération, mais tous ceux qui dépendent de lui et s'accomplissent en lui, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, quand il pouvait s'y opposer. Les actes *habituels*, qui ont une si grande part dans la vie, deviennent inconscients, mais non involontaires : la marche, la parole, l'écriture, la lecture sont pour l'enfant des études laborieuses qui réclament incontestablement toute son attention ; l'habitude rend ces actes faciles et nous permet de nous livrer, tout en les exécutant, à d'autres occupations ; mais on aurait tort d'en conclure que la volonté est inutile pour mouvoir les muscles du corps, quand on sait marcher ou parler. Quelques savants modernes ont élucidé ce point et cherché dans « l'action inconsciente des mouvements musculaires » l'explication de faits qui paraissent merveilleux, tels que les oscillations de la baguette divinatoire et des tables tournantes(1). Rien n'est complètement involontaire dans la vie spirituelle.

Il n'y a pas non plus *deux volontés* dans l'esprit, comme le pensaient les Manichéens ; mais il peut y avoir plusieurs manifestations de la volonté, des volitions multiples qui se combattent ou se contredisent. Tel est le phénomène de *l'hésitation*, où l'âme semble lutter contre elle-même et ne sait à quoi se résoudre en présence de deux partis à prendre : le préjugé sollicite la volonté dans un sens, la vérité dans un autre ; l'intérêt conseille un acte, le devoir le défend. Saint Augustin expose nettement cette lutte de deux volitions dans un même être et l'explique par l'insuffisance de la volonté qui n'est pas achevée(2). Ce qui

(1) L. FIGUIER, *Histoire du merveilleux*, t. II et IV.

(2) *Les Confessions*, liv. VIII, chap. VIII-XII.

fait illusion à ce sujet, c'est que la volonté humaine, en tant que *limitée*, peut être consciente ou non, indécise ou mûre, en harmonie ou en opposition avec les vues, les goûts ou les désirs de l'esprit, en contradiction avec elle-même, soit en deux instants consécutifs, soit à l'égard du même objet considéré sous des rapports différents. C'est ainsi que l'esprit peut faire volontairement, dans une situation déterminée, le contraire de ce qu'il espérait, ou le contraire de ce qu'il ferait si la situation venait à changer. Quand on tient compte de cette prodigieuse complication des états de l'âme, il est permis de soutenir que la volonté est unique et toujours présente dans la vie.

La volonté n'est jamais *vide* : elle a pour *objet* tout ce que l'esprit peut réaliser par son activité, tous les *états possibles* qui se manifestent actuellement à la conscience. « Qui-conque veut, dit Reid, doit vouloir quelque chose, et ce qu'il veut s'appelle l'objet de sa volition ; tout acte de la volonté doit donc avoir un but et il faut que celui qui veut ait une conception plus ou moins distincte de ce qu'il veut. » Nous voulons tantôt posséder une connaissance, tantôt éprouver une émotion agréable ; nous voulons même notre volonté, dans l'obstination. Un esprit despotique veut parce qu'il veut : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Mais la volonté n'est pas sans objet quand elle a pour but la volonté même. C'est beaucoup d'avoir une volonté, et il est bon de s'y tenir, pourvu qu'on sache l'accorder avec la raison.

La connaissance et le plaisir sont des biens ; tout ce qui s'exécute dans la vie est bon ou mauvais ; selon qu'il est conforme ou contraire à la nature : le *bien* est donc l'objet propre de la volonté. L'esprit veut toujours son bien, en harmonie ou en opposition avec le bien d'autrui ; dans le premier cas, l'acte est désintéressé ; dans le second, il est

intéressé, il est une faute au point de vue de la moralité, sans cesser d'être un bien, une chose favorable à la nature sensible. Tout acte volontaire est donc *bon* ou *mauvais*, comme tout acte intellectuel est vrai ou faux, et tout acte affectif, agréable ou pénible. Le bien, comme but de la volonté, est plus étendu que la vérité et la félicité, buts de la pensée et du sentiment, parce que la volonté dirige toute l'activité de l'esprit vers le bien, sans en excepter l'activité intellectuelle et affective. La vérité et la félicité sont elles-mêmes des biens que poursuit la volonté dans l'intérêt de l'intelligence et du cœur. Le bien est donc la notion la plus pleine qui exprime tout le fond de la vie, comme Platon déjà l'avait reconnu.

La spontanéité, la volonté et la liberté sont trois manifestations distinctes de la détermination propre ou de la *causalité* des êtres.

La *spontanéité* a plus d'extension que la volonté et la contient comme espèce : c'est une propriété générale, inhérente à tous les êtres vivants qui sont cause de leurs actes dans le temps. La *volonté* est plus restreinte, elle n'appartient pas aux plantes, mais seulement aux animaux et à l'homme : elle désigne la causalité des êtres vivants considérés comme âmes. La *liberté* se prend en divers sens, plus ou moins étendus, qui la rapprochent de l'une ou de l'autre des qualités précédentes. On l'emploie comme forme tantôt de la spontanéité, tantôt de la volonté en général, tantôt de la volonté accompagnée de conscience, telle qu'elle existe chez les êtres raisonnables. Selon la première acception, tous les êtres vivants sont libres ; selon la seconde, on appelle libres les êtres capables de mouvements volontaires, y compris les animaux : la liberté est alors un caractère essentiel qui sépare les âmes des

corps ; selon la troisième, enfin, la liberté n'appartient qu'aux êtres qui agissent en connaissance de cause : elle prend alors le nom de *libre arbitre* ou de *liberté morale*. Nous lui laisserons cette signification spéciale pour mieux la distinguer des autres propriétés qui expriment la causalité des créatures.

Il existe donc une progression constante entre la spontanéité, la volonté et la liberté morale. La spontanéité est double : *involontaire* ou *volontaire* ; la volonté, à son tour, est double : elle est *asservie* ou *libre*. Liberté suppose volonté, et volonté suppose spontanéité, mais non réciproquement. La volonté est espèce par rapport à la spontanéité et genre par rapport au libre arbitre. D'où il suit que la spontanéité enveloppe la volonté et la liberté dans son extension, et que la liberté enveloppe la volonté et la spontanéité dans sa compréhension. La spontanéité n'a qu'un caractère fondamental : la causalité ; la volonté en a deux : la causalité et la spiritualité ; le libre arbitre en a trois : la causalité, la spiritualité et la conscience de soi. C'est le cas d'appliquer les règles de la subordination des notions.

Ces trois manifestations de la causalité se montrent soit séparément, soit cumulativement dans l'activité humaine. Sont simplement *spontanés*, les actes qui concernent la vie végétative ; sont simplement *volontaires*, les actes posés par l'esprit dans les états où il n'a pas la conscience de ce qu'il fait ; sont *libres*, enfin, les actes accomplis avec discernement. Tous les actes du corps sont spontanés ; tous les actes de l'esprit sont volontaires, mais tous ne sont pas libres.

2. La volonté se réalise dans la vie par une série continue d'actes ou d'*actions* complètement déterminées, qui sont des *états* de l'esprit. Les actions sont à la volonté ce que les *émotions* sont au sentiment et les *notions* à la

pensée. Chaque action a une essence propre, qui la différencie, et des caractères communs, qu'elle partage avec les autres. En supposant qu'il existe une infinité d'êtres raisonnables et que chacun d'eux doive développer dans la vie une infinité d'actions, il faudrait prétendre encore que chaque acte a son originalité dans la série infinie des phénomènes de la volonté. L'observation cependant ne permet pas de vérifier l'exactitude de cette proposition, en tant qu'elle porte sur l'infini.

Les actes volontaires se lient aux états de la pensée et du sentiment et y trouvent leur *condition*, puisque rien n'est isolé dans l'esprit, en vertu de l'unité de notre essence. Pour vouloir une chose, il faut la connaître et s'y intéresser de quelque manière. L'*accomplissement* de la volonté dépend, en outre, de moyens ou de conditions extérieures, plus ou moins indépendantes de la volonté. On peut vouloir, sans exécuter ce qu'on veut ; la volition a ses conditions, l'exécution a les siennes. *Vouloir* n'est pas *pouvoir*, quoi qu'en dise la sagesse des nations. La patience et la persévérance, sans doute, surmontent bien des obstacles et font des prodiges, comme l'enseigne l'histoire de quelques sociétés ; l'audace fait beaucoup entreprendre et la fortune la seconde souvent ; cependant il y a une limite que le pouvoir ne franchit pas, et qui est indiquée par les forces de la nature humaine. A l'impossible nul n'est tenu, et y prétendre est un signe de folie. Rien de plus aisé que de vouloir la science ou l'art ; mais, pour effectuer cette volition, il faut se résigner au travail : ce n'est pas sans efforts qu'on devient artiste ou savant.

Les états de la volonté sont en partie volontaires, en partie involontaires. Ils sont *involontaires*, en ce sens que nous ne cessons pas de vouloir, que la volonté a toujours un objet et qu'elle est soumise à des lois pour son développe-

ment intégral, à des conditions pour son accomplissement. Celui qui se proposerait de ne pas vouloir serait déjà en contradiction avec lui-même, et celui qui chercherait à vouloir sans objet voudrait sa volonté même. Il y a donc des choses impossibles pour la volonté, aussi bien que pour l'exécution. Mais nos états sont *volontaires* en ce sens qu'il dépend de nous de vouloir une chose ou une autre, de changer la direction de notre volonté à notre gré, ou de faire succéder à notre projet actuel tel autre dessein choisi dans la série de nos états possibles. Le cours de nos actions est donc libre. Il suffit de modifier la situation de l'âme, et cette modification est déjà un effet de notre volonté, pour opérer une diversion complète dans la succession de nos actes. Chaque acte a une cause, mais cette cause n'est pas dans l'acte qui précède, comme le suppose Stuart Mill; elle est dans la libre détermination de l'esprit. C'est pourquoi nos antécédents, bons ou mauvais, n'engagent pas notre conduite ultérieure; la responsabilité subsiste à tous les instants de la vie.

3. La volonté est tout ensemble faculté, activité, force et tendance. Elle est *faculté*, en tant que l'esprit est la raison permanente de la série entière de ses actions possibles. Elle est *activité*, en tant que l'esprit réalise successivement, comme cause temporelle, les volitions qui sont dans sa nature. Cette activité se détermine comme force, dans ses fluctuations quantitatives, et comme tendance, dans ses rapports avec les états possibles qui sont enveloppés dans notre essence. L'esprit se dispose constamment à achever ce qu'il a commencé, à mettre en acte ce qui n'est encore qu'en puissance, et incline à réaliser ce qui est devenu facile par suite de ses actes antérieurs.

Sous ces divers rapports, la volonté est le *pouvoir supérieur* ou souverain de l'esprit. Elle est activité, force et

tendance à la seconde puissance, comme activité qui détermine toute notre activité. La pensée et le sentiment sont actifs déjà dans la connaissance et dans l'émotion, mais leurs actes sont provoqués par un acte de la volonté. Il faut agir pour acquérir la science du bien ou le sentiment délicat du beau; mais la vie intellectuelle ou affective a besoin d'une cause qui la stimule, d'une force qui la dirige, et tel est l'objet de la volonté: la volonté est donc la raison déterminante de l'activité dans la vie. Mais qu'est-ce qui détermine la volonté? L'observation ne nous révèle rien dans l'esprit qui soit au-dessus de la volonté, qui puisse la contraindre à l'action: la volonté détermine tout et n'est déterminée par rien, si ce n'est par elle-même; les motifs l'influencent, les habitudes, les passions, les désirs la sollicitent, mais ne la forcent pas. La volonté commande, mais ne reçoit pas d'ordre. Il est vrai que l'esprit se détermine à vouloir, qu'il est maître de sa volonté; mais, en tant qu'il veut vouloir, il agit déjà comme volonté; si donc la volonté est subordonnée à l'esprit, elle n'en reste pas moins la force et l'activité par excellence dans la vie spirituelle. Vouloir vouloir n'est jamais que vouloir, comme la pensée de la pensée n'est qu'une pensée. En un mot, la volonté suit sa propre direction; c'est pourquoi elle est libre.

Mais la souveraineté de la volonté ne s'exerce que dans la *vie*, sur les phénomènes qui se succèdent, non sur les propriétés éternelles. La volonté ordonne que les actes soient, mais n'invente pas leurs lois; elle ne crée pas le *bien*, mais s'y conforme. Le bien est une règle, non un produit de la volonté: les choses ne sont pas bonnes parce qu'on les veut, mais on les veut parce qu'elles sont bonnes. C'est ce qu'oublient les moralistes qui dérivent les lois morales et sociales d'un contrat ou d'une convention

passée entre les premiers hommes. La volonté, enfin, est la puissance exécutive de la vie qui fait passer dans le temps l'essence immuable de l'esprit; mais cette puissance, comme toute autre, est soumise à des principes qu'elle n'a pas faits:

La *destination* de la volonté est d'effectuer le bien, tout le bien, rien que le bien, et de réaliser le bien purement et simplement, comme un être raisonnable peut le faire, pour le bien même, sans se laisser détourner de son but par des considérations personnelles. Le bien de l'homme consiste dans le développement intégral et harmonique de sa nature, considérée en elle-même et dans toutes ses relations. L'homme doit cultiver l'esprit et le corps, la pensée et le sentiment, le caractère et le tempérament, dans l'universalité de ses rapports avec Dieu, avec la nature, avec ses semblables, avec lui-même. De là un ensemble de devoirs qui lient la volonté et qui, néanmoins, respectent notre libre arbitre, parce qu'ils réclament le plein acquiescement de l'esprit. Le devoir est un lien moral, non une contrainte; il soumet la volonté à une loi supérieure, mais exige qu'elle y souscrive librement; c'est une nécessité commandée par la raison, mais dont l'accomplissement dépend de la volonté et la rend responsable.

Comme objet unique et permanent de la volonté, le bien prend le nom de *loi*. Kant a reconnu que cette loi est un *impératif catégorique* pour la conscience. En effet, l'observation constate que chacun se regarde comme obligé de bien faire, quelque notion qu'il se forme du bien, et n'est pleinement satisfait que si le bien se fait sans condition, absolument. Beaucoup d'hommes, sans doute, sacrifient le bien d'autrui à leurs intérêts ou à leurs plaisirs; ils exécutent alors la loi d'une manière hypothétique, et non catégorique, si cela leur convient ou leur agrée; mais ils

savent qu'ils font mal et blâment chez les autres, dès qu'ils ne sont plus aveuglés par l'intérêt, la conduite qu'ils tiennent eux-mêmes. Il faut faire le bien sans capitulation ni accommodement. « Faites votre devoir et laissez faire aux Dieux, » comme s'exprime Corneille, ou suivez la devise du prince de Ligne: *Quo res cunque cadant, stat semper linea recta*. En un mot, faites purement et simplement le bien. Quand elle s'attache résolument à cette loi, quand elle fait le bien pour le bien même, la volonté est *sainte*.

La destination de la volonté ne s'accomplit que partiellement sur la terre. L'homme le plus heureusement doué ne saurait se développer tout entier ni remplir tous ses devoirs dans le cercle de la vie présente. Si le monde n'est pas livré au désordre, il faut donc supposer que les êtres raisonnables pourront continuer dans un autre milieu le travail de perfectionnement auquel ils se livrent ici-bas. D'un autre côté, la loi morale est souvent enfreinte, sans qu'il en résulte aucune peine appréciable dans l'âme du coupable, surtout quand la mort suit de près la faute. Ce désordre doit cesser si la justice est une loi universelle qui régit la création entière. La loi morale réclame dans la vie future une sanction plus complète que celle qui résulte de la conscience ou de l'opinion publique. Il est impossible cependant de vérifier, dans les limites de l'observation, si ces exigences de la vie morale sont une illusion ou une réalité.

4. Les *fonctions* de la volonté ou les divers degrés de l'activité volontaire, considérée en elle-même, sont la *disposition*, le *projet* et la *résolution*. La première correspond à l'attention de la pensée et à l'inclination du cœur; la seconde à la perception et à l'attachement; la troisième, à la détermination et à la pénétration. Toutes dépendent les

unes des autres et doivent s'harmoniser entre elles dans la culture générale de l'esprit.

La *disposition* est la première manifestation de la volonté, qui précède le projet ; c'est la direction de l'esprit vers une œuvre qui attire son attention et qu'il est prêt à entreprendre. On prend ses dispositions pour accomplir un devoir, on se prépare à lutter contre les obstacles, on rassemble les éléments d'une composition qui est projetée : si l'on est mal disposé, rien ne se fait, nos plans avortent. La disposition s'applique à tous les actes ; mais, dans la rapidité de la vie, elle se confond souvent avec les fonctions qui la suivent ; elle s'en distingue nettement dans les circonstances importantes qui demandent quelque élaboration, et peut alors se montrer même à la seconde puissance : l'esprit se dispose à se mettre en bonne disposition pour exécuter un travail.

Le *projet* ou le *dessein* indique une volonté plus réfléchie qui s'empare de son objet, en même temps que la pensée le saisit et que le sentiment s'y attache. Pour former un projet, il faut d'abord y être disposé, il faut ensuite l'étudier et le prendre à cœur. Dans son union avec la fonction parallèle de l'intelligence, le projet appelle la *délibération*. On se demande si l'on doit persister ou reculer, prendre une voie ou une autre, affronter ou tourner une difficulté ; on combine les moyens de la mise en œuvre. Le projet et la délibération s'appliquent à tous les buts de la vie et se rapportent à eux-mêmes. L'esprit projette des projets et délibère sur l'opportunité d'une délibération.

Dans les assemblées législatives, il importe de développer tous ces degrés de l'activité volontaire, afin de laisser mûrir les décisions ; avant de discuter un projet de loi, on examine s'il faut le prendre en considération. La délibération précède la résolution, et comme la volonté

encore irrésolue n'est pas fixée avec certitude, le projet est toujours accompagné d'*hésitation*. Ce n'est pas une volonté irrévocable, mais une velléité susceptible de se modifier avant qu'elle s'achève. En présence d'un acte de quelque importance, on se consulte souvent : la loi le permet, l'équité le défend ; l'intérêt le conseille, la raison le repousse ; l'exemple l'autorise, l'honneur le proscrit. C'est alors qu'on dit qu'il y a deux volontés en nous : l'une qui cherche le bien du corps, l'autre qui tend au bien de l'esprit. Ces deux phénomènes qui s'excluent ne sont qu'une même faculté, sollicitée en sens contraires par des motifs différents.

La *résolution* ou la *décision* est le dernier terme de l'activité volontaire ; elle indique que la volonté est aussi ferme, aussi arrêtée qu'elle peut l'être par rapport à l'œuvre qu'elle a entreprise. Quand l'esprit a cessé de délibérer, il se décide, et la décision est immédiatement suivie de l'*exécution* ou du *fait*, à moins qu'elle ne rencontre des obstacles imprévus. L'action est la volition accomplie qui nous soumet au jugement de nos semblables, qui nous rend dignes d'estime ou de mépris. La volonté sort alors du for intérieur, où Dieu seul peut l'apprécier ; grâce à l'union de l'esprit et de la matière, elle s'incarne dans le monde extérieur, où plongent tous les regards, elle prend un corps, elle devient un fait, qui relève de l'opinion ou de la justice humaine. C'est sous ce rapport que la volonté est la *faculté d'agir* ou de faire, comme la pensée est la faculté de connaître, et le sentiment, la faculté d'aimer. La volonté engendre l'action ; la pensée, la connaissance ; le sentiment, l'affection.

L'*exécution*, en tant qu'elle dépend de nous, n'est que l'application de la résolution prise. La volonté ne se retire pas pour faire place au fait, elle assiste à son accomplisse-

ment et se détermine ou se fortifie de plus en plus pendant qu'il s'achève; si elle faiblit, l'exécution s'arrête. La volition qui manque de réalisation extérieure n'est pas *irrévocable* et ne peut, en conséquence, être imputée au même degré que le *fait accompli*. Une machination frauduleuse, un désir impur, un complot que rien ne trahit au dehors sont coupables sans doute devant le tribunal de la conscience, mais ne sont pas punissables comme des crimes perpétrés; il est toujours permis de penser qu'on reculerait au dernier moment devant la gravité de l'offense, surtout quand il n'existe aucun motif indépendant de la volonté, aucun cas de force majeure qui empêche l'accomplissement de l'acte. Si le pouvoir en décide parfois autrement, au sujet des entreprises secrètes contre l'État, ce n'est pas le strict droit qu'il invoque, mais la nécessité ou le salut de la société. La résolution s'applique aussi à elle-même: l'esprit se décide, après mûre délibération, à prendre une décision ou à y renoncer. Sa décision dernière est la plus importante: elle confirme ou réduit à néant les dispositions et les desseins antérieurs; si elle est favorable à l'exécution, elle implique la *préméditation*.

Il importe à la dignité de l'homme de savoir se décider en toutes circonstances. Quelles sont donc les *conditions* d'une ferme résolution? Elles résident dans les rapports de la volonté avec la pensée et le sentiment. La résolution correspond, dans l'ensemble des fonctions de l'âme, à la *détermination* de l'intelligence et à la *pénétration* du cœur: elle sera donc d'autant plus énergique, que l'objet sera mieux déterminé et le moi plus pénétré. Une décision dont l'objet est confus est molle ou lâche; quand l'esprit n'a pas ses apaisements, il ne sait que faire: tantôt il cède au premier mouvement, il s'emporte au risque de commettre une imprudence; tantôt il est ballotté sans trêve par des

influences contraires, et tombe dans l'indifférence. Quand l'objet n'est déterminé qu'à un point de vue exclusif, la décision se manifeste comme opiniâtreté, obstination ou excès de zèle. La détermination de l'objet, en vue d'une résolution à prendre, doit être complète: elle doit porter à la fois sur la valeur morale de l'action, sur l'opportunité et sur les moyens de l'exécuter, sur les obstacles qu'on peut prévoir, sur nos propres forces, sur les conséquences probables qu'elle entraînera soit pour autrui, soit pour nous. Il faut abandonner le moins possible au concours fortuit des événements qui se passent dans notre sphère d'activité.

Si l'on compare, sous ce rapport, les résolutions prises au nom de l'*intérêt*, sous l'empire de la crainte ou de l'espérance, à celles qui sont inspirées par le sentiment du *devoir*, on reconnaît que l'avantage appartient sans contestation aux dernières. Les décisions intéressées ne sont déterminées qu'à un seul point de vue, dans les rapports de l'objet avec le moi, et ces rapports mêmes ne sont pas concordants: l'action est avantageuse, mais trouble la conscience; elle promet des jouissances, mais au prix de l'honneur ou de la considération publique. L'utilité, dans le sens vulgaire de ce mot, est, après tout, une mauvaise conseillère qui nous ôte le premier des biens, la *sécurité*, le repos de l'âme; un esprit éclairé la dédaigne, et les utilitaires eux-mêmes avouent que l'intérêt bien entendu, c'est de faire son devoir. Les décisions, au contraire, qui s'appuient sur la considération de l'ordre moral sont sûres, promptes, inébranlables; dès que l'homme est formé à la vertu, il n'hésite plus, quand la voix de la conscience se fait entendre; il sait d'avance que l'action qui lui est commandée, fût-elle préjudiciable à ses intérêts personnels, ne lui laissera aucun regret et qu'elle répond aux convenances

générales du monde. Si tout est organisé en vue du bien, la moralité est nécessairement en harmonie avec le plan de la création. Il ne s'agit plus de se consulter : l'honneur parle, il suffit. Ce n'est pas l'intérêt, c'est le sentiment du devoir qui fait les héros. Seulement, la *prudence* n'est pas inutile même dans l'accomplissement du bien. Le but n'est pas en question, mais le moyen peut l'être; car il y a plusieurs manières de faire le bien et il faut choisir la meilleure. Il importe de prendre le moment le plus opportun ou de le préparer, car la précipitation peut tout compromettre; il importe également de mesurer ses forces, afin d'éviter le ridicule, en tentant l'impossible.

Les *opérations* de la volonté sont les œuvres que l'esprit exécute comme cause dans la vie. Elles correspondent à la notion, au jugement et au raisonnement.

La première opération comprend les *actions simples* qui entrent comme éléments dans la série des états de la volonté : telles sont les œuvres déterminées de l'homme privé ou du citoyen, dans toutes les occupations de la vie. Chaque travail, quelque compliqué qu'il soit, se décompose en une succession d'actes particuliers.

La seconde opération consiste à combiner les actions entre elles, à les développer en rapport les unes avec les autres, pour l'exécution d'un *plan*. Nos actes ne doivent pas être isolés, incohérents, mais réunis ou groupés par l'esprit comme moyens pour l'accomplissement d'une fin commune. C'est ainsi que l'artiste et le savant disposent de leurs forces et font converger leurs actes vers une idée principale, prise comme centre. Cette centralisation des actes en vue d'un plan qu'on cherche à réaliser est un trait distinctif de la valeur et de la maturité de l'esprit. Elle marque la différence fondamentale entre la conduite de l'enfant et celle de l'homme, entre l'activité de l'âme

dans le sommeil et dans la veille, entre les esprits légers et les esprits sensés.

La troisième opération de la volonté a pour objet d'enchaîner à un degré supérieur les relations établies entre les actions, de nouer des rapports entre les liaisons déjà formées, afin d'étendre les plans partiels de l'esprit à toute la vie. Le vrai, le beau, le juste, l'utile ne sont que diverses faces du *bien*; tous les efforts qu'on fait pour exécuter ces principes doivent donc concourir à la réalisation du bien, comme but général de la volonté. Les actes ainsi rattachés les uns aux autres forment un seul et même tout, dont le *système des devoirs* fait partie. La vie volontaire est alors organisée, comme la vie intellectuelle dans la science : elle a de l'unité, puisque toutes les actions tendent vers le bien; elle a de la variété, puisque la nature humaine s'y développe sous ses diverses faces; elle a de l'harmonie, puisque tout est rapporté à tout. Telle est la base de l'*art d'agir*, qui fait de la vie même le premier des arts. Quand les actes de la volonté s'accordent entre eux et avec la raison, quand ensuite le même ordre se trouve dans la série de nos pensées et de nos affections, quand enfin ces trois systèmes s'équilibrent, la vie humaine acquiert toute sa magnificence et présente une parfaite image de l'harmonie de la vie divine. Mais, ici comme partout dans le monde, la réalité diffère de l'idéal.

Les fonctions et les opérations de la volonté, comme celles de la pensée et du sentiment, se manifestent dans la vie de tout homme d'une manière originale, aussi loin que porte l'observation. Ce jeu varié de nos diverses facultés fait ressortir l'individualité de l'âme.

5. Les volitions peuvent *se diviser*, comme les sentiments, et former diverses espèces.

Selon la *qualité* des actes, la volonté est *positive* ou *négative*, soit en elle-même, soit dans son contenu.

Considérée en elle-même, comme *état* de l'esprit, la volonté est positive quand on veut une chose, négative quand on ne la veut pas : telle est la différence entre *velle* et *nolle*. Mais il faut remarquer que la volonté est négative seulement en vue d'un acte déterminé, non en vue de l'activité en général. Il faut vouloir, qu'on le veuille ou non, mais on peut vouloir une chose ou une autre. La négation n'affecte pas nos propriétés mêmes, mais leurs manifestations phénoménales dans la vie.

Considérée dans son *contenu*, la volonté est positive ou négative, selon que l'objet s'accorde ou non avec notre nature. Ce qui est conforme à la nature humaine est un *bien*, qui, comme tel, est voulu ; ce qui est contraire à la nature est un *mal*, qui, comme tel, n'est pas voulu sauf erreur sur le bien et le mal. La santé, le bien-être, l'estime sont voulus ; la maladie, la misère, le mépris ne le sont pas. Ces deux cas peuvent aussi s'allier à divers degrés. Ce qui est en partie conforme, en partie contraire à notre nature provoque une manifestation de la volonté à la fois positive et négative. Une fonction, par exemple, peut être recherchée, parce qu'elle flatte notre ambition, et repoussée, parce qu'elle est au-dessus de nos forces.

La volonté se montre ici comme faculté de *choix* ou de *préférence*, comme *arbitre* entre le bien et le mal. En effet, les objets de la volonté sont multiples et embrassent tout le bien et tout le mal qui sont à notre portée. Or, l'esprit humain, en tant que limité, ne peut effectuer qu'une chose à la fois. Il faut donc, à chaque instant, faire un choix entre toutes les actions qui sont actuellement possibles. La nécessité de cet arbitrage est une conséquence de notre nature : elle est motivée par l'impossibilité où nous sommes, comme êtres finis, de réaliser tout ce qui est réalisable à un moment donné, c'est-à-dire par la *multiplicité*

des possibles jointe à notre *limitation* dans le temps. Nous examinerons bientôt si l'arbitre de l'homme est libre. Il importe de connaître d'abord tous les *objets du choix*.

Il y a six cas. *Sunt bona, sunt mala, sunt bona mixta malis vel mala mixta bonis*. Le *bien*, le *mal* et leur *mélange*, pris deux à deux, présentent les combinaisons suivantes : le bien et le bien, le bien et le mal, le bien et un mélange de bien et de mal, le mal et le mal, le mal et un mélange de bien et de mal, un mélange et un mélange. Le bien pur est un terme commun aux trois premiers cas, le mal pur aux deux cas qui suivent, le dernier n'offre plus que des biens mélangés de maux. Telle est la division mathématique des actes de la volonté, comme faculté de choix ; mais cette division s'applique-t-elle à la vie réelle ? Le choix est-il possible, d'une manière absolue ou relative, entre deux biens, comme l'éducation du corps et celle de l'âme ; entre deux maux, comme le vol et le mensonge ; entre un bien et un mal, comme la connaissance et l'ignorance, la santé et la maladie ; entre deux biens mélangés de maux, comme les plaisirs et les avantages de la nature sensible en collision avec le devoir ? Peut-on préférer le mal comme tel au bien comme tel, ou faut-il que l'esprit soit aveuglé sur le bien et le mal pour faire un choix aussi détestable ? Est-on en toutes circonstances responsable du parti que l'on prend ? Ces questions sont de la plus haute importance pour l'ordre moral de la vie et doivent, en conséquence, être soumises à une analyse rigoureuse.

Le premier cas ne présente pas de difficulté. Le *bien* est tout ce qui s'accorde avec notre nature physique ou morale : la santé et la fortune, les honneurs et l'honneur, l'art et la science, en un mot tous les *buts* de la vie sont compris dans le bien. Les plaisirs et les intérêts sont

eux-mêmes des biens (*Bonum jucundum, Bonum utile*), soit des biens purs, si l'agréable et l'utile sont conformes à l'honnête (*Bonum honestum*), soit des biens mêlés de maux, s'ils sont en opposition avec la moralité. Nous choisissons fréquemment entre plusieurs biens, par exemple dans l'élection d'une carrière ; il le faut, puisque le bien se manifeste dans les divers domaines de la vie et ne peut être réalisé tout entier à chaque instant, ni même dans tout le cercle de notre activité terrestre. Celui qui a reconnu le bien comme la seule fin de l'homme doit donc choisir successivement entre des biens purs. Il n'est pas à craindre, du reste, que la faculté du choix entre les biens vienne à cesser un jour par épuisement du bien ; car l'observation ne constate aucune limite au bien dans aucune de ses espèces : l'esprit humain ne tombera jamais dans le mal, faute de biens à effectuer.

Le bien qui est préférable pour chacun, en égard à la culture de l'esprit et à toute la situation de la vie, est le meilleur. Le choix entre les biens a donc pour objet le mieux ou le plus parfait, *Optimum*. Le mieux n'est pas un troisième terme ajouté au mal et au bien, c'est un bien ; mais c'est, parmi tous les biens, celui qui s'adapte le plus exactement à notre nature individuelle, selon le temps, le lieu et les circonstances. Le mieux comme le bien ne s'applique qu'à la vie ; mais, tandis que le bien de l'homme comme tel est le même pour tous, le mieux varie selon les individus et change avec les âges, avec l'éducation, avec les aptitudes, avec les positions sociales. Telle est la base de l'optimisme dans le gouvernement providentiel du monde, lorsqu'on soutient que Dieu, par sa volonté sainte, réalise à tout instant ce qui est le mieux pour tous et pour chacun, en tenant compte de la liberté des créatures et de l'état actuel de la vie universelle. L'homme aussi doit s'appliquer

à faire ce qui est le mieux pour lui et pour les êtres qui entrent dans sa sphère d'action. Mais il peut se tromper au sujet du mieux, comme au sujet du bien. C'est en considération de ces erreurs, quand on refuse une amélioration présente en vue d'un progrès futur, peut-être illusoire, qu'on dit avec raison : « Souvent le mieux est l'ennemi du bien. » Le mieux n'est donc pas toujours ce qu'on préfère, mais ce qu'on doit préférer, ce qui est préférable. Ce qui convient le mieux au corps malade, c'est le remède, même avec la souffrance ; pour l'âme coupable, c'est le châtiment : la répression est à l'esprit ce que la médecine est au corps, comme le disait Platon. Si le criminel avait la conscience de son état, il demanderait lui-même d'être soumis à un régime pénitentiaire qui fût capable de l'amender, mais il préfère l'impunité.

L'esprit peut-il choisir entre le bien et le mal ? La question est délicate et la solution entraîne de graves conséquences. Une distinction se présente naturellement à la pensée : s'agit-il du mal pur, absolu, sans aucun mélange de bien, ou d'un mal relatif, tel qu'il se produit dans la vie, plus ou moins mêlé au bien, sinon pour la victime, du moins pour l'auteur de l'offense ? Entre le bien et le mal en général, le choix est possible ; entre le bien et le mal pur, il est impossible.

Le choix est possible, en ce sens que l'homme peut faire le bien et le mal en connaissance de cause, par conséquent accomplir librement une action qui est mauvaise en elle-même de préférence à une autre, qui est bonne. Cela suffit pour sauvegarder la responsabilité de l'agent. Mais celui qui fait une mauvaise action la fait-il parce qu'elle est mauvaise, ou quoiqu'elle soit mauvaise ? Agit-il en vue du mal, uniquement pour mal faire, ou en vue d'un bien personnel, d'un plaisir ou d'un profit qu'il compte retirer

de son action au préjudice de l'ordre moral ? Nous disons que le malfaiteur ne fait pas *le mal pour le mal*, et qu'en conséquence il ne choisit pas réellement entre le bien et le mal pur, mais entre le bien des autres et son propre bien, entre le devoir et le plaisir ou l'intérêt. Il est encore à ce degré de culture où l'égoïsme trouble la pensée, où l'on croit qu'il est permis de sacrifier les autres à soi. Entre le bien et le mal, le choix est impossible, en ce sens qu'on ne peut pas accomplir le mal dans la seule intention de mal faire.

Le bien n'est donc jamais absent de l'horizon de l'esprit, il est la *loi* de toute action, et l'on peut compter sur son triomphe dans la vie de tous les être raisonnables. Entre l'homme vertueux et le méchant, il n'y a qu'une différence de culture, déterminée par le rapport de la volonté avec *l'ordre des biens* : tous deux recherchent le bien, mais l'un le place dans la satisfaction du moi, l'autre dans la satisfaction de la loi naturelle; l'un subordonne l'intérêt au devoir, l'autre le devoir à l'intérêt. C'est là un défaut de jugement qui doit disparaître à mesure que la conscience s'éclaire, que le sentiment se développe, que la volonté se perfectionne, par le progrès de l'éducation et de l'instruction. Il faut donc abolir les *peines irréparables*, qui excluent tout retour au bien : il ne faut jamais désespérer du *salut* de ses semblables, quelque égarés qu'ils soient; il faut avoir pitié des coupables comme des insensés et s'efforcer de les amender. La commisération n'affaiblira pas l'aversion qu'inspire le crime, quand on cessera de confondre l'homme avec ses œuvres. Dieu ne veut pas la perte du pécheur, mais la fin du péché.

Beaucoup d'auteurs soutiennent l'opinion contraire : ils pensent que l'homme peut faire le mal absolument comme le bien et que cette possibilité est un élément même

de notre libre arbitre. Voyons les *arguments* qu'on invoque en faveur de cette thèse : le mal, dit-on, est absolu comme le bien ; l'esprit a un double penchant, l'un pour le bien, l'autre pour le mal ; on peut faire le mal pour le plaisir de mal faire : la volonté, enfin, est omnipotente et indépendante de la nature de l'esprit. Or, toutes ces propositions sont erronées.

Le méchant fait le mal avec discernement, mais il ne le fait pas *pour le mal*, parce que le mal n'est pas *absolu*. Aristote, qui critique la formule platonicienne « personne ne fait le mal de son gré », reconnaît lui-même que l'objet de la volonté est le bien, tel qu'il apparaît à chacun. Faire le mal pour le mal est diabolique, disent les auteurs. Le mal, en effet, n'est que relatif. Il ne consiste pas dans les objets, mais dans leurs *rappports* : aucun être n'est mauvais dans l'ordre de la création ; les poisons mêmes sont utiles ou nuisibles selon la dose. Les relations entre les choses peuvent être conformes ou contraires à la nature : le mal est une fausse relation entre des choses qui sont bonnes. Il est si peu absolu qu'il est de toutes parts entouré de biens et ne se conçoit pas sans eux. Un homicide commis par imprudence est un malheur ; ajoutez-y la connaissance, c'est un crime, et cependant la connaissance est un bien. Analysez l'assassinat, dit Ahrens, et vous reconnaîtrez que tous les éléments qui y entrent, la volonté, les motifs, la pensée, les forces corporelles sont bons isolément et que leur combinaison seule est vicieuse ; la mort même n'est pas un mal quand elle survient en temps et lieu, après l'épuisement du corps. Le mal ne se manifeste que dans la *vie* et ne porte aucune atteinte à l'essence éternelle des êtres ; il entrave seulement le développement intégral et harmonique de leurs qualités ; il n'est jamais que la négation partielle d'un bien déterminé.

Il n'y a donc pas de *principe de mal* dans l'univers. Tout mal sert au bien et trouve sa justification dans l'ordonnance générale du monde. On en peut profiter à titre d'exemple, d'épreuve ou de leçon. Tout excès dans tous les domaines de la vie suscite un remède, et le mal peut être justement nommé, d'après M. Pelletan, l'*agent provocateur* du bien : les intempéries des saisons appellent l'industrie ; les maladies, la science ; le besoin, la force morale ; l'oppression, le droit ; l'intolérance, la liberté ; le doute, la méthode. A quelque chose *malheur* est bon, dit le proverbe. La *douleur* même a ses avantages. « Si la vie n'a pas pour fin le plaisir, mais le perfectionnement de notre être, la douleur n'est pas un mal, elle est un bien, car elle est le plus énergique instrument de la perfection. La douleur est une partie de la grandeur humaine. Elle produit dans l'âme deux effets contraires, mais également utiles : elle fortifie et elle attendrit. Or, l'union de la force et de la tendresse est la perfection du caractère humain. Sans la douceur, la force n'est que dureté et férocité ; sans la force, la douceur est mollesse et lâcheté. La douleur est donc le plus sain des aliments et des remèdes, puisqu'elle sert à la fois de tonique et d'adoucissant (1). »

« Rien n'est beau que le *bien*, le bien seul est *aimable*. » En effet, le bien est le désirable, qui attire le cœur. Le bien est aimé pour lui-même, parce qu'il est absolu. Mais si le mal n'est pas absolu, comment serait-il aimé, désiré ou voulu pour lui-même ? Supposera-t-on l'erreur sur la qualité de l'acte ? C'est alors le bien qu'on aime sous l'apparence du mal. Un vice peut plaire, lorsqu'il passe pour une qualité ; mais un crime reconnu épouvante. Les

(1) PAUL JANET, *Philosophie du bonheur*. Paris, 1863.

criminels ne se lient entre eux que parce qu'ils comptent sur la foi jurée. « L'homme est né menteur, dit La Bruyère. Pascal dit qu'il y a des gens qui mentent simplement pour mentir. Je n'en crois rien ; il y a quelque chose de plus profond et de plus secret dans le mensonge : d'abord, l'*intérêt* qu'on peut avoir à ce que la vérité ne soit pas connue, à ce que le faux soit pris pour le vrai ; mais surtout le *charme* de la création, car tout menteur crée une fiction ou poétise (1). »

Le mal n'est donc pas absolu et ne peut être voulu que pour l'avantage qu'on y trouve, c'est-à-dire pour le bien qui s'y mêle. La théorie des propriétés de l'âme nous conduit à la même conclusion. La *volonté*, en effet, est subordonnée à l'esprit et ne peut sortir des limites de la nature humaine. L'esprit n'est pas comme il veut, mais il veut comme il est. Or, un être raisonnable est fait pour les fins de la raison, pour le bien, le vrai, le beau. Méconnaître ces fins d'une manière absolue serait se dépouiller de la raison, ce qui est impossible. Réaliser un mal absolu serait nier toute la nature humaine et vouloir le contraire de ce qu'on est, ce qui est de nouveau impossible. Sans doute, on peut agir contre sa nature, mais seulement en partie, en donnant satisfaction à la sensibilité aux dépens de la raison, à l'intelligence au préjudice du cœur, ou réciproquement ; car chaque acte, quelle que soit sa valeur, est déjà une manifestation de la nature, où se déploient toutes les qualités de l'esprit, sans en excepter la volonté. La volonté est donc attachée à la nature, quelque omnipotente qu'elle paraisse, et, en conséquence, chacun veut son bien tel qu'il le comprend.

(1) TISSOT, *Méditations morales*, ch. XI. Paris, 1860.

La théorie du *sentiment* est d'accord avec cette loi de la volonté. Il n'y a pas de fait psychologique peut-être sur lequel les auteurs s'entendent mieux que sur le *désir du bonheur*. Les théologiens et les philosophes, les sensualistes et les rationalistes proclament d'une voix unanime que toute créature recherche son bien-être, sa satisfaction la plus complète, sous l'empire de l'instinct ou de la conscience. Or, une loi fondamentale du cœur, c'est que le bien est senti comme plaisir et le mal comme peine, à moins que le bien et le mal ne se confondent dans l'esprit. Cette confusion n'existe pas quand on suppose que le mal est voulu comme tel. Le mal, en tant que mal, ne peut donc produire qu'un sentiment de peine ou de répulsion; en conséquence, celui qui sent le mal comme tel ne peut pas le vouloir, s'il a comme ses semblables le désir du bonheur. Faire le mal pour le *plaisir de mal faire* est une expression fautive. Il n'y a de plaisir à mal faire que si l'on se trompe au sujet du bien et du mal, comme dans la folie, dans la passion, dans les affections malveillantes. Quand on pense qu'il est permis de rendre le mal pour le mal, on peut éprouver quelque joie dans la vengeance; mais cette joie se rapporte au sentiment de la dignité, qui est respectable même dans son égarement. Celui qui fait mal souffre ou doit souffrir dès qu'il reconnaît le mal comme tel. C'est pourquoi le remords s'impose à la conscience et torture tôt ou tard le coupable.

Les *tendances* de l'esprit donnent encore le même résultat. Le choix entre le bien et le mal pur ne pourrait se justifier, en effet, que par un *double penchant*, l'un vers le bien, l'autre vers le mal : les justes obéiraient à la première inclination; les méchants, à la seconde. Mais si les uns et les autres suivent également la voie de la nature, que signifient l'éloge de la vertu et la flétrissure du vice ?

Il n'y a plus ni mérite, ni démerite, il faut changer les lois de la vie morale; et comme l'activité morale a une base psychologique, il faut renverser la psychologie moderne et relever le *manichéisme*. Deux tendances contraires détruisent l'unité de l'âme. Il y a en nous des dispositions diverses, non hostiles; il peut y avoir opposition entre nos actes, non entre nos propriétés : la nature humaine n'est pas une œuvre contradictoire. Si l'esprit n'a que la faculté de réaliser son essence, et que cette réalisation soit bonne, il n'existe en nous qu'un penchant au bien. Seulement, notre bien se présente tantôt en harmonie, tantôt en désaccord avec l'ordre général des biens. Le rechercher dans un cas est un mérite et un devoir; le poursuivre dans l'autre est un mal et une faute. Il n'y a là qu'une seule tendance dirigée vers le bien, mais se manifestant tantôt comme tendance à complaire à la nature sensible, au détriment de la raison, tantôt comme tendance à accomplir la loi avec abnégation.

Ce que les auteurs prennent pour un *penchant au mal*, c'est une disposition à commettre certains actes qui, à la vérité, son mauvais en eux-mêmes, mais que l'esprit égaré ou corrompu regarde comme bons ou comme unis au bien. Une observation attentive permet de démêler les éléments de cette confusion. La volonté, en effet, prend pour guide l'état actuel de la pensée et du sentiment; chacun agit selon le degré de culture qu'il a atteint, selon ses goûts et ses convictions. Or, celui qui préfère le mal au bien considère et sent ce mal, soit comme un *bien pur*, soit comme un *bien relatif*, eu égard aux difficultés de la vie, soit comme un *mal permis*, à cause du bien qu'il renferme ou qu'il doit amener.

La *passion* d'abord est un mal qu'un esprit passionné prend aisément pour un *bien pur*. La *vengeance* est le plaisir

des dieux, disaient les anciens ; la vengeance, répètent les modernes, est le droit des forts qui dédaignent la protection sociale et savent se faire justice à eux-mêmes. « L'honneur souillé ne se lave que dans le sang. Il faut rendre le mal pour le mal, si l'on veut se faire respecter. » La haine et les affections malveillantes sont donc regardées comme des devoirs sacrés, non-seulement chez les sauvages, mais chez les peuples policés. La source de tous les dérèglements est l'ignorance, qui nous fait prendre le bien pour le mal et nous persuade que nos défauts sont des vertus. Or, l'ignorance passe elle-même pour un bien, soit dans les esprits incultes qui ne connaissent pas le prix de la vérité, soit chez les hommes prévenus qui redoutent la lumière, parce que l'instruction, en se répandant, provoque inévitablement des transformations dans les institutions sociales et religieuses. Ceux qui agissent sous l'empire de cette conviction font le mal en croyant bien faire. Les partis rétrogrades n'ont pas d'autre mobile dans leur lutte contre la civilisation.

Ensuite, on confond le mal avec un *bien relatif*, eu égard aux circonstances. *Tromper* un ami est odieux ; mais tromper un ennemi, est-ce une faute ? L'ennemi n'est-il pas sur ses gardes ? Tromper les trompeurs n'est pas un mal. — Abuser de l'innocence d'un enfant est une lâcheté ; mais la *ruse* n'est-elle pas permise au faible envers le fort ? Ne voit-on pas, dans l'histoire, que l'artifice est la défense des opprimés contre les oppresseurs, et peut-on condamner une arme aussi naturelle entre gens qui cherchent à se nuire ? — Le *mensonge* est vil, de l'aveu de tous, et chacun s'en abstenait s'il vivait avec des anges : mais qui respecte constamment la vérité ? Est-ce donc mal faire que de mentir avec les menteurs, de suivre le courant, de se conformer à l'exemple, surtout quand on est

pressé par la concurrence et qu'on risque de se perdre si l'on abandonne à ses rivaux les avantages du mensonge ? Le mensonge est un mal, soit ; mais ne peut-on pas, sans mentir, voiler la vérité par une restriction mentale ? Tels sont les sophismes dont se paie la conscience peu délicate. Beaucoup d'auteurs ne se montrent pas plus sévères, témoin les casuistes. Machiavel raisonne de la même manière quand il permet aux souverains de violer tous leurs engagements. « Un prince prudent ne doit tenir sa parole que lorsqu'il le peut sans se faire tort. Je n'aurais garde de donner un tel précepte si tous les hommes étaient bons ; mais comme ils sont tous méchants et toujours prêts à manquer à leur parole, le prince ne doit pas se piquer d'être plus fidèle à la sienne, et ce manque de foi est toujours facile à justifier. »

Il arrive enfin qu'on commette une faute sans se tromper sur la qualité de l'action, mais en jugeant que le *mal* est inséparablement uni au *bien*, qu'il est le fondement d'un bien futur ou la condition même de l'accomplissement d'un devoir. Personne n'ignore que le *vol* est un délit ; la conscience, sinon la loi, le proclame assez haut. Les voleurs font donc le mal en connaissance de cause, mais pourquoi ? On ne vole pas pour le dangereux plaisir de voler, mais pour avoir du pain, quelquefois pour arriver sans fatigue à la fortune. Le vol est une profession qu'on prend à défaut d'une autre. Il n'y a pas un voleur qui ne consente à vivre honnêtement si on lui garantit une position honorable. Les statistiques constatent que les principales causes des crimes sont la misère et l'ignorance et que les vols surtout se multiplient à mesure que le paupérisme augmente. La comparaison d'une année de disette avec une année d'abondance est tout entière à la décharge de la conscience humaine. Le meurtre n'est souvent qu'un accessoire du vol, un moyen de s'assurer l'impunité.

Mais l'*homicide* en matière politique a d'autres causes que le lucre. Un assassinat est un crime, quel qu'en soit le motif; cependant, l'histoire ne confond pas les Brutus avec de vulgaires assassins. Ceux qui attendent à la vie d'un tyran croient remplir un devoir envers la patrie. Ils s'imaginent que le salut des États dépend d'un homme, tandis que les gouvernements ne changent qu'avec l'opinion publique. Sous l'empire de cette illusion, ils pensent que le meurtre est sanctifié par l'intention et se dévouent. Ils savent bien que personne n'a le droit de disposer de la vie de ses semblables, mais ils se disent qu'il faut passer par le mal pour arriver au bien et que le mal d'un seul est nul comparé au bien de tous : la fin justifie les moyens. Les anciens casuistes absolvait ces actes quand ils étaient inspirés par l'intérêt de l'Église; les rois eux-mêmes donnaient l'exemple du crime en mettant à prix la tête de leurs adversaires. Plus souvent encore, le mal se présente à la conscience comme une nécessité imposée par la justice ou par la piété. Sans doute, la vie de l'homme est sacrée et n'appartient qu'à Dieu; mais la mort paraît légitime aux plus sages lorsqu'elle est l'expiation d'un crime et qu'elle peut servir à l'édification des impies et des futurs délinquants. Dans les auto-da-fé, c'est au nom de Dieu qu'on ôte la vie à l'homme; dans l'exécution des criminels, c'est au nom de la loi. La philosophie, qui a éteint les bûchers, abolira aussi la peine de mort. L'homme ne peut jamais être employé comme un moyen pour ses semblables; c'est un funeste moyen, du reste, celui qui enseigne qu'on peut rendre le mal pour le mal et que la vie humaine n'est pas inviolable.

Il y a donc trois sources d'erreur qui expliquent les actions mauvaises sans qu'on doive admettre un penchant au mal dans la nature humaine. C'est presque toujours

l'ignorance qui suscite l'immoralité, le vice et le crime. La science du bien est encore une des moins connues et des plus embarrassées de propositions fausses. Les théologiens l'ont défigurée par leurs hypothèses sur l'origine du péché, sur la grâce et la prédestination, les casuistes l'ont corrompue, en voulant accommoder la religion aux mœurs mondaines. Que peut-on imaginer de plus abominable que la théorie du probabilisme moral, de la direction d'intention et des restrictions mentales (1)? De pareilles horreurs n'oseraient plus se produire; mais bien d'autres erreurs subsistent. Ne dit-on pas que le mal renferme de bonnes conséquences, que Dieu permet le mal pour en tirer le bien, que Dieu veut même le mal, soit comme épreuve, soit comme châtement? Rien, cependant, n'est plus contraire à la logique et à la métaphysique. Le mal ne contient que du mal, comme le bien ne contient que du bien, en vertu du principe d'identité; mais une action coupable peut être suivie de certains avantages, parce que le mal n'est pas absolu; c'est cela même qui démontre la possibilité pour nous de faire le mal sans que le bien cesse d'être la loi de la volonté. L'homme peut être séduit, parce que le mal, toujours mêlé au bien, fait illusion à l'esprit peu cultivé. Mais cette excuse ne vaut pas à l'égard de celui qui connaît le bien et le mal.

Dieu ne tire pas le bien du mal, mais il fait fructifier le bien qui est mélangé au mal. Dieu ne veut ni ne fait le mal sous aucun rapport, parce que le mal n'existe que dans l'activité imparfaite des créatures. Dieu ne peut donc pas infliger le mal aux créatures pour éprouver leurs forces morales : il y a des épreuves sans doute sur la terre, mais

(1) PASCAL, *les Provinciales*, Lettres 5-10.

elles résultent du développement même de la vie et du conflit des êtres finis agissant ensemble dans le temps et dans l'espace. Il en est du *châtiment* comme des épreuves. Toute faute mérite punition, d'accord ; mais la peine doit être un *bien*, non un *mal* : il ne faut pas punir pour punir, rendre le mal pour le mal, mais punir pour amender le coupable et réparer le tort qui a été fait. Le système pénitentiaire, admis chez les peuples civilisés, reconnaît à la peine un but moral et la distingue ainsi de la vengeance (1). Seulement, la peine amène la souffrance à sa suite, en vertu des lois de la vie du cœur : le coupable sent le bien comme mal aussi longtemps que son état moral n'est pas modifié. La justice divine n'est pas plus inexorable que la justice humaine. Justice et amour ne font qu'un en Dieu. Ces exemples suffisent pour signaler les préjugés et les lacunes qui existent encore dans l'esprit de la plupart des hommes au sujet du bien et du mal. Or, quand l'intelligence n'est pas mieux fixée sur ces notions fondamentales, faut-il s'étonner qu'on fasse si souvent le mal en croyant bien faire ?

L'homme peut choisir entre le bien et le bien ; il peut choisir également entre le bien et le mal, pourvu qu'on reconnaisse qu'il fait le mal non en vue du mal, mais en vue du bien, avec lequel il le confond ou qui y est engagé de quelque manière. Que faut-il penser maintenant des cas suivants ? Le choix est-il possible entre le *bien* et un *bien mélangé de mal*, par exemple entre un acte de dévouement et un acte d'égoïsme, entre le devoir et l'intérêt personnel ? Il n'y a pas de doute, puisque le choix entre le bien et le

(1) ROEDER, zur Begründung der Besserungstheorie. Heidelberg, 1847.

mal n'existe, en réalité, qu'entre le bien et un mélange de bien et de mal, par l'impossibilité où nous sommes de faire le mal pour le mal. Mais il faut remarquer que la préférence accordée aux mobiles intéressés ou passionnés s'efface graduellement ou devient moralement impossible lorsque l'esprit s'élève au degré supérieur de culture. Si le mal ne doit pas disparaître complètement du monde, du moins il diminue en intensité et en étendue à mesure que le règne de la vérité, de la justice et de la charité s'avance. Le salut est promis à la raison. L'homme, sans doute, ne peut éviter tout contact avec le mal, mais il ne doit pas le réaliser lui-même, ni le faire passer pour un bien ou laisser croire qu'il est dupe de cette confusion.

Entre *deux maux*, dit-on, il faut choisir le moindre. Cet aphorisme s'applique moins au mal accompli sciemment qu'au malheur qui survient dans la vie, indépendamment de la volonté. Quand deux événements fâcheux nous menacent, la prudence commande d'affronter le moindre, si nous n'avons pas de motif sérieux de nous exposer à l'autre. Mais entre deux actions mauvaises le choix est impossible, à moins que l'une d'elles ou toutes deux ne soient regardées comme des biens en tout ou en partie. Ici se présentent de nouveau les diverses circonstances énumérées plus haut, d'après lesquelles le mal fait l'effet d'un bien pur ou d'un bien accompagné de mal. Un malfaiteur choisit entre un vol et un mensonge ; un meurtrier, entre un assassinat par le fer ou le poison ; mais l'un et l'autre agissent d'après cette conviction vulgaire que le bien sort du mal et que les hommes doivent tous souffrir ou faire le mal pour arriver au bien. Si l'esprit pouvait choisir entre le mal et le mal comme tels, il pourrait aussi se perdre à l'infini dans l'abîme de l'imperfection, car le mal n'est pas moins multiple que le bien, ce qui est contraire à l'ex-

périence et à la raison. Il reste toujours quelque bonne pensée dans la conscience la plus pervertie.

Reste à examiner les deux derniers cas. Peut-on choisir entre une action mauvaise et une action dans laquelle le mal s'unit au bien, par exemple entre un meurtre et un duel? Si le mal est reconnu comme tel, le choix est moralement impossible : il faut faire ce qui est partiellement bon ou s'abstenir, pour ne prendre aucune part au mal. Si le mal est pris pour un bien ou pour un mal mélangé de bien, le cas change et le choix se fait soit entre un bien et un mélange, soit entre deux biens mélangés de maux. Que faut-il décider dans cette dernière circonstance, lorsqu'on vise, par exemple, deux buts qui sont à la fois bons et mauvais, un plaisir et un intérêt personnel, défendus par les convenances ou par la loi? Le choix est possible, à cause du bien qui se rencontre dans les deux actes, et doit se faire en faveur du plus grand bien ou du moindre mal. Mais celui qui s'est élevé à la culture de la raison s'abstiendra, plutôt que de participer au mal par sa volonté. Le plaisir et l'intérêt ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes. La seule fin de la volonté est le bien, et le seul motif digne de la raison, le respect du bien; faire le bien parce que c'est bien résume toute la loi. L'esprit qui a reconnu cette loi comme exacte et certaine ne choisira pas entre des actions qui sont en partie répréhensibles.

6. D'après son *objet*, la volonté est *personnelle* ou *désintéressée*, selon qu'elle se porte sur le bien du moi ou sur le bien général.

La volonté personnelle n'est pas mauvaise en elle-même : chacun peut vouloir son bien en réalisant son essence, son amélioration, en développant ses tendances rationnelles, sa félicité, comme résultat de l'accomplissement du devoir. Rien de plus juste, en ce sens, que le désir

du bonheur. Mais chacun doit aussi, quand il acquiert la conscience de sa limitation, vouloir son bien dans ses justes rapports avec le bien de tous les êtres de la création. Sinon, la volonté devient *égoïste*, en méconnaissant que le bien de chacun est subordonné au bien de tous.

La volonté *désintéressée* tend au bien de tous les êtres, conformément à l'ordre du monde. La métaphysique enseigne que tout être a une fin, que cette fin consiste dans le développement intégral de sa nature, et qu'elle fait partie de la fin générale de la création. L'ordre est le mouvement régulier de toutes choses vers cette fin (1).

Chacun doit cultiver sa volonté dans la double direction de l'immanence et de la transcendance, en rapportant son propre bien au bien de tous et en poursuivant le bien de tous pour son propre bien. De l'union de tous les êtres vivant dans le même monde résulte, en effet, la loi de *solidarité*. De même que, dans un organisme, chaque membre souffre de la souffrance des autres, de même, dans le monde, chaque être qui manque à son rôle laisse une lacune qui s'étend de proche en proche, et chaque être qui atteint sa mission facilite la réalisation de la destinée de tous. Les membres d'une famille, les citoyens d'un État, les nations et les races du globe sont solidaires entre eux, qu'ils le veuillent ou non, comme parties d'un même tout; et l'humanité terrestre tout entière est solidaire du règne animal et du règne végétal, qui se développent avec elle sur le même point de l'espace. D'où il suit que le bien d'autrui est une *condition* de notre propre bien et que chacun, individu ou peuple, se fait tort à lui-même en ne contribuant pas, dans la mesure de ses forces, au perfec-

(1) TH. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 29^e leçon. 1842.

tionnement des autres. C'est ainsi que l'intérêt du moi s'harmonise avec l'intérêt général de la création. Cette harmonie est méconnue, d'un côté par les matérialistes, qui sacrifient le monde au moi, de l'autre par les panthéistes et les mystiques, qui prêchent le renoncement à soi-même. On peut dire, avec le sage du Portique, qu'il n'y a qu'un seul droit, un seul État, que l'homme est citoyen du monde ou membre de la cité de Dieu, mais il ne faut pas absorber la personnalité dans l'État, ni la nationalité dans le cosmopolitisme. On peut dire aussi, avec les âmes contemplatives, que l'homme doit s'attacher à Dieu de tout son esprit et de tout son cœur, mais il ne faut pas oublier l'action pour la spéculation. L'homme a des devoirs à remplir envers ses semblables et des droits à faire valoir dans le monde. Qu'il développe sa personnalité et réalise de mieux en mieux sa propre mission : voilà son droit ; qu'il travaille au bien général et se dévoue à l'humanité : voilà son devoir. Ces deux manifestations de la volonté ne sont pas divergentes et hostiles, mais convergentes et complémentaires.

7. D'après sa source et son degré de culture, la volonté est sensible ou non sensible, c'est-à-dire individuelle ou générale. La volonté individuelle a pour objet un bien particulier, qui se réalise dans le temps et qui intéresse le moi ou le non moi. La volonté générale s'applique à une fin éternelle et rationnelle à poursuivre dans la vie infinie. Au-dessus de ces deux modes se place la volonté absolue, indéterminée, qui embrasse le bien un et entier et qui est dans l'organisme de la volonté ce qu'est la connaissance indéterminée dans l'organisme de la pensée. La volonté va invariablement au bien ; mais le bien se présente à la conscience soit comme bien individuel, qui doit se faire à tel ou tel moment de la durée, soit comme bien général, qui reste

valable pour tous les temps, soit comme bien absolu, qui comprend en soi tous les ordres du bien. De là trois modes de la volonté, qui se coordonnent aux notions individuelles, aux notions générales et aux notions absolues et qui correspondent aux trois degrés de culture de l'esprit.

La volonté dans son essence est absolue, car elle est la détermination propre de l'esprit, comme cause première, indépendante de toute influence extérieure. Elle est absolue encore d'après son but, puisqu'elle doit faire le bien, tout le bien, rien que le bien, et que le bien est le divin qui se réalise dans l'infinie présence, et qui doit être accompli par cela seul qu'il est divin. Faire le bien pour le bien, c'est agir divinement ou donner à la volonté le caractère de l'absolu au point de vue du motif qui la guide.

La volonté est générale quand elle poursuit comme fin la réalisation d'une idée éternelle de la raison, qui devient un idéal pour toute la vie. Elle est constante et immuable en elle-même, puisqu'elle ne change pas d'objet ; mais elle se diversifie selon la vocation des esprits, c'est-à-dire selon les divers ordres d'idées générales que la raison nous offre et que nous prenons pour but dans la société. L'un s'adonne, de préférence, à la recherche du vrai ; l'autre, à la culture du beau ; un troisième, à l'application du juste dans la vie publique. Mais, comme le vrai, le beau, le juste, l'utile, la vertu, la piété, l'éducation, qui divisent les carrières des hommes, sont eux-mêmes des biens et que la volonté absolue embrasse le bien un et entier, il est évident que l'esprit ne peut pas se borner à un but partiel, mais doit, autant que possible, atteindre l'ensemble des buts de la vie. Il faut que l'homme ne reste étranger à aucun bien, ni à la science, ni à l'art, ni à l'industrie, ni aux affaires publiques, puisqu'il a pour mission de se développer tout entier ou de réaliser tout son bien ; il peut

seulement, à cause de la limitation de la vie, faire un choix entre ces biens, se consacrer à l'un ou à l'autre d'une manière prédominante, comme objet de sa volonté générale, et grouper les autres autour du but principal de son activité, en les éloignant, mais sans les perdre de vue.

La volonté générale et la volonté absolue sont toutes deux non sensibles et correspondent à la pensée et au sentiment des choses rationnelles ou divines. Cette face supérieure de la volonté ne se perfectionne qu'à mesure que l'esprit s'éclaire et que le cœur se purifie. La science est donc une condition de la *culture* de la volonté, comme elle est une condition de l'éducation du sentiment. L'homme ne saurait choisir le vrai, le juste ou le beau, comme objets de sa vocation, sans les connaître, et s'applique d'autant plus à les manifester qu'il les connaît mieux. Le motif moral ne se présente dans sa pureté à la conscience individuelle qu'avec la notion pure du bien. La même loi se vérifie dans l'histoire des peuples. La cruauté des sauvages est un indice de l'oubli des idées divines qui président à l'activité des hommes. Les nations passent de la barbarie à la civilisation, de la passion à la vertu, de la guerre à la paix quand la pensée de Dieu, le sentiment de l'ordre moral et la conscience d'un idéal rationnel commencent à germer dans les âmes. Aussitôt qu'une idée illumine l'esprit et remue le cœur, elle attire la volonté et devient un but pour la vie. C'est ainsi que la notion de l'humanité, une fois reconnue, sollicite la volonté à combattre tout ce qui répugne aux droits naturels de l'homme, à détruire l'esclavage, à briser le despotisme, à effacer les inégalités sociales les plus révoltantes, et communique aux mœurs un caractère tout nouveau, qui rend désormais impossibles les horreurs d'un autre âge.

La volonté *individuelle* est la volonté d'un bien déter-

miné qui s'effectue dans le temps. L'homme ne fait pas le bien en général, il veut à chaque moment un bien particulier, qui change dans le cours de la vie. La volonté se détermine d'une manière continue au point de vue de son objet et de ses motifs. Le bien qui s'accomplit ainsi dans le temps n'est pas étranger à l'idée générale du bien, il en est une image fugace et toujours nouvelle. C'est ainsi que les œuvres du poète ou du savant sont conformes à l'idée qu'il se forme du beau ou du vrai. La volonté individuelle n'est donc que l'*application* de la volonté générale ou absolue aux circonstances multiples qui se présentent dans la vie. Comme le sensible et le non-sensible s'unissent, comme les principes éclatent dans les faits, la volonté générale et la volonté individuelle se combinent, et de ce cette harmonie résulte le choix du *mieux*.

Cette division de la volonté trouve son application dans la métaphysique, quand on reconnaît Dieu comme étant, à la fois, la *providence générale*, qui règle éternellement le plan de l'univers, et la *providence spéciale*, qui pourvoit à tout, qui détermine à tout instant, dans la continuité de la vie, ce qui est le mieux pour tous et pour chacun, eu égard à toute la situation du monde.

8. D'après la *force*, considérée en elle-même, dans son mouvement ou dans son élasticité, la volonté est énergique ou faible, violente ou douce, vive ou lente, raide ou flexible. Ces manifestations diverses de l'activité volontaire sont permanentes ou habituelles, lorsqu'elles expriment le caractère et le tempérament, passagères ou transitoires, quand elles marquent les moments succesifs du développement de notre spontanéité dans la vie. Dans ce dernier cas, la volonté se fortifie ou s'affaiblit, s'élève ou tombe d'une manière brusque ou continue, lente ou rapide, en passant par tous les degrés de l'énergie, depuis le ca-

price ou la velléité la plus légère jusqu'à l'obstination et à l'héroïsme.

Le *caprice* désigne une volonté faible et sans consistance, qui flotte au gré des circonstances ou des excitations du dehors. L'*obstination* ou l'*opiniâtreté* est une volonté énergique, mais exclusive, au service d'une opinion personnelle qui paraît évidente, mais dont l'objet est mal déterminé. On s'obstine dans une erreur quand on croit avoir raison; si l'erreur fait place à la vérité, l'obstination change de nature et s'appelle *fermeté*. Rendre témoignage de la vérité est un devoir qui ne souffre pas d'accommodement. La volonté *héroïque* est celle qui adhère au bien, au juste, au vrai, en dépit de tous les obstacles suscités par les intérêts de la nature sensible, qui préfère la mort au déshonneur. Mais la volonté la plus puissante a encore son élasticité : souplesse n'est pas mollesse; la rigidité qui se rencontre dans l'entêtement n'est pas un indice de force, mais de dureté; la véritable force morale n'exclut pas la douceur ni la prudence. La volonté ne doit pas entraîner l'esprit, mais rester à son service pour l'accomplissement de sa fin, au moment qu'il juge opportun. Le choix du mieux entre tous les biens possibles demande une extrême circonspection et suppose une volonté qui se prête à des ménagements, non pour reculer devant le péril, mais pour faire le devoir avec plus de délicatesse et moins de froissements pour autrui.

9. D'après ses rapports, enfin, avec la *conscience* du bien et du mal, par conséquent avec la vie et la destination de l'esprit, la volonté est *morale* ou *immorale*. La première est la bonne volonté; la seconde, la mauvaise volonté ou la volonté perverse; l'une est positive, conforme à la voix intérieure, et consiste dans l'intention de bien faire; l'autre est négative, opposée au dictamen de la conscience, et

réside dans l'intention de faire le mal. De là, les hommes de bonne volonté, qui méritent tout appui, quels que soient leurs antécédents, et les hommes de mauvaise volonté, qui méritent le blâme, quelle que soit leur position.

La *bonne volonté* est nécessairement dans un rapport positif et fortifiant avec la vie des êtres raisonnables. Elle inspire à l'homme le sentiment de sa dignité, elle le soutient dans les revers, l'encourage dans le succès, exerce une influence salutaire sur toute son activité; elle lui communique en toutes circonstances la paix et la sécurité. La bonne volonté est le vrai mérite, comme la bonne conscience, d'où découle la sérénité de l'âme, est la plus haute récompense du devoir accompli. Celui qui fait le bien dans la mesure de ses forces n'a rien à se reprocher ni rien à craindre. Il peut souffrir et être brisé dans le conflit des événements, mais il est calme et se repose avec confiance en la Providence, qui fait mûrir le bien. Il peut se dire : Je n'ai pas été envoyé sur la terre pour garder ma vie, mais pour remplir mon devoir. Dans la prospérité, la bonne volonté est la joie de la vie, comme elle en est la consolation dans l'adversité. La gaieté, ce doux parfum de la vertu, ne se fait sentir que dans la conscience pure. La volonté morale se développe et se détermine à tous les points de vue dans le système des devoirs.

La *mauvaise volonté* se trouve, au contraire, dans un rapport négatif et débilitant avec l'activité et la destination de l'esprit. Elle trouble l'âme, aigrit le caractère, assombrit la vie, parce qu'elle est forcément en contradiction avec les lois de la nature et de la société humaine. Elle empoisonne les sentiments bienveillants, l'amour, la pitié, la gaieté, elle devient le tourment de la vie, en attendant qu'elle plonge la conscience dans le désespoir. Mais, comme elle se fonde en partie sur l'ignorance et sur le doute, il

est impossible qu'elle s'égaré jamais dans la voie du mal d'une manière permanente, pour la vie entière. La psychologie établit que la volonté est liée au bien, et la métaphysique enseigne que Dieu veut le salut de tous les êtres raisonnables, que cette volonté sainte doit s'accomplir pour tous, au temps marqué par le développement de chacun, et qu'ainsi toutes les créatures, aujourd'hui perdues dans le mal, rentreront un jour dans la bonne voie, avec l'aide de Dieu et de leurs semblables. C'est ce que soutenaient aussi les premiers Pères de l'Église chrétienne (1).

10. La *liberté* de l'esprit concerne à la fois la pensée, le sentiment et la volonté. L'âme est libre ou servie dans toutes les faces de sa nature et dans toute la série de ses actes ; mais sa liberté signifie qu'elle est la propre cause et la *cause première* de son activité, par conséquent, qu'elle est douée de *volonté*. Ce n'est que par l'effet de notre vouloir que le cours de nos pensées et de nos sentiments peut être libre. C'est donc au sujet de la volonté qu'il faut examiner la question du libre arbitre.

Aucune propriété de l'esprit n'a donné lieu à plus de contestations que la liberté. On n'est pas encore d'accord sur la valeur de ce mot, sur son étendue, sur ses conditions, sur ses rapports avec la volonté, avec l'esprit, avec les motifs de nos actes. Tantôt on entend par là l'activité purement spontanée, tantôt l'activité volontaire, tantôt l'activité consciente ou réfléchie, tantôt enfin l'activité rationnelle. En maintenant la distinction établie entre la *liberté*, la *volonté* et la *spontanéité*, nous prenons la liberté, dans le sens moral, comme exprimant l'activité accompagnée de conscience, ce qui implique la volonté et la

(1) H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*. 1841. — E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. 1846.

spontanéité ; car tout acte de conscience est volontaire, et tout acte volontaire est spontané. La liberté est donc, pour nous, « la propriété que possèdent les êtres raisonnables de se décider en conscience à faire le bien ou le mal » : c'est ce qu'on appelle le *libre arbitre*, la *liberté morale* ou la *liberté de choix*. Cette définition concorde avec celle de Pélagé : *unum semper ex duobus agere, quum semper utrumque possumus*, et avec celle des Jésuites : *facultas qua homo, positus omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non agere*.

La *liberté rationnelle* ne diffère pas en nature, mais seulement en degré, de la liberté morale : elle en est l'idéal, le but, l'achèvement. Elle suppose que l'esprit est assez éclairé pour se décider toujours en faveur du bien, contre le mal, ou pour agir en toutes circonstances conformément à la raison. Le libre arbitre est une volonté arbitraire, qui est engagée tantôt dans le bien, tantôt dans le mal, et dont le plus haut mérite est de pouvoir ne pas pécher (*posse non peccare*) ; la liberté rationnelle est la liberté divine, toujours droite et ferme, dont le mérite est de ne pouvoir plus pécher (*non posse peccare*). L'homme doit, par le libre arbitre, s'efforcer d'acquiescer la liberté rationnelle, en s'élevant, à mesure qu'il se perfectionne, au-dessus de la possibilité morale de mal faire. Qu'il fasse le bien ou le mal, il est libre ; mais d'un côté est l'usage, de l'autre l'abus de la liberté. C'est dans l'usage et non dans l'abus qu'un être raisonnable montre le mieux qu'il est libre.

La liberté n'est pas une propriété matérielle, mais *formelle*, inhérente à la détermination propre et consciente. Elle est à la *causalité* de l'esprit comme la *forme* est au fond : elle est la forme de la volonté réfléchie. Quand on demande *comment* est l'esprit, en tant qu'il pose lui-même ses actes en connaissance de cause, on reconnaît qu'il est

libre. La causalité, voilà le fond ; la liberté, voilà la forme pour le moi. Dans la nature, il y a des causes aussi, mais elles ne sont ni volontaires ni conscientes : les corps agissent comme des forces aveugles et gravitent vers leur centre d'une manière fatale ; leur activité est liée, enchaînée, continue. La fatalité est la forme de la causalité physique, comme la liberté est la forme de la causalité spirituelle.

Ce rapport entre la liberté et la causalité de l'esprit nous permet d'écarter déjà l'objection la plus commune que les fatalistes formulent contre le libre arbitre : un acte libre serait un acte sans cause ; dès que la cause est connue, l'acte n'est plus libre ; la thèse de la liberté est donc la négation du principe de causalité (1). Cette objection est un oubli complet de la nature de l'esprit, qui est de vivre en soi et d'agir de soi comme cause. Loin de nier la causalité, le libre arbitre en est une forme et repose sur la distinction des esprits et des corps, des causes libres et des causes fatales.

Le domaine de la liberté est la *vie*, c'est-à-dire la série des actes ou des états qui marquent le devenir et le développement de l'esprit. La liberté s'étend aussi loin que la causalité de l'âme, mais pas au delà : comme notre causalité est certaine, la liberté l'est aussi ; mais comme notre causalité est bornée, la liberté a également ses bornes : elle a pour objet tout ce à quoi s'applique notre détermination propre. L'esprit est cause de ses *actes*, non de ses propriétés ou de son essence ; il règle la succession de ses états, non les lois, ni les conditions de leur existence : tel est aussi le champ de la liberté. Dans ces limites, la liberté

(1) B. CONTA, *Théorie du fatalisme*, chap. III, sect. IV. Bruxelles, 1877.

est manifeste, parce que chaque phénomène de la vie spirituelle provient directement, comme nous l'avons souvent constaté, non d'un phénomène antérieur, mais de l'initiative de l'esprit tout entier, agissant comme volonté ou comme raison déterminante. Les auteurs qui ne saisissent pas de lien de causalité entre l'esprit et ses actes, qui ne cherchent la cause d'un phénomène de conscience que dans un état précédent et s'efforcent de remonter jusqu'à l'origine de cette série, ne peuvent trouver dans l'activité de l'âme qu'un enchaînement fatal où tout est déterminé par tout, excepté par l'esprit lui-même (1).

La liberté ne s'étend qu'à nos actes, et cette restriction met fin de nouveau à bien des débats entre les partisans et les adversaires du libre arbitre. Nous ne sommes pas « libres d'agir ou de ne pas agir », mais d'agir d'une façon ou d'une autre, d'agir bien ou mal. Tout ce qu'il y a d'involontaire dans le cours de nos actes est soustrait à la liberté de l'âme. Nous ne sommes pas non plus « libres de vouloir ou de ne pas vouloir », mais seulement de diriger notre volonté sur l'un ou l'autre objet, de prendre telle ou telle résolution. L'exécution même de notre résolution n'est pas toujours en notre pouvoir : la liberté n'est pas la *puissance* ou la force physique, comme le prétendent les matérialistes ; elle est tout entière dans la *décision*, abstraction faite de l'accomplissement extérieur de ce que nous avons décrété ; en ce sens, les stoïciens et les Pères de l'Église disaient avec raison que les esclaves sont aussi libres que les citoyens.

La liberté morale regarde nos *actes internes*, accomplis ou non. C'est en quoi elle diffère de la *liberté civile* ou

(1) L.-A. GRUYER, *Essais philosophiques*, liv. II, 1855.

politique, qui ne porte que sur les actes externes, permis par la loi. La liberté morale embrasse à la fois ce qui est licite et ce qui est illicite, mais se renferme strictement dans la sphère de la conscience, où elle est inviolable. La liberté civile a pour limites le droit, et dans ce domaine son exercice et ses procédés peuvent être strictement réglementés; quand elle transgresse le droit, elle n'est plus que *licence* et devient justiciable des cours et tribunaux. Le libre arbitre est plus étendu, il permet le bien et le mal, il n'est pas susceptible de réglementation et ne relève que de la conscience.

La liberté morale est évidemment la *base* de la liberté civile et politique. La première est immuable, la seconde se modifie selon les époques et les pays et se développe à mesure que l'esprit acquiert mieux la conscience de sa valeur. Comment l'homme pourrait-il aspirer à la liberté dans la société s'il n'avait pas le sentiment de sa liberté interne? Comment revendiquerait-il le droit de choisir entre les cultes, entre les professions, entre les écoles, entre les partis s'il n'était pas capable de choisir entre le bien et mal? C'est donc une étrange inconséquence, de la part d'un grand nombre d'écrivains modernes, de soutenir à la fois la cause de l'esprit-serf et la cause des libertés publiques.

Le libre arbitre est soumis à deux *conditions* dépendant, l'une, de la *volonté*, l'autre, de l'*intelligence*. Ces deux conditions, sans lesquelles on ne pourrait concevoir de liberté morale, sont la conscience complète de soi ou la connaissance de soi-même et l'empire de soi : *mens sui conscia et sui compos*. Pour qu'un acte soit libre, il faut qu'il soit clairement *connu* et décidément *voulu*.

La *conscience de soi* suppose la possibilité, pour l'esprit, de se concentrer en lui-même, de se détacher, par consé-

quent, de tout ce qui n'est pas lui, de se soustraire, en se réfugiant chez soi, à toute influence extérieure, sensible ou non, et d'agir alors avec une spontanéité momentanément indépendante ou absolue. Le moi, comme être fini, n'est pas isolé et ne peut se suffire à lui-même; il ne saurait se cultiver sans un ensemble de conditions étrangères; mais s'il a le pouvoir de se replier sur lui-même, de se mettre à l'abri de toute action venant du dehors, il peut certainement agir de lui-même, avec *autonomie*, en s'inspirant de ses propres lumières et suivant sa propre voie, comme s'il était seul et absolu. Les lumières qu'il possède n'ont pas été acquises sans le concours de ses semblables, mais elles sont devenues siennes, et quand il se guide dans la vie sans autre flambeau que sa conscience, quelle qu'ait été sa dépendance antérieure, il est maintenant affranchi et peut agir dans sa sphère limitée, comme Dieu dans la présence infinie.

Un être non conscient de soi, qui ne connaît ni ses qualités, ni ses actes, ne saurait être moralement libre : tel est l'animal. Il ne sait ce qu'il fait; sa volonté, privée du pouvoir de se concentrer à l'intérieur, reste attachée aux excitations du dehors, enchaînée aux choses sensibles, c'est-à-dire asservi. Quand on a étudié son instinct et ses mœurs, on peut prévoir avec certitude comment il agira dans une circonstance donnée et le prendre au piège. L'homme, au contraire, défie toute prévision et ne peut être trahi que par lui-même, s'il veut demeurer fidèle à ses antécédents, à sa parole, à ses convictions apparentes ou réelles. Qui peut savoir, par exemple, dans une compétition d'héritiers, ce que contient l'acte de dernière volonté déposé chez le notaire?

Tout être qui a la conscience de soi a la liberté *en puissance*. Mais puisque le libre arbitre dépend de la cons-

cience et que la connaissance de soi-même n'est pas permanente dans la vie, tous les actes d'un agent libre ne sont pas toujours libres. La liberté peut exister en puissance sans exister *en acte*, par exemple dans tous les états périodiques et morbides de l'âme. Pour que l'acte soit libre, il faut que la conscience propre soit actuelle ou qu'on ait conscience de soi en agissant. Or, la *conscience actuelle de soi*, c'est, en d'autres termes, l'action accomplie sciemment, en connaissance de cause, avec discernement ou clairvoyance, de propos délibéré, avec l'intention formelle de faire ce que l'on fait. Celui qui agit sans réflexion ni délibération, dans un moment de distraction ou d'oubli, n'agit pas librement, parce qu'il ne sait pas ce qu'il fait, tout en conservant la faculté d'être libre. Faire le bien ou le mal sans intention, dans un état d'aliénation ou d'inadvertance, c'est agir en aveugle, sans que l'esprit ait résolu ce qu'il exécute.

Cette première condition du libre arbitre indique en même temps quelles sont les *causes* qui entravent la liberté : tout ce qui supprime ou affaiblit la conscience actuelle de soi supprime ou affaiblit dans la même mesure la liberté morale et l'imputabilité des actes. La liberté exclut l'ignorance, la folie et les émotions inconscientes qui empêchent l'esprit de se reconnaître. L'homme est donc d'autant plus libre qu'il est plus éclairé. Notre responsabilité augmente avec nos connaissances. Le développement de l'intelligence est la condition indispensable du développement de la liberté. Quand il fait nuit dans les âmes, la fatalité pèse sur elles. C'est l'instruction qui dissipe les ténèbres morales et livre les âmes à elles-mêmes, à leur propre conseil, soumis à leur propre gouvernement. C'est donc déplacer la question que de considérer l'instruction primaire obligatoire comme une atteinte

portée à la liberté du père de famille : le père a des devoirs envers ses enfants, et son premier devoir est de les élever pour la liberté et la vie morale.

Mais il ne faut pas, pour qu'un acte soit libre, qu'il soit analysé dans tous ses rapports avec les actes *passés* et *futurs*, avec toute la série des causes qui agissent sur le moi et peuvent modifier son activité, comme le suppose Spinoza. A ce titre, aucun acte des êtres finis ne serait libre. Nous ne pouvons pas tout savoir et n'en avons pas besoin pour agir librement. Il nous serait impossible de déterminer un de nos actes dans tous ses rapports avec le passé et avec le futur, parce que nous n'avons conscience ni d'un premier ni d'un dernier acte dans la série de nos états : la chaîne de nos souvenirs se brise à tout instant et la chaîne de nos prévisions est bien difficile à nouer. A quoi bon, du reste ? On se trompe quand on suppose entre nos actes un rapport de *causalité*, comme si le passé engendrait le présent, et le présent, l'avenir. Il n'y a là qu'un rapport de *succession* et souvent un rapport de conditionnalité, qui assurent le progrès, mais qui n'intéressent pas la liberté. C'est l'esprit lui-même, on ne saurait assez s'en convaincre, qui est la cause immédiate de tous ses actes, quels que soient leurs racines dans le passé et leurs fruits dans l'avenir. Chaque phénomène de la vie spirituelle est une création de la volonté, où l'on peut sans doute avoir égard à ce qui précède et à ce qui va suivre, sans qu'il en résulte aucune nécessité pour l'homme de rester en toutes choses fidèle à sa conduite antérieure ou d'être engagé dans la suite par son activité présente. Voilà pourquoi l'esprit est libre quand il sait ce qu'il fait et ne doit pas se préoccuper de l'enchaînement universel des effets et des causes pour agir avec autonomie.

La seconde condition du libre arbitre est l'*empire de*

soi. Tout en agissant avec intention et clairvoyance, on pourrait céder à une *contrainte* physique ou morale. C'est là un second ordre de causes qui abolit le libre arbitre, en paralysant la volonté, comme l'ignorance paralyse l'intelligence. Cet obstacle, cependant, n'est pas toujours invincible. La contrainte physique ou la *coaction* n'a aucune action sur la conscience; elle peut forcer l'homme à poser des actes qu'il n'a pas décrétés, mais ces actes sont externes et retombent sur celui qui emploie la violence, non sur celui qui la subit. La victime d'un outrage ou d'une torture n'est pas responsable, parce que, loin de prendre part au mal, elle proteste contre son accomplissement; l'action n'est pas faite par elle, mais contre elle. La *contrainte morale*, par contre, peut toujours être repoussée, parce que la volonté est *incompressible*; elle ne détruit pas, mais affaiblit la liberté, en raison inverse de la résistance qu'on y peut opposer; la liberté est d'autant moins atteinte, que la réaction est plus forte contre l'action du dehors. Le libre arbitre exclut la violence à tous les degrés et sous toutes les formes; car la violence jette l'esprit hors de lui-même et lui ôte le *choix des actes*. La liberté suppose que l'âme se détermine elle-même et ne reçoit pas l'impulsion du dehors, que la volonté suive sa propre direction et ne subisse pas d'entraînement, que le choix entre tous les actes possibles qui peuvent être exécutés reste à notre entière discrétion, au lieu d'être dicté par une influence étrangère. Agir de soi-même, voilà la liberté dans son essence et voilà ce qui est en souffrance sous l'empire d'une contrainte, soit que la violence morale vienne d'une personne ou d'une autorité, qu'elle s'exerce sur l'intelligence, sur le sentiment ou sur la volonté, par la sophistique, par la séduction ou par le commandement; car elle tend toujours à substituer une autre cause à notre

propre causalité ou à faire de notre volonté l'instrument de la volonté d'autrui.

L'empire de soi faiblit à mesure que la contrainte grandit. Mais l'empire de soi a d'autres ennemis encore, d'autant plus redoutables qu'ils se dissimulent mieux sous le masque d'amis ou de flatteurs: ce sont les préjugés, les habitudes, les passions, les intérêts, hôtes passagers d'abord, accueillis peut-être avec joie dans le désœuvrement, mais qui bientôt s'emparent du caractère et du tempérament et finissent par nous dominer. De là une pression nouvelle qui attaque la volonté *au dedans*, tandis que la contrainte l'attire au dehors. Pour que la liberté reste intacte dans ce conflit d'influences internes et externes, il faut que l'homme soit maître de lui-même, qu'il commande à son cœur, qu'il ordonne sa vie, qu'il conserve la pleine et entière disposition de sa volonté et qu'il puisse la porter où il veut, malgré les excitations de l'extérieur et le tumulte des passions.

La seconde condition du libre arbitre est enveloppée dans la première, en ce sens que tout être qui a conscience de soi *peut* avoir de l'empire sur soi. Mais, *en fait*, les deux conditions sont distinctes, parce que l'équilibre est souvent troublé entre l'intelligence et la volonté. On peut avoir une grande intelligence, sans être actuellement capable de se gouverner soi-même, et posséder une volonté énergique sans savoir ce que l'on fait; en d'autres termes, on peut subir une contrainte sans l'ignorer, et l'on peut agir par ignorance sans être contraint. Néanmoins, le développement de la conscience de soi réagit sur le développement de l'empire de soi. C'est à la faveur de l'ombre qui se projette à l'intérieur de l'âme que la volonté est si souvent subjuguée par les passions, les habitudes et les préjugés. Éclaircissez la conscience, l'esprit se reconnaîtra lui-même et

se distinguera de ce qui n'est pas lui, de ce qui est indigne de lui et doit être sacrifié. Du moment que rien n'obscurcit l'horizon de la pensée, rien n'embarrasse la libre décision de la volonté.

L'homme, sous ces conditions, est libre, d'autant plus libre qu'il sait mieux s'observer et se vaincre lui-même; car la liberté a des *degrés* comme l'intelligence et la volonté.

Que pourrait-on *objecter* contre cette notion du libre arbitre? Que l'âme a toujours quelque *raison* d'agir comme elle le fait et qu'ainsi sa volonté est déterminée par un *motif*? La volonté serait donc un *effet*, et le motif une *cause*, et comme il existe entre l'effet et la cause une connexion nécessaire, la volonté serait nécessairement enchaînée au motif qui à chaque instant la fait agir. C'est là une vieille subtilité que le sens commun n'a jamais comprise et qui n'existe que pour la théorie. Comment! je fais ce que je veux, et parce que je n'agis pas comme une force aveugle, sans motif, je ne suis pas libre! C'est donc l'intelligence qui fait ma servitude! Une âme végétative ou bestiale serait plus indépendante que l'âme raisonnable! Cela ne paraît guère sérieux, et cependant la plupart des objections qu'on a soulevées contre la liberté humaine viennent de cette question des motifs. Il y a là une confusion entre les causes et les conditions de nos actes, qu'il importe de faire cesser.

Si les motifs de nos actes étaient des *causes efficientes*, étrangères à l'esprit, qui pussent non-seulement influencer, mais dominer la volonté, l'homme, sans nul doute, perdrait sa liberté: la cause de ses actes serait hors de sa portée, sa volonté serait *servée*. Mais si les motifs ne sont que les *conditions* de nos actes, s'ils accompagnent la volonté, sans la contraindre, l'homme ne cesse pas d'être libre,

quoiqu'il agisse par des motifs, pas plus que les émotions qui surgissent avec nos pensées n'en interrompent le cours. C'est ce qu'il faut examiner. Nous savons que la conditionnalité exprime le rapport des diverses parties d'un tout qui sont toujours ensemble, les unes avec les autres, et que ce rapport existe à la fois pour la pensée, pour le sentiment et pour la volonté, comme organes de la vie spirituelle. Chaque faculté a donc les conditions de son activité dans l'activité des autres. Or, les *conditions internes* de la volonté sont les motifs. Car la volonté n'est pas un effet, mais une cause ou du moins, une manifestation de la causalité de l'esprit, comme nous l'avons vu; seulement, cette cause n'est pas isolée, elle réclame le concours de l'intelligence et du sentiment. Elle n'est pas despotique, puisqu'elle est éclairée, mais elle n'est pas asservie non plus, parce qu'elle a un guide. Le guide nous pilote, mais nous laisse à notre propre conseil; nous écoutons ses avis, libres encore de les suivre ou de les dédaigner: la décision nous appartient. Les motifs sont le flambeau qui répand la lumière sur le mouvement de la volonté: ils n'entravent pas, ils aident.

Cette notion des motifs s'appuie d'abord sur la nature de l'esprit qui, en vertu de son essence propre, agit de lui-même et qui, en vertu de sa limitation, a besoin d'excitants; ensuite sur la définition de la volonté comme faculté de détermination et sur ses rapports avec les autres facultés dans l'organisation de la vie humaine. Pour la contester, il faudrait abolir les facultés inhérentes à la substance de l'esprit et concevoir la volonté comme une pure série de phénomènes produits par des causes externes. La liberté n'est pas un fait incohérent, elle a ses racines dans toute la constitution de l'esprit.

Voyons maintenant si notre explication des motifs correspond à la réalité.

Les motifs sont *internes* : un objet extérieur n'agit pas sur nos déterminations sans qu'il soit *connu* ou *senti*. Les motifs sont donc nos pensées et nos sentiments, nos idées et nos émotions ; mais comme tous les phénomènes de la vie spirituelle, ils ont leur *source* soit dans la sensibilité, soit dans la raison. Les motifs sont tantôt des notions ou des sentiments sensibles, se rapportant à quelque objet déterminé offert par les sens ou par l'imagination, tantôt des notions ou des sentiments non sensibles, se rapportant à quelque objet rationnel, comme la justice, l'humanité ou Dieu. Dans les deux cas, les motifs peuvent être conscients ou inconscients, c'est-à-dire réfléchis en instinctifs. Pourquoi l'enfant préfère-t-il un jeu à un autre ? parce qu'il le connaît et s'y intéresse. Pourquoi l'homme s'applique-t-il à la science, à l'art, à l'industrie ? parce qu'il sait ou qu'il sent que le travail, sous toutes ses formes, est le lot de l'humanité. Toujours des pensées et des émotions qui poussent la volonté. Mais la loi de la volonté est le *bien*. Les motifs dirigeants de l'âme ne peuvent donc être que la pensée et le sentiment d'un bien. Le jeu est un bien pour l'enfant, le travail, pour l'homme. Seulement, le bien est tantôt sensible, tantôt non sensible. Il y a des biens agréables ou utiles, qui flattent la sensibilité ou apportent le bien-être ; il y a des biens honnêtes, qui plaisent à la raison, qu'ils soient favorables ou non à la nature sensible. Ces motifs se nomment vulgairement le *plaisir*, l'*intérêt* et le *devoir*, et la science n'en connaît pas d'autres. Les deux premiers sont sensibles et consistent dans la satisfaction actuelle de la sensibilité ou dans la somme des avantages extérieurs à répartir sur toute la vie ; on les appelle quelquefois les *mobiles*, les impulsions, les attraites de la volonté ; le devoir est un *motif* rationnel. Pourquoi l'enfant joue-t-il ? parce que le jeu est un plaisir. Pourquoi l'homme

se fatigue-t-il ? parce que le travail est un plaisir, un intérêt ou un devoir : un plaisir pour les désœuvrés ; un intérêt pour la classe industrielle ; un devoir pour ceux qui comprennent la haute mission de l'humanité.

Le plaisir, l'intérêt et le devoir qui président à tous nos actes sont des biens de divers ordres, *bona jucunda, utilia vel honesta*. Cependant, ce n'est pas le bien *comme tel* qui appelle la volonté, c'est le bien tel qu'il apparaît en nous, le bien *connu* ou *senti*. L'âme se meut elle-même, en qualité de substance spirituelle. Rien d'extérieur n'a d'action sur elle que si elle s'ouvre à l'influence du dehors. Le bien nous attire en nous affectant. Les motifs ne sont donc pas des biens considérés objectivement, en eux-mêmes, mais la connaissance et le sentiment de certains biens, avec les erreurs qui se mêlent à nos jugements et la perversion qui modifie nos émotions. Tel agit en vue du plaisir, qui ne recueille que la douleur ; tel autre croit remplir un devoir quand il commet une infamie. Les motifs sont donc d'abord les vues ou les opinions de l'esprit sur le bien et le mal, ensuite les sentiments ou les passions du cœur, à quelque objet qu'ils s'appliquent. Ces motifs font l'*intention* ou la moralité : ils sont intéressés quand on recherche avant tout le bien du moi, au mépris de l'ordre général des choses ; ils sont désintéressés quand on fait le bien sans autre motif que de bien faire. De là la philosophie du plaisir ou *sensualisme*, la philosophie de l'intérêt ou *utilitarisme*, et la philosophie du devoir ou *rationalisme* : deux systèmes égoïstes, un système moral.

En tant que la volonté dépend de l'intelligence et du sentiment, on peut dire que les esprits en général agissent selon leurs *convictions* et selon leurs *affections*. Ceux qui pensent bien font bien, sans y être tenus ; à ceux qui ont le cœur pur tout est pur (*omnia munda mundis*). L'homme

choisit ses motifs selon la culture de son entendement et l'élevation de ses sentiments : s'il reconnaît le bien comme le seul but de la vie, il l'accomplit avec abnégation ; s'il ne réalise pas les principes qu'il conçoit, c'est qu'il ne les regarde pas comme certains ou comme applicables à la circonstance ; s'il n'a pas confiance en ses propres lumières, il abandonne à autrui l'administration de sa conscience. La conscience dans son développement est le produit de nos convictions personnelles, et chacun sait qu'il doit obéir à la voix intérieure, alors même qu'il manque à cette obligation. Les convictions sont des opinions durables, habituelles, fixées en nous par la certitude ; elles sont, comme telles, un élément du caractère et du tempérament. Le caractère est une détermination qualitative, et le tempérament, une détermination quantitative de toute l'activité spirituelle ; nos pensées et nos sentiments, transformés en habitudes intellectuelles et affectives, ont une large part dans ces combinaisons de l'âme. En conséquence, s'il est incontestable en fait que les hommes agissent d'après certains motifs puisés dans leurs convictions et dans les inspirations de leur cœur, il n'est pas moins évident qu'ils suivent presque toujours l'impulsion de leur caractère et de leur tempérament. Toute notre manière de penser, droite ou fautive, distinguée ou vulgaire, et tous les modes du sentiment, délicats ou grossiers, généreux ou égoïstes, se réunissent pour former le caractère. Si donc la volonté choisit ses motifs d'après la culture de l'esprit et du cœur, c'est, en dernière analyse, d'après le caractère qu'elle se décide.

Qu'est-ce à dire ? L'esprit n'est donc pas libre ? C'est là, en effet, ce qui explique l'illusion des déterministes : nos actes ont des motifs ; les motifs sont donnés par l'intelligence et le sentiment, par le caractère et le tempérament ;

or, nous ne pouvons nous soustraire à cette influence ! La conclusion est fautive : elle vaut pour quelques-uns peut-être, non pour tous. Beaucoup d'hommes sont encore trop ignorants pour démêler les motifs qui les font agir ou trop faibles pour leur résister : pour ceux-là, les motifs sont aveugles, inconscients et entraînent la volonté à leur insu. Mais quand l'esprit a la conscience de lui-même, les motifs, de quelque profondeur qu'ils viennent, ne gênent pas la liberté : ils peuvent être puissants, jamais irrésistibles ; ils influencent, mais ne déterminent pas la volonté. Ce sont des *stimulants*, des excitants, des conseils qui engagent, qui sollicitent, qui provoquent l'esprit, mais ne sauraient le forcer à agir : ce sont, enfin, les *conditions* et non les causes de l'activité volontaire. Quand on les prend pour des causes, à la faveur de la terminologie d'Aristote et de l'école, ce sont des *causes finales* : ils indiquent le but, le pourquoi d'une action. En ce sens, les motifs n'ont rien d'alarmant pour le libre arbitre : un but connu impliquerait plutôt la liberté que la fatalité, car à quoi bon le connaître si on ne peut l'éviter ?

La distinction entre la cause et les conditions d'un acte, entre la volonté et les motifs, est un fait de conscience que chacun doit vérifier en lui-même. Je suppose le plaisir aux prises avec l'intérêt, l'un conseillant un acte, l'autre le défendant ; la volonté hésite, que décide-t-elle ? tantôt l'un, tantôt l'autre. Question de tempérament, dira-t-on. Et si l'occasion se renouvelle et que le choix diffère ? Il n'y a qu'une réponse à faire, on peut l'ajourner, mais non l'é luder : c'est que, dans un cas on veut et que, dans l'autre, on ne veut pas, quoique les circonstances soient les mêmes et les motifs semblables : la volonté écoute les deux avis, mais n'est pas liée. Je suppose encore l'intérêt en lutte avec le devoir : un forçat s'est évadé, se cache sous un faux

nom, s'amende et mène une vie exemplaire, entouré de l'estime publique; le moment de l'épreuve arrive, un innocent est pris pour lui et va être condamné; que faire? Se dénoncer et rentrer au bagne, ou se taire et vivre en paix? La situation est poignante : il faut choisir entre l'infamie aux yeux des hommes et l'infamie aux yeux de Dieu, entre un châtement inexorable avec la sainteté dans le cœur, et une existence bénie avec un remords sur la conscience (1). Que résoudre? Question de caractère, dirait-on; soit, si l'on veut obéir à la conscience; mais si la volonté résiste? chacun sait ce qu'on *doit* faire, personne ne sait ce qu'on *fera*. Ce dilemme se présente sous une forme ou sous une autre dans la vie d'un grand nombre d'hommes : les uns choisissent l'honneur et sont proclamés héros par la postérité; les autres préfèrent les avantages de la terre et se perdent dans la foule. C'est ici que l'expérience et la raison sont souvent en contradiction, n'en déplaise aux déterministes, qui devraient prévoir les actes de l'esprit, en dépit de nos caprices ou de notre abnégation, comme on prévoit les mouvements de la matière.

Le libre arbitre ne consiste donc pas à agir *sans motifs*, mais à agir de soi-même, comme cause, quand les conditions de l'action sont données. Ces conditions sont impliquées dans notre nature sensible et rationnelle, et ne sont refusées à personne. L'autonomie de l'esprit ne supprime pas la loi de *réceptivité* qui domine tout être fini, ni la *dépendance* de la volonté vis-à-vis de l'intelligence et du sentiment. Mais la réceptivité se résout en *influences* qui précipitent ou retardent la résolution, sans

(1) VICTOR HUGO, *les Misérables*, 1^{re} partie.

la déterminer; la dépendance se réduit à la *conditionnalité* qui accompagne la décision, sans la contraindre. La volonté se détermine elle-même. Pour être libre, il suffit que l'âme puisse apprécier les motifs qui la portent à agir ou qu'elle ait le choix entre les diverses espèces de biens qui la sollicitent. Dans ces limites, l'excitant reste excitant, au lieu de devenir cause; la volonté est provoquée, sans être entraînée ou paralysée; l'esprit subit une action, mais reste libre d'y répondre ou de la dédaigner.

II. Voyons l'ensemble des arguments qu'on oppose au libre arbitre. Le *fatalisme* est le nom commun qu'on donne à toutes les doctrines contraires à la liberté humaine. On en distingue deux classes principales : les unes, se fondant sur une fausse notion des motifs et de la volonté, attaquent le libre arbitre en principe, dans sa source, tandis que les autres, s'appuyant sur des considérations extrinsèques, tirées de la nature de Dieu ou de la nature de l'homme, aboutissent à des conséquences destructives de la liberté : fatalisme *psychologique*, d'une part, fatalisme *ontologique* de l'autre.

Parmi les doctrines qui méconnaissent la liberté en elle-même, on distingue l'*indifférentisme* et le *déterminisme*, dont l'optimisme est une variété. Ces deux doctrines sont entre elles comme le hasard est à la nécessité, comme le *casus* est au *fatum*. L'une se place au point de vue d'une volonté *indéterminée*, l'autre au point de vue d'une volonté *déterminée par les motifs*. Celle-ci est strictement fataliste et rejette toute liberté; celle-là est casuiste, elle dénature seulement la liberté en y mettant une condition impossible.

L'*indifférentisme* ou la *liberté d'indifférence* consiste à prétendre que la volonté libre est celle qui agit *sans motif* ou qui reste en équilibre entre les motifs contraires. On suppose donc que toute raison qui nous sollicite à agir

ôte à l'âme la spontanéité de ses mouvements, la rend partielle et la captive ; pour être libre, la volonté doit être indifférente au bien et au mal ou n'être distraite par aucune préoccupation qui l'attire dans un sens plutôt que dans l'autre, *indifferentia ad velle et non velle*. Cette doctrine ne nie pas la liberté à proprement parler, mais la rend irréalisable. Reid admet des actes sans motifs. « Je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. 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 débiteur ne pourrait payer son créancier 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. Si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance, car les motifs ne sont pas en notre pouvoir, et celui qui ne peut rien sur un *moyen* nécessaire ne peut rien sur la fin. Une action faite sans motif ne peut avoir ni mérite ni démérite, mais elle a de l'importance dans la question de la liberté ; car si jamais action pareille s'est rencontrée, les motifs ne sont pas les seules causes des actions humaines⁽¹⁾. »

Les motifs sont des causes et les causes sont nécessaires : un acte libre est un acte sans cause, voilà le principe secret d'où part l'indifférentisme, de peur de tomber

(1) TH. REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, IV, chap. IV.

dans un autre mal ; mais en ce point Reid se contredit, car ailleurs les motifs sont justement comparés à des avis ou à des exhortations qui, loin de restreindre la liberté, la supposent. L'hypothèse d'une *volonté sans motif* relègue la liberté humaine dans un cercle d'actions frivoles. Est-elle admissible même dans ces limites ? Non, car la volonté est perpétuellement soumise à des conditions ; seulement, ces conditions ne sont pas toujours conscientes. « Un homme a dans sa bourse une vingtaine de guinées et en doit une, qu'il veut payer ; le motif de son action est donc sa dette ; mais pourquoi, en plongeant la main dans sa bourse, prend-il l'une plutôt que l'autre ? Évidemment parce qu'elle est la première qui s'est rencontrée. Et pourquoi se décide-t-il à la donner en paiement ? Évidemment encore parce qu'il la tient et qu'il serait parfaitement inutile d'ouvrir de nouveau la bourse pour en chercher une autre. Analysons cette action, quelque insignifiante qu'elle soit, et nous y trouverons toujours des motifs ; ne nous arrive-t-il pas tous les jours, en faisant un paiement quelconque, d'avoir égard à une multitude de circonstances qui exercent une grande influence sur notre détermination ? Par exemple, si j'ai besoin de monnaie, j'offrirai en paiement une pièce d'or pour qu'on me rende de l'argent, et si, au contraire, j'ai plusieurs pièces de dix centimes qui m'embarrassent, je me hâterai de les donner. Que la conscience veuille bien descendre dans les détails les plus minutieux de toute action, même la plus futile, et nous sommes convaincus qu'elle y reconnaîtra toujours des motifs plus ou moins apparents, plus ou moins faciles à discerner. L'âme est une, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais active sans être en même temps douée de sensibilité, d'amour, d'intelligence et de raison ; d'où il suit qu'elle ne prend aucune détermination sans y être poussée soit par quelque sensation, soit

par des motifs raisonnés, soit par des sentiments; seulement, elle est maîtresse de choisir entre les mobiles, aucune autre force qu'elle-même ne peut la violenter; mais dire que le moi puisse agir sans but, sans intention, n'est-ce pas supprimer du même coup toutes ses facultés, n'est-ce pas annihiler complètement le mouvement et la vie (1)? »

La fortune de l'indifférentisme vient de son introduction dans la *théologie*. L'homme n'est jamais indifférent au bien et au mal qu'il trouve établis dans le monde, mais qu'est-ce que le bien par rapport à la volonté divine? Une *loi* pour les platoniciens, un *produit* pour les casuistes. Quant à la liberté du franc arbitre, dit Descartes, elle n'a pas la même raison en Dieu qu'en nous. Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais. L'idée du bien ne porte pas Dieu à élire l'un plutôt que l'autre, mais le bien résulte de cette élection. Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps, et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement. Au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur, et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, cela est maintenant vrai. Cela n'empêche pas qu'on ne puisse dire que les mérites des saints sont la cause de leur béatitude éternelle, car ils n'en sont pas tellement la cause qu'ils déterminent Dieu à rien vouloir, et ainsi une entière.

(1) A. PEZZANI, *Principes supérieurs de la morale*, liv. II, ch. IV. Paris, 1859.

indifférence en Dieu est une preuve très-grande de sa *toute-puissance*. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, qui est mis en présence du bien et du vrai déjà déterminés par Dieu; sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il embrasse d'autant plus librement le bien qu'il le connaît mieux, et jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est bon ou mauvais. L'indifférence n'est pas de l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libres quand l'ignorance nous rend indifférents, mais principalement quand la claire connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche (1).

Bossuet parle dans le même sens. « Quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de *mieux*, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précède en quelque sorte sa volonté et qui l'attire; mais c'est que tout ce qu'il veut par là devient le meilleur, à cause que sa volonté est *cause* de tout le bien et de tout le mieux qui se trouve dans la créature. » Mais, plus conséquent que Descartes, Bossuet soumet le libre arbitre de l'homme à la prédétermination divine. « Dieu veut le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre; et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille: car c'est le premier principe et la loi de l'univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éternité, les choses suivent dans le temps marqué, comme d'elles-mêmes (2). » En effet, la liberté d'indifférence, c'est *l'arbitraire en Dieu*, c'est la négation de tout principe, de tout ordre, de toute loi dans le monde, c'est la doctrine du

(1) DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections*.

(2) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, chap. II et VIII.

hasard, le *casuisme*. Le bien est bien parce que cela convient à Dieu ; le vrai restera vrai tant qu'il lui plaira, et l'homme gardera sa liberté jusqu'à nouvel ordre. Les créatures sont sous le *bon plaisir* de Dieu et n'ont aucun moyen de connaître les caprices de la Providence : Dieu n'agit pas comme il est, mais il est comme il veut, il se donne ses perfections. La volonté sous prétexte d'excellence est mise au-dessus de l'essence. Cette étrange doctrine, si manifestement contraire aux principes de la psychologie et si favorable à l'absolutisme, est encore adoptée de nos jours, en dehors de la théologie, par Secrétan (1) et par l'école de Schopenhauer, en Suisse et en Allemagne. Elle dénature la volonté.

Le *déterminisme* est une doctrine plus sérieuse, qui ne s'appuie pas sur la contingence universelle, mais sur l'inflexible nécessité. Pour les déterministes anciens et modernes, les motifs sont la *cause déterminante* des actes. La volonté est une balance (*libra*) dont les motifs sont les poids : s'il n'y a qu'un seul motif, il entraîne la volonté ; s'il y a plusieurs motifs, le plus fort l'emporte. La volonté pèse les motifs, elle balance entre eux, elle *délibère* et s'incline inévitablement du côté du plus lourd. Ce qui le prouve, c'est que les actions humaines peuvent être prévues. L'enchaînement qui règne dans la nature gouverne aussi le monde moral. Tout se tient dans l'univers, comme dans un corps organisé. Si nous connaissions toute la série des causes et des effets, nous verrions que rien n'est laissé au hasard, et qu'en conséquence il ne reste aucune place pour la liberté dans la création.

Ce système n'est pas sans grandeur ; mais il confond

(1) SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*.

sans cesse le monde moral avec le monde physique ; il oublie qu'il y a des causes spirituelles qui sont essentiellement distinctes des autres causes et qui ont pour attributs fondamentaux la conscience, la volonté, la liberté. La contingence vient de là. Il ne faut pas rejeter le *hasard* en disant que tout a une cause, mais le rapporter à sa cause véritable, à la spontanéité et à la volonté, qui introduisent dans la vie des créatures des éléments en dehors de leur prévision. La volonté n'est pas une balance, mais une force capable de se déterminer elle-même ; c'est là sa spécialité, et cette vertu spéciale a sa raison dans la nature même de l'âme, comme la fatalité dans la nature de la matière. Les *poids* font fléchir la balance sans résistance possible ; l'esprit pèse lui-même les motifs qui le sollicitent et reste inflexible. Les poids ont une valeur absolue en eux-mêmes et la conservent invariablement pour toutes les balances ; les motifs changent de valeur selon les esprits et tirent leur pouvoir de notre propre choix, puisqu'un objet ne devient motif qu'en tant qu'il est connu et senti. Un même motif peut être puissant, décisif pour l'un, faible et nul pour un autre. Les poids sont comparables entre eux, on en prend la somme ou la différence, parce qu'ils sont de même espèce ; les motifs ne sont pas, à la rigueur, un objet de calcul, parce qu'ils sont hétérogènes. Un plaisir est plus vif qu'un autre ; mais que vaut-il en présence d'un intérêt ? Un intérêt est plus considérable qu'un autre ; mais qu'a-t-il de commun avec le devoir ? Comment fera-t-on le compte de choses qui appartiennent à des ordres différents, dont les unes sont agréables ou utiles et les autres honnêtes ? A combien de jouissances estime-t-on la probité ? Et si la seule pensée d'une pareille estimation est absurde, comment pourrait-on fixer avec certitude les effets de ces influences sur la volonté

humaine? C'est impossible, les conjectures qu'on forme sur la conduite future de nos semblables, en prenant en considération leur caractère, leur tempérament, leur culture, toute leur vie individuelle n'atteignent jamais que la *probabilité*. Les habitudes elles-mêmes sont un effet de notre libre détermination et se modifient à notre gré.

Et cependant c'est le motif le plus fort qui l'emporte! Oui, si nous jugeons de la force des motifs d'après leurs effets, non d'après leur valeur intrinsèque, c'est-à-dire si nous appelons motif le plus fort celui qui emporte la résolution de la volonté. C'est à la faveur de ce cercle que le déterminisme obtient une apparence de vérité, puisqu'on ne peut songer à soumettre les motifs à une commune mesure. En ce sens, nous pouvons aussi prédire l'avenir, sous la seule condition de savoir d'avance quel sera le plus fort motif pour nos semblables dans les diverses circonstances qui peuvent se présenter. Prophétie après l'événement (1)!

Une forme plus élevée de cette doctrine est le *déterminisme moral*, qui soutient que la volonté est toujours déterminée par l'état actuel de culture de l'âme. Il a été exposé dans toute sa valeur scientifique et religieuse par l'un des chefs du protestantisme libéral en Hollande. M. Scholten critique le libre arbitre comme étant contraire à la loi de causalité, à la continuité de la vie, à la nécessité morale, aux relations sociales, à la notion même de la volonté et à la souveraineté de Dieu.

De deux choses l'une, dit l'auteur, ou la volonté est indéterminée ou elle est déterminée par les motifs. Une volonté indéterminée est une activité aveugle, sans raison,

(1) TH. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 4^e leçon.

un pur caprice, *libido*. La volonté est nécessairement déterminée par le sentiment et par la raison. Si la volonté pouvait, à son gré, vouloir et non vouloir au même moment, elle serait un être qui pourrait aussi ne pas être, un effet sans cause, un produit du néant. Il n'y aurait plus de *liaison causale* dans notre activité : nos résolutions présentes seraient sans rapport avec nos résolutions passées, ce qui équivaut à une conception atomique de la vie. Que devient la *continuité* de la vie morale si le méchant peut instantanément devenir bon, et le bon devenir méchant? Quelle garantie nous offrent la moralité et la vertu si elles n'ont aucune raison d'être et ne sont pas la suite de notre développement antérieur? Quelle confiance méritent les gens de bien dans la société si chacun peut observer ou violer sa parole selon sa libre volonté? Une pareille volonté offense la nature humaine, parce que celui qui peut vouloir le bien, mais ne veut pas le vouloir cesse d'être un homme : c'est un *démon* (1).

Ces objections contre la liberté n'ébranlent pas notre conviction. M. Scholten a tort de réduire le problème du libre arbitre au *dilemme* de la volonté indéterminée et de la volonté déterminée par les motifs : entre ces deux cas, il y a place pour la volonté *déterminée par elle-même* ou déterminée par l'esprit, qui déjà est volonté. Nous accordons volontiers que la volonté se règle presque toujours sur l'état moral, puisqu'elle a ses conditions dans l'intelligence et dans le cœur ; mais elle n'en dépend pas absolument, elle n'est pas un *effet* de la culture de l'âme, elle en est, au contraire, la *cause* et, en conséquence, quand

(1) J.-H. SCHOLTEN, *de Vrye wil, kritisch onderzoek*, p. 108. Leide, 1859.

elle se conforme à une situation qui est son œuvre, elle ne fait que rester d'accord avec elle-même. Mais cet accord n'est pas forcé. C'est pourquoi nous repoussons la continuité qu'on veut introduire dans la vie spirituelle à l'instar de la vie physique. Il y a continuité dans nos actes en ce sens que l'esprit agit sans interruption comme cause; il n'y a pas continuité en ce sens que nos actes seraient enchaînés entre eux par le rapport de causalité. La volonté n'est pas pour cela une création du néant, puisqu'elle ne peut pas agir ou ne pas agir, être ou ne pas être, mais seulement agir d'une façon ou d'une autre, être bonne ou mauvaise. Il n'y a pas de séparation entre les manifestations de l'âme, ni, par conséquent, de conception atomique de la vie. Quel mal y a-t-il que le méchant puisse instantanément devenir bon et réciproquement? Si la vertu et le vice sont un effet de notre libre élection, ils sont pour nous un mérite et un démerite, sinon ils sont nécessités par notre éducation, ils ne peuvent plus être un objet d'approbation ou de blâme. Les gens de bien n'en sont pas moins dignes de confiance, parce que la volonté est perfectible et se dégage du caprice à mesure qu'elle devient plus raisonnable; et, par contre, les criminels restent dignes de pitié, parce qu'ils ne veulent pas le mal pour le mal et qu'ils ont pour excuse leur ignorance. En supprimant la liberté humaine, le déterminisme se flatte de relever la souveraineté divine, comme si nos propriétés pouvaient être en conflit avec les attributs de Dieu, qui est l'auteur de notre nature. Ce qui est plus grave, c'est de supprimer, comme le fait Scholten, la règle de l'imputabilité des actes et le droit de punir, qui sont les conséquences du libre arbitre et les conditions de l'ordre moral et de l'ordre social sur la terre.

L'optimisme est une variété du déterminisme. Il signi-

fie d'abord que l'homme n'est pas libre de choisir entre le bien et le mal, et qu'entre deux biens il choisit nécessairement le meilleur, qui est alors la raison suffisante de son action. Ainsi comprise, cette doctrine confond, comme la précédente, la cause déterminante avec la cause finale ou la fin. Ce n'est pas le bien comme tel qui subjugué la volonté, c'est nous qui la dirigeons comme il nous plaît. Il serait superflu de démontrer que l'homme ne fait pas toujours le mieux, qu'il ne fait pas toujours le bien, qu'il fait souvent le mal et qu'il prend même parfois le pire de tous les partis. On approcherait plus de la vérité en disant que les êtres raisonnables font nécessairement ce qu'ils pensent être le mieux selon leur degré de culture. La distance est grande entre la stricte observation de la loi et l'intention de l'observer: la volonté est conforme, dans un cas, à la raison, qui est toujours droite, dans l'autre, à la conscience, qui peut être égarée. Il n'y a pas apparence que la volonté soit constamment raisonnable et parfaite; mais n'est-il pas vrai qu'elle accomplit toujours, sauf erreur, ce qu'elle considère comme le plus parfait? La volonté ne dépend-elle pas de l'intelligence? Le choix est-il possible entre le bien et le mal quand l'un et l'autre sont reconnus tels qu'ils sont?

Non, la psychologie ne justifie pas l'optimisme, même dans ces limites. La volonté, sans doute, relève de la pensée, mais la pensée est une condition, non la cause de l'activité volontaire. La conscience éclaire nos résolutions, mais ne les détermine pas. La volonté n'est déterminée que par la volonté, par une impulsion souveraine, irrésistible, qui soulève la conscience ou la satisfait, qui révolte la raison ou la charme. Qu'est-ce qu'un acte de caprice, d'obstination, de folie, sinon une insurrection de la volonté contre le bon sens et contre le sens commun? Ces mots sont dans

la langue et répondent à des faits qui déroutent l'optimisme et le déterminisme. Il est vrai que l'on ne fait pas le mal pour le mal ; mais il y a d'autres motifs, honteux ou honorables, qui nous font préférer le mal au bien et nous permettent de mal faire en parfaite connaissance de cause. Le sacrifice est possible du devoir à l'intérêt : *video meliora proboque, deteriora sequor*, selon l'expression d'Ovide ; c'est un faux calcul, mais c'est un fait. Beaucoup d'esprits étroits ou égarés se croient honnêtes quand ils se dévouent avec fanatisme à l'accomplissement d'une mission qu'ils se donnent ou qu'ils acceptent ; soit, il y a là encore quelque chose de grand, une vertu fourvoyée qui accuse l'intelligence plutôt que la volonté ; mais les criminels qui sapent les bases de la société ne se trompent pas : ils font le mal par esprit de vengeance peut-être ou par cupidité, mais ils le font et le savent. L'homme ne fait donc pas toujours le mieux ni même, dans le doute, ce qu'il pense être le mieux.

L'optimisme ne s'applique pas à l'état réel de la nature humaine ; il est un idéal pour la vie morale. Comme tel, il n'embarrasse pas la liberté, pourvu qu'on reconnaisse que la volonté n'est pas avec l'intelligence dans le rapport de l'effet à la cause. La volonté déterminée par la pensée serait toujours le fatalisme ; la liberté c'est la volonté déterminée par elle-même selon la pensée. Dans le premier sens, il faudrait décharger l'homme de toute responsabilité, abolir la répression, assimiler les délits et les crimes à des erreurs ; dans le second, on peut trouver des excuses au mal, on doit chercher à extirper l'ignorance pour suggérer de meilleurs conseils à la volonté, mais on laisse à la volonté le mérite des œuvres et la charge de la destinée. Si l'on dit que l'esprit raisonnable prend le meilleur parti quand il le connaît, et non parce qu'il le connaît, l'opti-

misme n'est nullement contraire à la liberté ; il équivaut à la *liberté rationnelle*, c'est-à-dire au meilleur usage possible de la liberté morale : la cause de la décision reste la volonté et la volonté ne cesse pas d'être libre, parce qu'elle est raisonnable. On fait alors le mieux, parce qu'on le veut et non parce qu'on le voit ; seulement ce qu'on veut est conforme à ce qu'on voit : il y a harmonie entre la volonté et l'intelligence ; c'est l'état normal de l'âme, c'est la situation la plus favorable au libre développement de toutes les forces spirituelles. Mais la liberté réclame le *choix*, objecte-t-on. D'accord, l'optimisme bien entendu ne supprime pas le choix, il le déplace. Ce n'est plus entre le bien et le mal que la volonté balance, mais entre le bien et le bien. Le mieux est un bien entre plusieurs, non le premier venu, mais celui qui s'adapte le plus complètement à toute la situation présente de l'homme. Voilà l'objet de notre libre élection.

L'optimisme a été développé surtout dans la *théologie*, et opposé à l'indifférentisme : sous ces drapeaux combattent la nécessité et la contingence, la raison et l'arbitraire, la sagesse et la puissance, Leibnitz et Descartes, Malebranche et Bossuet, les Réformés et les Jésuites. C'est à la métaphysique à apprécier ces deux systèmes, mais il est facile de prévoir le jugement qu'il en faudra porter, si la théorie de la volonté divine est conforme à la théorie de la volonté humaine. Optimisme veut dire deux choses : la *création* du meilleur monde possible et le meilleur *gouvernement* possible de ce monde. On suppose d'abord que Dieu avait à l'origine le choix entre une infinité de mondes, et que, guidé par son infaillible sagesse, il a choisi, parmi tous les mondes possibles, celui qui, tout bien considéré, était le plus parfait pour les créatures. On suppose ensuite que Dieu, par sa volonté sainte, intervient dans l'adminis-

tration des choses et qu'il effectue à tout instant, comme Providence infiniment sage, ce qui est le mieux pour tous les êtres en général et pour chaque individu en particulier.

La première hypothèse soulève tout le problème de la création et n'intéresse pas la liberté humaine. Si l'univers a des limites, plusieurs mondes étaient possibles; mais s'il est infini, comme la science moderne tend à le reconnaître, il est unique et nécessaire. Le choix, dès lors, ne peut plus porter sur l'ensemble du monde, mais sur son organisation intérieure, et l'optimisme se réduit au problème du gouvernement providentiel des choses. Si Dieu a la volonté et la vie, il ne peut que manifester sa divinité ou réaliser son essence comme bien dans la vie infinie : il est la volonté absolue, qui effectue tout le bien, rien que le bien, et la volonté déterminée qui, tenant compte de toute la situation du monde, accomplit à chaque instant le bien dans ses rapports innombrables avec toutes les créatures. Dieu ne peut faire que le *mieux*, parce que, dans la pleine harmonie de l'essence infinie, la puissance est nécessairement conforme à la sagesse; mais il le fait *librement*, par un décret souverain, parce qu'il le veut. Dieu se suffit à lui-même. Sa liberté absolue est la forme de son absolue volonté. Cette liberté n'est pas une entrave pour nous, parce qu'en voulant tout le bien, Dieu veut aussi notre liberté, qui est l'instrument de notre perfectionnement. Il fait le bien et nous laisse faire le mal : la possibilité du mal est un ménagement de notre liberté, qui nous permet de mériter et de nous élever comme Dieu au-dessus du mal. Les *décrets* de Dieu sont impénétrables, sans doute, puisqu'ils sont libres, mais il est certain, du moins, qu'ils sont entièrement bons et ne portent aucune atteinte aux propriétés des êtres raisonnables, qui sont une condition de l'ordre moral du monde.

Parmi les doctrines qui rejettent le libre arbitre par des considérations tirées de la nature humaine ou des attributs de Dieu, on peut citer le matérialisme, le panthéisme et le fatalisme religieux.

Le *matérialisme*, en niant que l'âme soit une substance distincte du corps, ne peut accorder aux êtres raisonnables que la spontanéité fatale qui appartient à la matière. Il entend par *liberté* l'état d'un être qui n'est pas entravé dans l'accomplissement de sa fin. L'homme, dit Hobbes, n'a pas la liberté de vouloir, mais d'exécuter ce qu'il veut, c'est-à-dire d'obéir à ses appétits, comme l'animal. La volonté est fatale comme l'appétit et n'est elle-même que l'appétit accompagné de délibération. « L'homme libre, répète Helvétius, est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé comme l'esclave par la crainte des châtimens; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa *puissance*. » Voilà, ajoute-t-il, une notion nette de la liberté. Mais que veut dire ce mot appliqué à la volonté? apparemment le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose. Or, « ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs et, par conséquent, des effets sans cause (1). »

Le matérialisme n'est donc qu'une autre forme du *déterminisme*. Pour lui aussi, la volonté, ou plutôt la volition, n'est qu'un effet, et les seules causes de nos actes sont les motifs; mais il précise et fait consister les motifs uniquement dans les *agents matériels* qui excitent nos sens. Un auteur a récemment formulé la théorie matérialiste en ces termes : « Il ne reste plus de doute que la détermination ne soit un effet nécessaire des motifs. Mais ceux-ci sont, à

(1) HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Discours I, chap. IV. 1758.

leur tour, un effet nécessaire de l'organisation corporelle de l'homme et des influences des objets extérieurs. On sait, d'un autre côté, que l'organisation corporelle de l'homme, aussi bien que les choses du monde extérieur qui viennent en contact avec nous, sont soumises à des lois fatales. Par conséquent, chaque détermination est un simple chaînon d'un enchaînement de causes et d'effets qui s'étend jusqu'à l'infini dans le monde matériel. Donc la volonté est soumise à la fatalité (1). »

C'est simple et concluant, si l'homme n'est que matière. Il serait moins simple d'expliquer comment des causes matérielles agissant sur des organes matériels ont pu produire des effets étrangers au monde des sens, tels que la science, l'art, le droit, le devoir, la religion, et comment des causes fatales ont pu inspirer au cerveau l'illusion du libre arbitre et à l'homme, œuvre de la fatalité, l'ardent désir de posséder la liberté civile et politique.

Le *panthéisme*, qui confond Dieu avec le monde et rejette l'individualité des êtres finis, est encore une variété du *déterminisme* : pour lui, les motifs ou les causes de nos actes résident dans l'activité divine. La liberté est un mystère pour Malebranche ; pour Spinoza, c'est un nonsens. Dieu existe nécessairement et se développe par la seule nécessité de sa nature. Il est la cause libre de toutes choses, il fait et détermine tout, non par sa volonté ou son bon plaisir, non en vue du bien, mais en vertu de son essence. Il est la nature naturante, et le monde, la nature naturée. L'homme est une *modification* des attributs divins. Quand nous disons que l'âme perçoit ou agit, nous voulons dire que Dieu agit ou perçoit, en tant qu'il

(1) B. CONTA, *Théorie du fatalisme*, ch. III, sect. IV.

s'exprime par la nature humaine. Rien n'est fortuit dans le monde, tous les êtres sont disposés par l'évolution de la substance divine à exister et à se manifester d'une façon déterminée. Les choses produites par Dieu ne peuvent être que comme elles sont et doivent se suivre dans l'ordre où elles se suivent. Une chose n'est contingente que par rapport aux limites de notre connaissance ; nous appelons contingent ce dont la cause nous échappe. Hegel dit dans le même sens : Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel.

Le *libre arbitre*, continue Spinoza, est un préjugé. La volonté est nécessairement déterminée par l'intelligence. Les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et ne pensent pas aux motifs qui les disposent à vouloir. Dire que les actes dépendent de la volonté est une proposition flatteuse pour notre vanité, mais absurde. L'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir : chacun se conduit suivant la passion dont il est affecté. La liberté est une illusion provenant de l'ignorance des causes qui nous déterminent et qui sont elles-mêmes déterminées par d'autres causes à l'infini. « Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. » Nous sommes une partie du monde, il faut suivre l'ordre universel. Notre loi, c'est l'*appétit* ; notre vertu, la puissance, et notre puissance, une partie de la puissance infinie. L'homme existe par le droit suprême de la nature et accomplit par ce même droit les actions qui résultent de la nécessité de son essence. Dans l'état de nature, il n'y a rien qui soit *bon ou mauvais* en soi, chacun ne songe qu'à son utilité et n'est tenu

d'obéir à personne : il est donc impossible, dans cet état, de concevoir le péché. Le mérite et le démérite viennent de l'état social, où la convention a fixé ce qui est bien et mal et où chacun est assujéti à l'État. Le péché, c'est la désobéissance aux lois établies ; le devoir, le respect de la loi. « Par où l'on voit clairement que le juste et l'injuste, le péché et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expriment la nature de l'âme. » Cependant, l'âme peut réprimer les passions de l'appétit par des passions contraires, qui naissent de la *raison* : la liberté de l'homme, c'est la puissance de l'entendement. L'aveugle passion ne conduit que l'ignorant ; le sage peut à peine être troublé : avec la conscience de soi-même et de Dieu, il possède la véritable paix de l'âme.

Négation de toute contingence, négation de l'individualité et de la liberté, négation de toute différence essentielle entre la vertu et la faute, entre le juste et l'injuste, telles sont donc, en dépit de l'observation, les conséquences du panthéisme. En effet, si Dieu seul est substance, Dieu seul est cause ; si Dieu seul est cause, tout ce qui arrive dans le monde vient de Dieu seul et doit être considéré comme étant conforme à l'essence divine, par conséquent comme étant légitime. Les êtres finis, privés d'existence propre, ne peuvent déranger l'ordre universel. L'imperfection n'est pas dans les choses, mais uniquement dans notre intelligence, et encore comment y est-elle ? Avec le libre arbitre s'écroule la responsabilité des actes : le mérite et le démérite sont des mots de convention, étrangers à la nature. Quant aux objections de Spinoza contre la liberté, elles se réduisent à celles du déterminisme : la volonté dépend de l'entendement et se confond avec lui ; elle est une suite de volitions dont nous ne connaissons pas toutes les causes ; la passion la plus forte

l'emporte nécessairement. Rien de nouveau. Spinoza essaie de relever la liberté après l'avoir abattue. Vains efforts ! la logique est inexorable. Quand on part d'une erreur et qu'on dédaigne l'observation, il faut se résigner à nier les faits, mais les faits protestent contre la synthèse qui les condamne.

Le *fatalisme religieux* est un système analogue, sauf qu'il admet la *personnalité divine*. Il rejette la liberté de l'homme à regret, parce qu'il la regarde comme inconciliable avec les perfections de Dieu. Obligé de choisir entre les *attributs moraux* du Créateur et ceux des créatures, incapable de les accorder entre eux, il sacrifie l'homme à Dieu. Dieu, dit-on, est *tout-puissant* et, en conséquence, sa volonté s'accomplit, quoi que nous fassions ; nous sommes un instrument entre les mains du Seigneur : « l'homme propose et Dieu dispose » ; qu'on aille au-devant du danger ou qu'on l'évite, rien n'y fait ; quand notre heure est venue, il faut mourir, il faut aller, comme la feuille, où la Providence nous mène : *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Tel est le *fatalisme musulman*. — Dieu est *très-bon* aussi, et qu'est-ce que le libre arbitre ? la responsabilité, la charge de la destinée, avec ses conséquences énormes, le salut ou la damnation. Comment Dieu, dans son amour pour la créature, aurait-il laissé à la faiblesse de l'homme une faculté dont l'abus était si facile et le poids si lourd ? Tel est le *fatalisme mystique*. — Enfin, Dieu sait tout, il connaît l'avenir comme le passé et sa *prescience* est infaillible. Si nos actes futurs sont fixés déjà dans la pensée divine, tels qu'ils seront un jour, est-il possible de se figurer sérieusement que l'homme est libre ? Ne serait-ce pas prétendre que la volonté humaine peut modifier les vérités inscrites dans la pensée divine ? Un acte libre échappe à toute prévision : *fatalisme théologique*. La

liberté de l'homme serait donc une limite à la prescience, à la puissance et à la bonté de Dieu. La liberté est impossible ou Dieu n'existe pas.

La contradiction signalée dans cette argumentation est celle du fini et de l'infini. Nous ne résoudrons pas le problème, nous ne dirons que ce qui est nécessaire pour sauver la liberté humaine. Que faire? admettre les deux ordres de vérités, comme le conseillent la plupart des Pères de l'Église, quand on peut supposer qu'ils ne sont pas diamétralement opposés, que leur désaccord ne réside que dans notre incapacité d'en saisir le lien. Mais si l'on est convaincu qu'ils se détruisent, il faut opter, car il est impossible que l'esprit se divise en deux parties et vive en état de guerre avec lui-même. « Si deux actions contraires, dit Spinoza, sont excitées dans un même sujet, il faudra nécessairement qu'un changement s'opère dans toutes deux ou dans l'une d'elles, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires. » Le changement qui s'opère chez les esprits spéculatifs dans le cas qui nous occupe, c'est l'exclusion de la liberté. Nous pensons que le changement doit porter sur le rapport des deux termes et que la contradiction vient uniquement d'une conception incomplète des attributs de Dieu.

La *toute-puissance* n'est pas le pouvoir de tout faire, même l'impossible, mais le pouvoir que Dieu possède de réaliser pleinement son essence infinie avec une autorité sans limites. Or, l'impossible en cette matière, c'est qu'un être qui ne se détermine pas lui-même soit libre, et qu'un être ne soit pas libre quand il tient de sa nature la faculté de se déterminer lui-même. La liberté est une nécessité pour les êtres raisonnables, cette nécessité a sa raison en Dieu et doit être respectée par la volonté divine. Notre autonomie est-elle donc une limite ou un obstacle pour

la souveraineté de Dieu? Elle est plutôt un témoignage de sa grandeur : il y a plus de puissance à créer des êtres libres qu'à faire des esclaves. Dieu n'a rien à redouter de notre indépendance. L'homme ne saurait bouleverser l'ordre universel; s'il s'écarte trop de sa règle, il tombe dans la folie; s'il vit avec ses semblables, il est soumis aux lois communes; s'il veut s'isoler, il est réduit à l'impuissance. Il ne peut pas même se défaire de sa raison, se détacher entièrement du bien, du vrai, du juste, se soustraire aux lois de la vie, et quand il essaie de nier Dieu il l'affirme encore. Comment donc le poète a-t-il osé dire, en parlant d'un conquérant, « cet homme gênait Dieu »? Dieu connaît les limites de ce qui est possible pour tous les êtres et les laisse agir pour qu'ils soient responsables de leurs actes et qu'ils puissent un jour s'élever à lui dans la pleine liberté de leur esprit et de leur cœur. Que serait la religion sans l'amour, et que serait l'amour sans la liberté?

La *bonté* et la *sainteté* de Dieu ne sont, pas plus que sa puissance, contraires à la liberté de l'homme. Il est très-vrai que le libre arbitre est la source du mal moral, qui est exclu de la volonté divine, mais il est aussi l'origine du bien moral dans les limites de notre activité; il est même la condition du triomphe du bien sur le mal et, par suite, de la manifestation du bien sous une forme nouvelle, comme négation du mal. La liberté a ses abus, mais ces abus ne sont rien en comparaison de ses bienfaits. Le mal se corrige et meurt, le bien reste. La possibilité du mal est elle-même un élément de notre éducation morale, car sans elle point de libre arbitre, point de mérite, point de vertu. Ce qui a pu faire illusion à cet égard, c'est une notion trop étroite de la destinée humaine au delà de la tombe. Quand on se figure que l'homme, selon l'usage qu'il fait de sa liberté sur la terre, décide irrévocablement son sort pour

toute la suite des temps, on peut se troubler et croire que l'autonomie est un présent funeste. C'est pourquoi beaucoup de théologiens ont adopté le système de la *grâce* et de la *prédestination*, en faisant du salut éternel de l'homme un objet de l'élection divine, qui n'a pas même égard au mérite des créatures. La liberté alors est au moins inutile. Avec la *prédétermination* de Dieu elle est nulle, puisque la liberté consiste dans la détermination propre. Ces hypothèses tombent d'elles-mêmes, dès que l'on reconnaît la responsabilité de l'homme dans ses justes limites. L'esprit raisonnable n'a de mérite ni de démérite qu'en proportion de sa liberté, et peut toujours déchoir, s'il a bien fait, et se relever, s'il est tombé. Le mal n'est jamais irréparable dans la vie infinie.

L'argument le plus sérieux du fatalisme théologique consiste dans la *prescience* divine. Collins, le pupille de Locke, l'a exposé dans sa lutte avec Clarke. « La prescience de Dieu suppose que toutes les choses futures existeront dans un tel temps, dans un tel ordre et avec de telles circonstances, et non pas autrement. Car si quelque chose des choses futures était contingente, ou incertaine, ou dépendait de la liberté de l'homme, c'est-à-dire pouvait arriver ou n'arriver pas, Dieu ne pourrait pas prévoir qu'elle existera certainement : puisqu'il implique contradiction qu'on puisse connaître une chose comme *certaine*, lorsqu'elle n'est pas certaine, et Dieu lui-même pourrait seulement deviner l'existence de cette chose. Mais si la prescience divine suppose l'existence certaine de toutes les choses futures, elle suppose aussi leur existence *nécessaire*. » Avant Collins, Luther, dans le *Traité du serf arbitre*, avait soutenu la même thèse : *Pugnans ex diametro prescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio.*

Les Pères et les docteurs, Leibnitz et Clarke, les théologiens et les philosophes modernes répondent à ces arguments d'une voix presque unanime que le libre arbitre n'a rien à craindre de la prescience. Le temps, dit-on, n'existe pas pour Dieu, il n'y a de succession que pour nous et la prescience n'est que l'*omniscience*. Dieu sait l'avenir comme le présent, d'une manière infailible, mais en connaissant nos actes futurs, il ne les *prédétermine* pas, il les laisse tels qu'ils sont, il ne change pas leur qualité d'actes libres. Les événements futurs n'arriveront pas parce que Dieu les prévoit, mais Dieu les prévoit parce qu'ils arriveront : sa science est en quelque sorte *tempore prior sed natura posterior*. M. Simon est moins précis et ne voit d'autre solution que l'incompréhensibilité de Dieu (1).

La solution cependant est facile si l'on veut bien se défaire de quelques préjugés et rentrer dans la définition des termes. On se figure à tort que Dieu n'a qu'une existence *éternelle* et que le *temps* n'est rien à son égard. Ce qui est passé est passé et doit être connu comme tel, ce qui est futur est futur et ne peut être connu aujourd'hui que comme futur. L'instant actuel est le même pour tous les êtres vivants : ce qui est futur pour nous ne saurait être passé pour d'autres. Si Dieu est l'activité et la vie, il est aussi le temps et connaît le temps dans la série entière de ses déterminations. Dieu n'est pas renfermé dans le temps, mais le temps est en lui, comme forme de la vie ; Dieu n'est pas limité par les divisions de la durée, sa toute-présence s'étend à tous les temps, mais la présence bien comprise n'exclut ni le passé ni

(1) J. SIMON, *le Devoir*, 1^{re} partie, La liberté.

l'avenir. La *prescience* est donc possible, la conscience religieuse n'est pas en défaut sur ce point. Mais quel est son objet ? les *possibles* qui peuvent ou doivent se réaliser dans la suite. La prescience, en tant qu'infaillible, est adaptée au *mode d'existence* de chaque chose.

C'est faute d'avoir fait cette remarque qu'on n'a pu concilier la prescience avec la liberté. Le déterminisme a raison : si Dieu connaît l'avenir comme accompli déjà, c'est-à-dire le possible comme réel, il n'y a plus de possibilité, plus de contingence, plus de liberté, tout est fatal. Il suffit de définir les termes pour s'en convaincre. Qu'est-ce que le possible ? ce qui peut exister ou non, ce qui peut être d'une manière ou d'une autre. Qu'est-ce que le nécessaire ? ce qui doit être et ne peut exister que d'une seule manière. Or, si Dieu connaît les futurs contingents comme événements réels, les possibles n'existent plus que d'une seule manière par rapport à son intelligence ; ils sont fixés, ils ne sauraient plus être d'une façon ou d'une autre, ils ne sont plus contingents, mais *nécessités*. Que répond-on ? que Dieu ne change pas les choses futures en les prévoyant, pas plus que nous ne modifions les objets en les connaissant. Erreur, l'acte présent est réel et ne peut plus varier dès qu'il est accompli, les futurs sont *possibles* et comme tels variables. En les prévoyant comme *réels*, Dieu change leur mode d'existence, la seule chose qui intéresse précisément la liberté : le possible devient nécessaire, et le nécessaire est la négation de la liberté. L'école, selon Bossuet, était plus logique ou avait moins de scrupules. Elle fondait la prescience sur la prédétermination : Dieu prévoit tout, parce qu'il a tout prédéterminé par ses décrets.

Non-seulement la prescience ainsi entendue abolit le libre arbitre, elle est contraire même à toute notion scien-

tifique de la *connaissance*. La prescience divine est exacte ou elle n'est pas. Or, la *vérité* suppose que l'objet soit connu tel qu'il est : connaître le possible comme réel, le contingent comme nécessaire, le futur comme présent, n'est pas connaître en vérité. Mais alors il n'y a plus de prescience, et Dieu participe à l'imperfection du monde ? Non, la prescience reste ce qu'elle est, une connaissance anticipée de l'avenir, soumise aux lois de la vraie connaissance. Dieu sait tout en vérité : il connaît tout le passé comme passé, tout le présent comme présent, tout le futur comme futur, et si le temps et l'espace sont infinis, chacune de ces intuitions est infinie déjà ; Dieu connaît tout le réel comme réel, tout le nécessaire comme nécessaire, tout le possible comme possible, et si le monde est infini, chacune de ces intuitions est de nouveau infinie. Entre la pensée divine et la pensée humaine, il n'y a pas une différence de nature, mais de perfection. Dieu pense comme nous, mais il voit tout, et voit tout en vérité, dans les rapports de tout avec tout. Nous savons dans certaines limites ce qui est possible pour nos semblables et pour nous. Dieu sait tous les possibles à l'infini qui sont enfermés dans l'essence de chaque être, tous les possibles pour l'infinité des êtres dans le temps et dans l'espace infinis. La prescience ainsi comprise, mise en harmonie avec la contingence et avec la nécessité des choses, s'accorde parfaitement avec la liberté de l'homme.

12. La critique générale du fatalisme psychologique et métaphysique s'appuie sur des arguments qui prouvent le libre arbitre. Un auteur prétend que la liberté est *indémontrable* et ne peut être admise qu'en fait, parce que démontrer c'est montrer *par la cause* et que ce qui est *libre* est accidentel ou sans cause. M. Scholten approuve ce senti-

ment et en conclut que la volonté libre ne peut être l'objet d'une recherche scientifique. Démontrer, dit-il, c'est exposer le pourquoi d'une chose, c'est faire voir qu'elle a une raison d'être ou qu'elle est *nécessaire* : ce qui est nécessaire peut donc seul être démontré (1).

Ce raisonnement confond la *propriété* avec ses *manifestations*. Les actes libres sont contingents en effet et ne peuvent être démontrés ; mais la liberté même est un attribut nécessaire de l'âme qui, comme tel, est parfaitement démontrable. Le déterminisme doit démontrer les actes ; nous nous contentons de démontrer la liberté. Cette démonstration se tire de la *nature* de l'âme, des *faits* de la vie attestés par le témoignage du *sens intime* et du *sens commun*, et des rapports de la liberté avec l'*ordre moral* du monde.

La liberté a sa *raison* d'être dans l'esprit qui, comme cause efficiente, produit ses actes dans le temps et qui, comme pensée, les reconnaît à mesure qu'ils passent de la possibilité à la réalité. L'intelligence fait la *volonté consciente* et la forme de cette propriété est la *liberté*. Allons au fond des choses : tous les doutes au sujet du libre arbitre proviennent de la notion de cause. Pour comprendre la causalité de l'esprit, il faut envisager le moi, d'une part, sous sa face immuable, dans son essence une et indivise, et de l'autre, sous son aspect mobile, dans la série de ses modifications intérieures. Le rapport d'un être avec ses modifications ou ses états déterminés est le rapport de la raison déterminante ou de la cause. L'esprit est donc la *cause* et la cause première de ses actes, et, en conséquence, nos actes ne sont pas déterminés les uns par les

(1) SCHOLTEN, de *Vrye wil*, p. 136. Leide, 1859.

autres : l'expression la plus haute de cette causalité spirituelle est la *volonté*. La volonté a ses conditions et ses lois, mais elle est toujours la faculté de se déterminer soi-même. Si cette faculté est *consciente* et non aveugle ; si, en même temps qu'elle détermine les actes, elle n'est déterminée que par l'esprit agissant comme volonté, c'est-à-dire *par elle-même*, en un mot si elle suit sciemment sa propre impulsion, elle est libre. Or, telle est précisément la notion de la volonté humaine que nous a donné l'observation psychologique, et cette notion répond parfaitement à l'idée d'un être qui vit en soi, pour soi et se connaît lui-même. Avoir conscience de soi, c'est se recueillir, se replier à l'intérieur, s'isoler momentanément ou se soustraire à toute influence étrangère. La liberté a sa source dans ce mouvement de concentration par lequel l'esprit se connaît, se possède et se gouverne lui-même. Le libre arbitre est donc fondé dans la nature même de l'esprit : la thèse de la liberté est une thèse éminemment spiritualiste.

Il est vrai que l'esprit a ses lois comme la matière et que la notion de *loi*, d'après un auteur, paraît incompatible avec celle de *liberté*. Les changements qui se produisent en nous, dit Spencer, sont conformes à des lois : l'évolution de l'esprit est en correspondance avec celle de son milieu ; les relations internes qui existent entre les états de conscience se moulent sur les relations externes qui existent entre les phénomènes de la nature et sont déterminées par elles. Or, cette loi de l'intelligence serait arrêtée si la succession des faits psychiques dépendait de notre volonté libre. Il ne peut donc être question de libre arbitre (1).

(1) HERBERT SPENCER, *Principes de psychologie*, 4^e partie.

L'auteur se trompe gravement. Loi ne veut pas dire *fatalité*, mais *nécessité*, et il y a une nécessité morale qui, loin de porter atteinte à la liberté, l'implique, pourvu qu'on laisse la liberté dans son vrai domaine. Nous avons reconnu des lois pour la pensée, pour la mémoire, pour le sentiment, pour la volonté; ces lois ne dépendent pas de nous, mais il dépend de nous de les appliquer en temps et lieu, d'une façon ou d'une autre. Il est contraire à toute observation de prétendre que le cours de nos états de conscience soit réglé par le cours des phénomènes qui se passent dans le monde extérieur.

Cet argument est confirmé en fait par le témoignage de la conscience. Être libre, c'est faire ce qu'on veut dans les limites de son pouvoir, sans ignorance ni contrainte. Pouvons-nous ainsi disposer de notre volonté? Sommes-nous maîtres de nos mouvements en état de santé, maîtres de nos résolutions en toutes circonstances, dès que nous avons la conscience de nos actes? Que chacun s'interroge, qu'il examine ce qu'il peut actuellement, ce qu'il a pu précédemment, ce qu'il pourra dans la suite; s'il est de bonne foi, il sera convaincu. Celui qui se demande s'il peut en ce moment faire ou ne pas faire un acte, dire un mot ou se taire, est absolument certain que rien ne le force à prendre un parti plutôt qu'un autre. Celui qui éprouve du *regret* ou de la *satisfaction* d'avoir agi reconnaît, par cela même, qu'il pouvait agir autrement: le remords et la félicité sont impossibles sans la liberté. Les déterministes objectent que nos regrets portent sur l'état imparfait de notre nature, non sur nos actes; mais cette explication n'est pas moins contraire à l'expérience qu'à la raison: se repentir n'est pas se plaindre du sort, c'est *s'accuser*, et comment s'accuser d'une imperfection qui est indépendante de notre volonté? Enfin, celui qui se propose

une fin ou contracte un engagement pour l'avenir, se regarde comme capable d'exécuter ses décisions, sauf le cas de force majeure: les *conventions*, le *serment*, le pari même déposent en faveur de la liberté. Un homme promet et jure de rester fidèle à sa parole. Quelle confiance en soi-même! Les circonstances peuvent changer, les passions se déchaînent, la fortune est compromise, la vie est en péril; il n'importe, la volonté ne changera pas; la volonté est ancrée dans la conscience, le flot des événements, les agitations de la foule, les tempêtes du cœur ne la troubleront pas: tout est possible, excepté un parjure. Et cependant la volonté n'est liée que par elle-même, lien moral, le plus fort et le plus fragile de tous, que la volonté brise comme elle l'a noué, par un mouvement invisible, plus rapide que l'éclair, par un caprice. Je défie les fatalistes d'expliquer cette ténacité de la volonté, que rien ne peut vaincre au dedans ni au dehors, et cette versatilité que rien ne surpasse.

Le *pari* est moins solennel, mais non moins concluant, « Vous dites que je ne suis pas libre et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne la pas remuer; s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure, je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire; cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire: Je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez, et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou

l'autre parti (1). » On peut varier à l'infini les circonstances de ce fait ; un fataliste n'acceptera jamais la gageure ; son scepticisme, triomphant dans l'argumentation, comme s'exprime M. Simon, s'évanouit devant le défi d'une volonté sûre d'elle-même.

M. Scholten soutient que cette preuve tourne au profit du déterminisme, puisque la volonté est déterminée par le motif de gagner le pari. Soit, pour celui qui l'offre, mais pour l'autre ? Pourquoi n'accepte-t-il pas ? parce qu'il craint de perdre. Mais pourquoi a-t-il cette crainte s'il est vraiment convaincu que nous n'avons aucun empire sur nos déterminations ? Nos actes, à ce point de vue, sont fatalement liés entre eux par un rapport de causalité, selon la loi de continuité qui préside à l'activité de la matière et, en conséquence, les mouvements de la main comme les autres sont soustraits à notre libre arbitre : le déterminisme est indivisible et concerne tous les actes de la vie humaine. Le pari, dès lors, conserve sa raison d'être et sa force probante.

Les obligations et la prévoyance, le repentir et la tranquillité de la conscience, tous les actes par lesquels nous prenons une résolution ou apprécions une résolution prise, qu'ils se rapportent au présent, au passé ou à l'avenir, nous inspirent donc incontestablement la conviction et le sentiment de notre liberté. Chacun peut dire : Je m'accuse, ou je m'engage, donc je suis libre. En outre, nous jugeons les autres comme nous-mêmes. Nous ne saurions *approuver* ni *blâmer* leur conduite, nous ne pourrions les *recom-penser* ni les *punir* sans les considérer comme des agents

(1) Le P. BUFFIER, *Traité des premières vérités*, 3^e partie, chap. III.

libres. Pourquoi ne traitons-nous pas les animaux comme les hommes, ni les aliénés comme les gens sains d'esprit, quand ils font bien ou mal ? Parce que nous pensons que la volonté des uns est déterminée aveuglément par des motifs sensibles et que la volonté des autres est déterminée sciemment par eux-mêmes. On ne loue pas, on ne châtie pas ce qui est fatal.

Edgar Quinet dit excellemment sur ce sujet : « J'ai vu toute la nature graviter vers l'esprit, c'est-à-dire vers la liberté morale. Nier à l'homme qu'il est libre, c'est fermer les yeux à la marche des êtres, c'est contredire l'univers. J'ai fait des choses qui m'étaient absolument insupportables ; je me suis abstenu d'autres qui dépendaient de moi et que je désirais de toute la force de mon cœur. Pourquoi ai-je agi ainsi ? Parce que j'ai commandé à la vieille nature qui continuait de ramper en moi, et elle n'a pas osé désobéir. Elle a exécuté en esclave, en frémissant, avec horreur, ce qui lui a été ordonné. Un seul souvenir de ce genre réfute pour moi à jamais tous les docteurs de l'esprit-serf, évangélistes ou matérialistes (1).

Les fatalistes ne nient pas cette *croyance* au libre arbitre, mais la traitent de *préjugé* ou d'*illusion* et la déclarent illégitime. Ceux qui se donnent la peine d'étudier la question n'ont plus de préjugés à cet égard. L'analyse dissipe les préventions, mais peut laisser l'erreur. Or, rejeter ce qui est *partout* et *toujours* admis comme *fait* par la conscience humaine, c'est renverser l'autorité du sens intime et détruire toute *certitude*. L'évidence d'un fait quelconque, interne et externe, n'a d'autre garant que la lumière de la conscience, et toute certitude médiate repose

(1) EDGAR QUINET, *la Création*, liv. XII. Paris, 1870.

en définitive sur la certitude immédiate du sens intime. Pour résister au témoignage de la conscience qui proclame le libre arbitre, il faut donc adopter le septicisme absolu, ce qui n'est pas moins absurde pour les adversaires que pour les partisans de la liberté.

Le *sens commun* ou la conscience du genre humain ne fait que confirmer la révélation de la conscience individuelle. Tous les peuples ont des *lois* ou des *coutumes* sanctionnées par des peines : ils admettent donc la *responsabilité* de l'homme. Si l'on objecte que c'est une pétition de principe de démontrer la liberté par la responsabilité, qui n'en est que la conséquence, il est facile de répondre que la responsabilité de l'homme n'est envisagée par les législations pénales que dans ses rapports avec la liberté et qu'en ces termes le principe est accepté avec la conséquence. Il est visible, en effet, que l'on cherche partout et toujours à proportionner la peine au *degré* de liberté du coupable et qu'on absout celui qui n'a pas agi en connaissance de cause. C'est dans cette voie que se développe le système pénitentiaire.

Qui nie le libre arbitre doit nier toutes les qualités qui caractérisent l'homme comme agent moral et le distinguent de la brute. L'*ordre moral* du monde n'est possible que par la liberté. Sans liberté, point d'imputabilité, point de mérite, point de moralité, point de vertu, point de devoir, point de loi naturelle. Nos actes sont *imputables* en raison directe de notre empire sur nous-mêmes : un acte libre est méritoire ou coupable ; *mériter* c'est faire le bien, quand on a le choix entre le bien et le mal ; ôtez le choix, vous ôtez le mérite. Le mérite est la mesure de la *moralité* : le précepte évangélique « faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit à nous-mêmes » ne s'impose à la conscience qu'à la faveur de notre libre arbitre ; si nos

actes étaient nécessités, la volonté ne serait que la résultante de notre situation et ne reconnaîtrait aucune règle. L'habitude de bien faire, la *vertu*, ne s'acquiert pas sans lutte et suppose le triomphe permanent du devoir sur le pouvoir arbitraire de la volonté. Le *devoir* est une nécessité morale, une nécessité librement accomplie. La *loi* morale enfin diffère des lois physiques en ce qu'elle s'adresse à des êtres raisonnables qui sentent en eux-mêmes l'obligation de l'exécuter, en même temps que la possibilité de s'y soustraire. Il n'y a donc pas un élément du monde moral qui puisse se maintenir, si l'on fait abstraction de la liberté humaine.

Les déterministes reconnaissent plus ou moins cette harmonie entre la liberté et les nécessités de l'ordre moral et cherchent à défendre leur thèse soit en supprimant, soit en modifiant les concepts moraux. La vraie moralité, dit M. Scholten, nous interdit de mettre en pratique le système de l'*imputabilité* et la loi de justice contre nos semblables. Dieu n'est pas un juge qui punit, mais un père qui pardonne. La *vertu* n'est pas l'œuvre propre de l'homme, elle est le produit de notre état moral, et notre état moral lui-même remonte jusqu'à Dieu. D'autres auteurs admettent l'efficacité des *peines* et les considèrent non comme des châtimens, mais comme des leçons propres à renforcer les bons motifs qui doivent déterminer la volonté. Quoi qu'on fasse, on ne peut qu'abolir ou fausser les notions de droit et de devoir.

La *métaphysique* mal comprise est souvent invoquée contre le libre arbitre : on a peine encore à comprendre le fini, l'imperfection, la contingence, en partant de l'Être infini, immuable et nécessaire. Mais la métaphysique préparée par l'analyse et conduite avec méthode, loin de condamner la liberté, la justifie. Notre liberté, après tout,

ne peut être fondée que dans la liberté divine et doit s'en déduire, par le principe de la similitude entre l'homme et Dieu. Nous sommes cause, cause première, cause consciente, parce que nous sommes semblables à Dieu ; en un mot, nous sommes libres, parce que Dieu est libre, et notre liberté est de même nature, mais non de même étendue, que la liberté divine : nous n'exerçons nos forces et ne pratiquons la liberté que dans les limites et les conditions de notre position dans le monde(1).

(1) KRAUSE, *Psychische Anthropologie*, herausgg. von Ahrens, 1848.

FIN.

ERRATUM.

Page 104, ligne 14. Au lieu de : « tout l'homme », lisez : « tout homme ».

PSYCHOLOGIE.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

DÉTERMINATION DE LA NATURE HUMAINE.

Notion et division de l'Anthropologie, page 1.

Les trois aspects de la nature humaine. La Psychophysique, p. 2.

I. Unité de l'homme : le moi, p. 3. Si le corps fait partie du moi, 4.

II. Dualité de l'homme : l'esprit et le corps, p. 5. Deux ordres de phénomènes, de causes, de lois, de substances. Thèses du matérialisme, de l'idéalisme, du spiritualisme, 6. Différences fondamentales entre l'esprit et la matière d'après la position, 7; d'après l'activité, 8; d'après l'union avec d'autres substances, 9; d'après le développement, 10; d'après les œuvres, 13; d'après les lois, 14. Résumé et conclusion : enchaînement et spontanéité, fatalité et liberté, 15.

III. Union de l'esprit et du corps. Définition de l'homme, p. 17. Théories sur les rapports de l'esprit et du corps. L'influx physique, p. 20. Les causes occasionnelles, 21. L'harmonie préétablie, 23. Critique de ces théories : leurs caractères communs et distinctifs, 25.

Faits relatifs à l'union des deux substances. L'esprit et l'âme, p. 27. L'union est *essentielle*, 28. Elle est *immédiate* ou *directe*, 29. L'esprit, les sens, le monde extérieur, 30. L'union est *intime* entre l'esprit et le système nerveux cérébro-spinal, 32. Vie de nutrition

ne peut être fondée que dans la liberté divine et doit s'en déduire, par le principe de la similitude entre l'homme et Dieu. Nous sommes cause, cause première, cause consciente, parce que nous sommes semblables à Dieu ; en un mot, nous sommes libres, parce que Dieu est libre, et notre liberté est de même nature, mais non de même étendue, que la liberté divine : nous n'exerçons nos forces et ne pratiquons la liberté que dans les limites et les conditions de notre position dans le monde(1).

(1) KRAUSE, *Psychische Anthropologie*, herausgg. von Ahrens, 1848.

FIN.

ERRATUM.

Page 104, ligne 14. Au lieu de : « tout l'homme », lisez : « tout homme ».

PSYCHOLOGIE.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

DÉTERMINATION DE LA NATURE HUMAINE.

Notion et division de l'Anthropologie, page 1.

Les trois aspects de la nature humaine. La Psychophysique, p. 2.

I. Unité de l'homme : le moi, p. 3. Si le corps fait partie du moi, 4.

II. Dualité de l'homme : l'esprit et le corps, p. 5. Deux ordres de phénomènes, de causes, de lois, de substances. Thèses du matérialisme, de l'idéalisme, du spiritualisme, 6. Différences fondamentales entre l'esprit et la matière d'après la position, 7; d'après l'activité, 8; d'après l'union avec d'autres substances, 9; d'après le développement, 10; d'après les œuvres, 13; d'après les lois, 14. Résumé et conclusion : enchaînement et spontanéité, fatalité et liberté, 15.

III. Union de l'esprit et du corps. Définition de l'homme, p. 17. Théories sur les rapports de l'esprit et du corps. L'influx physique, p. 20. Les causes occasionnelles, 21. L'harmonie préétablie, 23. Critique de ces théories : leurs caractères communs et distinctifs, 25.

Faits relatifs à l'union des deux substances. L'esprit et l'âme, p. 27. L'union est *essentielle*, 28. Elle est *immédiate* ou *directe*, 29. L'esprit, les sens, le monde extérieur, 30. L'union est *intime* entre l'esprit et le système nerveux cérébro-spinal, 32. Vie de nutrition

et de relation, 33. Double système nerveux, 34. Mouvements volontaires et involontaires, 37. Restriction du rapport intime entre l'esprit et le corps : Sommeil, léthargie, maladies nerveuses, 38. Effets des substances anesthésiques, 39. Extension du rapport intime : maladies internes, somnambulisme, magnétisme animal, 41.

Action *réci-proque*, p. 43. Pensée et sensibilité, 44. Sentiment et sensation affective, 46. Volonté et états du corps, 46. L'union est *complète* : organismes homologues, 47. Volonté et détermination propre du corps, 49. Pensée et cerveau, 50. Théorie de l'angle facial, 52. Phrénologie, 53. Physiognomonie, 54. Hallucinations, 55. Hypnotisme, 56. Influence de l'imagination, 57. Sentiment et cœur, 58. Effets des émotions sur les viscères, 59. Effets du physique sur le moral, 60.

Développement *parallèle* de l'esprit et du corps dans la vie, p. 62. Veille et sommeil, 62. Santé et maladie, 63. Ages et degrés de culture, 63. Explication du parallélisme, 66. Rapport de cause ou de condition, 67. Défaut de parallélisme, 67. Rêverie et rêves lucides, sentiment et cœur, pensée et cerveau, 68. Ages et degrés de culture, 70.

L'union est *permanente*, p. 72. Elle est *exclusive* ou *individuelle*, 72. Elle est *involontaire*, 74. Causes et conséquences de l'incarnation de l'esprit.

PREMIÈRE PARTIE.

LA NATURE DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I^{er}.

NOTION DE LA PSYCHOLOGIE.

Psychologie générale, spéciale et comparée, p. 77.

Psychologie *générale*. Les relations directes et indirectes de l'esprit avec lui-même, p. 78 ; avec le corps auquel il est uni, 79 ; avec le monde extérieur, 80 ; avec les esprits, 81 ; avec Dieu, 85. Fonctions des sens et du langage.

Psychologie *spéciale*, p. 86. Sources de connaissance : observation et raison. Deux parties, 86.

Psychologie *expérimentale*, p. 87. Observation interne et externe. Différences entre les faits internes et externes, entre les phénomènes de la conscience et de la nature, 87. Pourquoi et en quels cas on peut employer l'observation externe en psychologie, 89. Valeur de l'observation psychologique, 90. Remarque d'Aug. Comte, 91. Portée de l'observation : les faits, les propriétés, l'essence, 92. Rapport entre les phénomènes et les propriétés, 93 ; entre les propriétés et l'essence, 94. Dans quelles limites nous observons les propriétés et l'essence des choses ; par quels jugements on doit exprimer les résultats de l'observation, 95.

Psychologie *rationnelle*, p. 96. Questions métaphysiques au sujet de l'origine, des relations et de la destinée future des esprits, 97.

Rapports entre les deux domaines de la psychologie, p. 99. Difficultés de l'observation, désintéressement de l'analyse, règle à suivre, 100. Division de la psychologie expérimentale, 101.

CHAPITRE II.

LE SENS INTIME OU L'INTIMITÉ DE L'ESPRIT.

Notion et manifestations fondamentales du sens intime : conscience de soi et sentiment de soi, p. 103. Si tout homme possède le sens intime, 104.

Objet de la conscience : le moi, p. 107. Le moi indéterminé et les diverses déterminations du moi, 107. Différence entre affirmer le moi et affirmer quelque chose du moi, 108. Intuition sensible et intellectuelle ou rationnelle, 108. Objet du sentiment de soi, 109.

Le sens intime objet du sens intime : quatre manifestations de l'intimité à la seconde puissance : intimité simple et complète, p. 110. Rapport de l'intimité complète avec la connaissance de soi-même, 111. Domaine de l'instinct et de la raison : région de l'inconscience, 112. Rapport de la connaissance de soi-même avec les attributs distinctifs de l'homme, 113. La personnalité et l'individualité, 113. Le sentiment moral et le discernement moral, 116. La liberté et la responsabilité, 116. La perfectibilité et ses conditions, 117. La vie, rationnelle et ses domaines, 118. La parole et ses conditions : école traditionaliste, 120.

S'il existe des êtres qui possèdent le sens intime sans le savoir : situation des animaux : problème de psychologie *comparée*, p. 121.

L'âme des bêtes et l'automatisme, 122. Facultés, forces et tendances de l'animal, 124. L'instinct et l'intelligence, 125. Opérations intellectuelles, 126. Limites des facultés de l'animal, 127. Si les animaux possèdent les attributs impliqués dans la connaissance de soi-même, 128. Le sentiment moral et la personnalité, 129. La liberté et la perfectibilité, 130. La vie rationnelle et le langage, 131. Conclusion : différence qualitative entre l'homme et l'animal, 132.

Si la conscience et le sentiment complets de soi sont des états permanents dans la vie humaine, p. 133. Si l'intimité simple est continue et persiste dans toutes les situations de l'esprit, 134. Le sens intime est indépendant et au-dessus de la distinction des sexes, 135. Il existe à tous les degrés de culture, mais se développe par l'éducation, 136. Question des sourds-muets de naissance, 138. Le sens intime est indépendant des états périodiques de la vie : distinction de la veille et du sommeil, 139. Activité de l'esprit pendant le sommeil : le rêve, état de conscience ou d'inconscience, 140. Deux modes d'activité, 142. Le sens intime se maintient en état de santé et de maladie : l'aliénation mentale et le rêve, 144. La manie, la monomanie, la démence et l'idiotisme : différence au point de vue de l'attention, 145. Situation de l'aliéné, 146. Le sens intime appartient à tous les âges, 147. Si l'enfant pense avant de parler, 147. Comment on apprend à parler, 148. Développement du sens intime, 149. Insénescence, 150. Application à la vie de l'humanité terrestre, 151.

CHAPITRE III.

LE POINT DE DÉPART DE LA SCIENCE.

Nécessité d'un point de départ pour résoudre le problème de la vérité, p. 152. Conditions requises : vérité certaine, immédiate, universelle, 152.

Le point de départ n'est pas une affirmation transcendante, p. 153. Il consiste en une vérité immanente, identique au fait primitif de la conscience, 154. Connaissance indéterminée, antérieure aux connaissances analytiques, 155. La pensée ou l'intuition *moi* précède la pensée des propriétés, des parties, des actes, des relations du moi, 156. Si le moi s'affirme lui-même avant d'affirmer un non-moi, 158. Importance de la question ; application qu'on en fait à la personnalité divine, 158. Sous quelle condition il existe

un non-moi pour nous, 160. Sous quelle condition nous avons connaissance d'un non-moi, 161.

Rapport entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'affirmation et la négation, entre le moi et le non-moi ; s'il est vrai qu'aucune chose ne peut être connue en elle-même, mais seulement en rapport avec une autre, par voie de comparaison, p. 162. Le fait primitif de la conscience est la pensée *moi*, 164. Importance de ce fait pour la vie pratique et pour la théorie : art de vivre, spontanéité de l'esprit, 165. Erreur des doctrines extérioristes, 166.

La pensée *moi* réunit les conditions du point de départ de la science : elle est certaine, universelle, immédiate, p. 167. Procédé et formule de Descartes : *coûto, ergo sum*, 169. Procédé et formule de Fichte : *je suis moi*, 171. Le point de départ confondu avec le principe de la science, 174.

CHAPITRE IV.

LES PROPRIÉTÉS FONDAMENTALES DE L'ESPRIT.

Distinction entre propriété et partie, p. 175.

L'esprit est un *être* ou une *chose*, p. 176. L'être s'explique, mais ne se définit pas : l'être et la substance, l'Être et un être, 176. L'être est *essence*, 177. L'essence et la *nature* des choses ou l'ensemble des propriétés, 178. Distinction d'Aristote entre propriétés essentielles et accidentelles, 179. Point de propriété séparée de toute essence, point d'essence en dehors des propriétés, 180. L'essence des choses n'est pas incompréhensible, 181.

L'essence est *une*, p. 182. Unité d'essence et de nombre, 182. Si l'esprit est seul et unique ; application à l'individualité, 183. Différence entre l'unité et l'union, 184. Caractères de l'unité de l'esprit, 185. Preuve de l'unité tirée des opérations de la pensée, 186. Distinction entre l'unité de l'esprit et l'unité des corps, 187.

L'esprit, en tant qu'il est un est *lui-même* son essence *entière* : le *propre* et l'*entière*, manifestations coordonnées de l'unité d'essence, p. 188. Fondement de toute antithèse en Dieu, dans l'univers et dans l'homme, 189. L'esprit est lui-même son essence, son essence lui est propre, 191. Chaque chose a une essence propre : principe d'originalité, 192. La pensée est la faculté de l'esprit qui est dirigée vers l'essence propre des choses et qui se manifeste comme vérité et erreur, en tant qu'elle est limitée, 192. Le propre

des choses méconnu par le panthéisme, 193. L'esprit n'est pas par lui-même : le relatif et l'absolu, 194. L'absolu en Dieu, dans le monde et en nous, 195. L'essence propre de l'esprit s'exprime par la spiritualité, 196. Distinction entre l'essence propre, la substance, la spontanéité et l'identité : preuves de l'identité de l'esprit, 197. Différence entre l'identité de l'esprit et celle du corps, 198.

L'esprit est toute son essence ou son essence *entière*, p. 199. Distinction entre l'entière et la totalité : simplicité ou indivisibilité de l'âme, 200. Le sentiment est la faculté de l'esprit qui est dirigée vers l'essence entière des objets et qui se manifeste comme plaisir et peine, en tant que limitée, 201. Propriétés, facultés et parties de la nature humaine organisées sur le même plan, 201. L'esprit n'est pas l'essence entière : le fini et l'infini, 202. L'infini en Dieu, dans l'univers et en nous : l'infini absolu, l'infini relatif, le fini et l'infiniment petit, 203.

Harmonie de l'essence : tout est uni dans l'esprit, point de contradiction, p. 205.

La forme ou le *comment* de l'esprit : position, direction, contenance, p. 206. L'esprit est posé avec d'autres êtres, sous la forme de l'opposition, 207. La limitation : le commencement et la fin, 208. Discussion. La limitation implique affirmation et négation, 209 ; intérieur et extérieur, 210 ; relation de cause et de condition, 210. Détermination de l'idée de l'infini, 211. Modalités de la forme : thèse, antithèse, synthèse, 212.

Combinaison du fond et de la forme : l'*existence*, p. 212. Existence subjective et objective, éternelle et temporelle. Modalités de l'existence : possibilité, réalité, nécessité, 213. Possibilité temporelle : les futurs contingents, le hasard, 214.

L'esprit existe en lui-même comme *substance*, p. 216. L'accident et l'hypostase. L'existence propre est un attribut essentiel de l'esprit, 217. Causes d'erreur au sujet de la substance : la substance existe par soi, elle a une existence séparée, elle se compose d'éléments matériels, 218.

Résultats de l'étude des propriétés de l'esprit : certitude de nos connaissances immanentes, p. 219. L'individualité de l'esprit établie par l'observation contre le panthéisme, 220. Arguments du matérialisme contre la spiritualité de l'âme, 221. Développement parallèle de l'esprit et du corps, 223. Unité et identité de l'esprit, 224. Aucune intuition sensible de l'esprit, 224. Les facultés réduites

à la sensibilité, 225. Le contact entre l'esprit et la matière, 227. Hypothèse d'une force physique, 228. Criticisme de Kant : objection contre l'emploi des catégories : Si la proposition : « Le moi est substance », est un jugement synthétique *à priori*, 229.

Application des données de la psychologie à la métaphysique : détermination de la notion de Dieu, p. 231.

DEUXIÈME PARTIE.

LA VIE DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I^{er}.

L'EXISTENCE ÉTERNELLE ET LA VIE.

L'essence et la vie : face éternelle et temporelle de l'esprit, p. 233.

Changement de l'esprit, passage d'un état à un autre, p. 234. Deux états déterminés s'excluent, 235. Contradiction apparente de l'esprit, 235. Le devenir, 236. Si le changement est continu et volontaire, 236. Le temps, forme du changement, 237. Critique de Kant. — Comment le possible devient réel : équation de la possibilité et de la réalité, 238. Si le temps est une forme vide, 239. Mesure du temps, 239. Propriétés du temps, considéré en lui-même, 240. La durée, 240. Division du temps : le passé et le futur séparés par l'instant actuel, 241. Le temps présent, extension de la présence, 241.

Immutabilité de l'esprit : identité personnelle, p. 243. L'éternité, forme de l'immuable, 243. Existence éternelle et temporelle de l'esprit, 244. Comment doit être posée la question de l'immortalité de l'âme, 244. Conditions requises, 245. Si la question peut être résolue par voie d'observation, 246. Arguments tirés de la simplicité, de la perfectibilité et de la responsabilité de l'esprit, 247. Insuffisance de la psychologie expérimentale, 247.

Rapports de l'esprit comme être entier avec la série de ses états déterminés : contenance, subordination, détermination, p. 248. Rapports de cause et de raison, de principe ou de fondement : formules du rapport de contenance, 249. Raison éternelle des états possibles,

raison temporelle des états réels : la faculté et l'activité, 250. Comment l'esprit est faculté, pouvoir ou puissance, 250. Si les facultés sont des attributs actifs ou des causes distinctes, 251. Négation des facultés : réalisme de Herbart, 252. Comment l'esprit est activité, 252. Si l'activité est continue, 253. Rapport entre l'activité et la faculté : Si les facultés s'épuisent par l'action, 254. Comment l'esprit est tendance ou penchant, 255. Diverses manifestations de la tendance : l'instinct, le désir, le besoin, les dispositions ou aptitudes, 256. Les instincts relatifs à la pensée, au sentiment et à la volonté, 257. S'il existe en nous un penchant au mal, 258. L'activité de l'esprit est limitée, 259. Erreur de Descartes, 260. Ce qui est renfermé entre des limites se nomme grandeur ou quantité, 260. Comme activité quantitative l'esprit est force, 261.

Détermination de la faculté, de l'activité, de la tendance et de la force dans leurs diverses manifestations, p. 262. Nombre des facultés irréductibles et fondamentales, 263. Marche à suivre : trois séries de faits internes relativement indépendants les uns des autres : connaissances, émotions, résolutions : facultés correspondantes, 264. L'intelligence ou la pensée, 266. Le sentiment, 267. La pensée et le sentiment (l'esprit et le cœur) sont des facultés simples, opposées et complémentaires, 268. La volonté, 272. La volonté est distincte du sentiment et de la pensée : connaître, aimer, désirer, vouloir, 273. S'il faut ajouter la faculté motrice aux trois facultés fondamentales de l'esprit, 274.

Rapport des facultés avec la volonté : si les pouvoirs et l'activité de l'esprit sont volontaires, p. 275. Rapport avec l'esprit tout entier : si les facultés sont des êtres distincts, des départements séparés ou des causes diverses, 276. Rapports des facultés entre elles : combinaisons binaires et ternaires, 278. Rapport de condition ou de but et moyen, 279. Culture ou perfectionnement des facultés, 280. Equilibre des forces spirituelles, organisation de l'âme, propriétés communes des facultés, 282.

La spontanéité de l'esprit, p. 282. Divers degrés de spontanéité dans les êtres, 283. Spontanéité universelle de l'esprit humain dans la pensée, le sentiment et la volonté, en rapport avec les choses sensibles et supra-sensibles, 284. La réceptivité de l'esprit, indice de limitation et de conditionnalité, 285. Réceptivité universelle, 286. Définition de l'homme d'après l'acti-

tivité, 286. Développement proportionnel de la spontanéité et de la réceptivité dans les espèces, non dans les individus : caractéristique des sexes, 287. Les facultés réceptives ou objectives de l'esprit, organes de relation : la sensibilité et la raison, 288. Rapports et différences, destination des sens et de la raison : révélation de la nature et de Dieu ; intuition sensible et rationnelle ; caractère harmonique de l'activité spirituelle, 288. Les données des sens et de la raison intéressent toute la vie de l'esprit : origine ou source de tous les actes de pensée, de sentiment et de volonté, 289. Doctrines qui rejettent la réceptivité ou la spontanéité de l'esprit : subjectivisme, extériorisme, 290.

La vie de l'esprit : difficultés de la question ; p. 292. La vie est une propriété, 293. La vie est une activité qui se développe sous la forme du temps, qui se compose d'une série continue d'états ou de phénomènes et a pour but d'épuiser l'essence, 293. La vie est une activité intime : conscience et sentiment, irritabilité et sensibilité, jouissance et souffrance, 294. La vie est une activité réglée et périodique : âges et lois de la vie, 295. Définition, principe et force de la vie, 296. Conditions de la vie : nutrition, relation, sexualité, 297. Vie spirituelle et physique : rapport entre les deux manifestations de la vie humaine, 298. La vie de l'animal et de la plante, 299. Gradation de la vie : la plante, l'animal et l'homme, 300. Doctrines contraires : animisme et vitalisme, 301. Théorie de M. Bouillier, 303. Rapport et différence entre la vie et l'existence, 305.

L'esprit réalise son essence dans la vie par le changement des états possibles en états réels, p. 306. Affirmation et négation de l'essence : le bien et le mal, 307. La négation ne peut pas se réaliser seule : possibilité et limites du mal, 308. Pas de mal absolu. Formes diverses du bien et du mal : agir selon la nature ou contre nature, à contre-temps, contre mesure ; mal physique et mal moral, 309. Bien et mal dans la pensée, le sentiment et la volonté ; bien et mal accidentels, 311.

La destination de l'esprit est de développer toute son essence comme bien dans la vie : la félicité, résultat de la pleine réalisation du bien, p. 312. Buts spéciaux compris dans la destinée de l'homme ; organisation de ces buts dans la société, 312. L'homme ne peut accomplir les fins de sa nature que par le droit, 313. La destinée de l'esprit ne s'achève pas sur la terre, 314.

CHAPITRE II.

THÉORIE DE LA PENSÉE.

Notion de la pensée et de la connaissance, p. 316. Caractères distinctifs de la pensée : au point de vue subjectif, la pensée est impassible, libre et progressive, 316. Possibilité de réformer la vie individuelle et sociale, 317. Au point de vue objectif, la pensée se porte sur l'essence propre des choses, 318. Rapport de distinction entre le sujet et l'objet : la vérité et l'erreur, 318.

La pensée dans la vie : série continue de pensées particulières ou d'états intellectuels ; caractères communs et distinctifs entre tous les termes de la série, p. 319. Rapports entre les états de la pensée, du sentiment et de la volonté, 320. Ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans le cours des états intellectuels, 320. Liberté de la pensée : l'esprit cause directe de chaque état qui se réalise, 321. Le cours de nos pensées n'est pas toujours conscient ; effet de l'habitude, 322. Les états de la pensée sont présents à l'esprit : extension du sens intime dans le temps : conscience et sentiment du passé, conscience et sentiment du futur : reconnaissance et ressentiment, prévoyance et pressentiment, 323. Manifestations analogues dans la vie des animaux, 324.

Notion de la mémoire ; son objet : états passés, états personnels, états conscients de l'esprit, p. 325. Faculté conservatrice et traditionnelle ; réviscence des états de conscience, 326. Extension de la mémoire, 327. Ses fonctions : empreinte, conservation, représentation : souvenir et réminiscences, 328. Ses qualités : vivacité, ténacité, facilité, 328. Condition de ces qualités : concours de l'imagination et de l'entendement, 329. Liberté de la mémoire ; insuffisance de l'explication matérialiste ; ordre des souvenirs indépendant de l'ordre des faits, 330. Conditions de la mémoire : l'identité personnelle, permanence du moi et de l'intimité, 332. Domaine de l'activité inconsciente, sensible ou fatale de la mémoire, 334. Activité consciente ou libre, 335. Lois de la mémoire, 335. Loi subjective des états opposés ou semblables ; cause des inégalités de la mémoire, 336. Applications diverses de cette loi : veille et sommeil, santé et folie, hypnotisme et somnambulisme, enfance et vieillesse, 337. Loi objective : association des idées, 338. Condition psychologique de l'association des idées, sa cause et ses

inégalités, 339. Associations naturelles et accidentelles : lois de similitude et de contraste, lois de succession et de coexistence, 340. Application à la conversation, à la rêverie, aux songes, 342. Développement de la mémoire, 343. Division de la mémoire, 344.

La pensée comme faculté, activité, force et tendance, p. 345. Destination de l'intelligence, 345. Organisation de la pensée comme faculté de connaître : rôles de l'imagination, de la raison, de l'entendement et de la mémoire dans la formation et dans la conservation de nos connaissances, 346.

Notion de l'imagination ; sa fonction : formation des images, p. 347. Ses rapports avec le fini et l'infini : pas d'image de l'infini, mais symbole ou mirage, 348. Limitation de l'imagination, 349. Comment l'imagination figure ou représente les choses : le dessin et la coloration : espace intérieur, 349. Activité de l'imagination, son extension dans le passé et dans l'avenir, ses rapports avec nos connaissances, nos affections et nos projets, 350. Conscience de cette activité : objets absents et présents, 352. L'imagination subordonnée à l'esprit, éducation, la folle du logis, 353. Rapports avec le vrai, le bien, le beau, 354. Union de l'imagination et de la raison : le goût, 355. Perfection de l'imagination, 356. Deux sortes de représentations ; intervention dans les langues, onomatopée et métaphore, 357. Division. Imagination productive ou créatrice, 358. Imagination reproductive ou imitative, 360. Imagination poétique ou fantaisie : élaboration du beau, 361. Imagination chématisque, 361. De l'idéal, son rapport avec la réalité, son importance dans la vie : la Politique, 362.

Notion de la raison : acceptions diverses, p. 365. La raison comme faculté de l'esprit, 366. La raison et le raisonnement, 366. Raison discursive et intuitive, 367. Raison formelle et spéculative, 367. Propriétés de la raison : réceptivité, identité, innéité, 368. Si la raison agit et se développe, 368. Infaillibilité et souveraineté de la raison : nos erreurs ne viennent pas de la raison, 369. Tout ce qui est rationnel est vrai ; l'irrationnel est l'absurde, 370. Problème de la science : déterminer ce qui est rationnel, 370. D'où viennent nos erreurs, 371. Accord des esprits sous les lois de la raison ; unité du monde spirituel ; droits et devoirs de l'homme, 374. Théorie de la raison impersonnelle, 375. Critique de cette théorie, 376. Raison individuelle et Raison universelle, 377. Analogie entre la raison et les sens, 378. Conscience de la raison : le sens

commun comme détermination de la raison, 378. Comment reconnaître ce qui est conforme à la raison : la méthode, 380.

Notion de la réflexion ou de l'entendement : acceptions diverses, p. 380. Faculté d'abstraire, d'analyser, de généraliser; faculté de comprendre, de juger, de conclure : la pensée combinatoire, le facteur commun de nos connaissances, 381. Source des inégalités intellectuelles entre les esprits, 382. Le bon sens, comme détermination de l'entendement, 383. Portée de l'entendement : faits et principes, 384. L'observation et la contemplation, 384. Discipline de l'entendement : la logique, 385.

Fonctions et opérations de l'entendement : différences et rapports, p. 386. Fonctions, conditions de toute connaissance, lois du développement de la pensée, 387. L'attention, 387. Force et étendue de cette fonction, 388. Si elle est un acte d'abstraction, 389. Part de l'attention dans la connaissance sensible : distinction entre l'attention et la sensation, 389. Part de l'attention dans la connaissance rationnelle, 391. En quel sens les idées sont innées : théorie de Descartes, objections de Locke, addition de Leibnitz, 391. L'origine des idées n'est pas le développement de la connaissance, 394. La perception, 395. Distinction entre la perception et la sensation : objet direct de la perception dans la connaissance sensible, 395. La perception est une intuition : intuition sensible et rationnelle, 396. La détermination, combinaison de l'attention et de la perception, 397. Méthode de détermination scientifique : topique logique, les catégories, 398. Inégalité des esprits dans l'exercice des fonctions de la pensée, 398.

Opérations de la pensée : notion, jugement, raisonnement, 399. Les opérations fondées dans la nature des choses, 399. Formes diverses de la connaissance, série des actes intellectuels réduite à l'unité : art de penser, 400. La notion et le substantif, 401. Extension et compréhension des notions, 401. Notions subordonnées, 401. Le jugement et le verbe ; quel rapport le jugement exprime entre le sujet et l'attribut, 402. Le raisonnement et la conjonction ; quel rapport le raisonnement exprime entre deux jugements : l'art de raisonner et l'art de conclure, 403. Raisonnement immédiat et médiat : le syllogisme, 404.

CHAPITRE III.

THÉORIE DU SENTIMENT.

Notion du sentiment ; caractère distinctif, p. 405. Point de vue subjectif : le sentiment plus impressionnable, plus dépendant, plus conservateur que la pensée, 406. Source de nos habitudes : l'habitude, l'instinct et la spontanéité, 408. Élément traditionnel dans la vie, 409. Théories et doctrines, lutte entre la pensée et le sentiment, 410. Point de vue objectif : le sentiment se porte sur l'objet considéré dans son ensemble, 411. Rapport d'union entre le sujet et l'objet, 411. Spontanéité et réceptivité du sentiment : l'émotion, 412. Différence entre la pensée et le sentiment sous ce rapport, 413.

Le sentiment dans la vie : série continue d'émotions ou d'états affectifs ; caractères distinctifs et communs, p. 413. Rapports entre les divers états de l'esprit, 414. Ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans les états affectifs : libre cours de nos sentiments, 414. États passés et futurs présents à l'esprit : mémoire du cœur, 415.

Le sentiment comme faculté, activité, force et tendance : la destination du cœur, p. 416. La félicité, 417.

Fonctions du sentiment : l'inclination, p. 418. L'attachement, 419. La pénétration, 420. Opérations du sentiment : émotion simple, rapports entre les affections, 421. Harmonie de la vie du cœur, 422.

Division des sentiments d'après la qualité : état positif et négatif du cœur : plaisir et peine, p. 423. Rapport entre le plaisir et le bien, entre la peine et le mal, 424. Perversion des sentiments : le bien senti comme mal et le mal comme bien, 424. La peine comme châtiement ou répression, fondement du système pénitentiaire, 425. Affections bienveillantes et malveillantes : comment on peut se réjouir du malheur et s'attrister du bonheur d'autrui, 425. Sentiments mixtes, doux et amers, 426. Sentiments indéterminés, 427. Tendance positive et négative, attractive et répulsive du cœur, 427. Faculté d'appétition : le désir, l'appétit et l'aspiration, 428. La répugnance, le dégoût et l'aversion ou l'horreur, 429. L'amour et la haine, 430. L'espérance et la crainte, 430. La sécurité et le désespoir, 431. Le courage et la lâcheté, 431. Objet de

ces sentiments : le bien et le mal ; combinaison de tendances contraires, 432. Sentiments qui influent d'une manière positive ou négative sur l'activité et la destination de l'esprit (Pédagogie) : sentiments fortifiants et débilitants, 432. L'affection, 433. La crainte, 434. Perversion de ces sentiments, 435. Combinaison d'influences contraires, sentiment du sublime, 435.

Division des sentiments d'après la quantité : Sentiments universels et particuliers, p. 435. Point de vue du sujet et de l'objet, 436.

Division d'après la force : sentiments énergiques ou mous, vifs ou lents, violents ou calmes, durs ou tendres, p. 436. Vivacité et durée des émotions, 437.

Division d'après l'objet : sentiments personnels ou désintéressés, p. 438. Le sentiment de soi, sa légitimité et son abus : l'égoïsme, 438. Sentiments intéressés : intérêt dramatique et intérêt moral, 439.

Division d'après la source : sentiments sensibles et rationnels, p. 439. Caractère absolu et désintéressé des sentiments rationnels, 440. Sentiments moraux : le bien et le mal, 441. Sentiments intellectuels : le vrai et le faux, 441. Sentiments juridiques : le juste et l'injuste, 442. Sentiments esthétiques : le beau et le laid, 443. Influence du beau et du sublime sur l'esprit, 444. L'art pour l'art, 445. Sentiment religieux, complément de toutes les autres affections, 445. Parallèle entre le sentiment de soi et le sentiment de Dieu, 446. Harmonie entre le sentiment religieux bien développé et les autres sentiments, 447. Si l'amour de Dieu doit être un sentiment intéressé, 448. La culture des sentiments rationnels dépend de la culture de la pensée, 449.

Notion de la passion : ses effets sur l'esprit, sur l'intelligence et sur la volonté : désordre, aveuglement, servitude volontaire, 450. Différence entre la passion et les émotions inconscientes et passagères : conséquences pour la liberté, 452. Quels sentiments peuvent devenir passionnés, 452. Division des passions, 453. Si les passions sont innées ou acquises, 453. Comment il faut les prévenir ou les combattre, 454.

CHAPITRE IV.

THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

Notion de la volonté, p. 457. Si tous les actes de l'esprit sont volontaires ; si la volonté est toujours consciente et toujours d'accord avec la pensée et avec le sentiment, 458. S'il y a deux volontés dans l'esprit, 459. Objet de la volonté : le bien, 460. Rapports et différences entre la spontanéité, la volonté et la liberté, 461. Actes spontanés, actes volontaires, actes libres dans la vie humaine, 462.

La volonté dans la vie : série continue de volitions, d'actions ou d'états volontaires ; caractères communs et distinctifs, 462. Rapport entre les volitions, les émotions et les connaissances, 463. D'où dépend l'accomplissement de nos volitions : vouloir et pouvoir, 463. Ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans les états de la volonté ; libre cours de nos actes, 463.

La volonté comme faculté, activité, force et tendance, p. 464. La volonté est l'activité qui détermine comme cause toute l'activité de l'esprit et qui n'est déterminée que par elle-même, 464. Si le bien est un produit de la volonté, 465. Destination de la volonté : accomplir le bien, tout le bien, rien que le bien, 466. Loi de la volonté ou loi morale : faire le bien purement et simplement, 466.

Fonctions de la volonté, p. 467. La disposition, 468. Le projet ou le dessein, 468. Délibération et hésitation, 469. La résolution ou l'exécution, qui rend la volonté irrévocable et engage la responsabilité : Volonté, faculté de faire ou d'agir, 469. Conditions d'une bonne résolution, 470. Opérations de la volonté : actions simples, combinaison d'actes ou plan, 472. Organisation de toute l'activité volontaire : art d'agir, art de vivre, 473.

Division de la volonté d'après la qualité : état positif et négatif, *velle et nolle*, p. 473. Volonté positive et négative d'après son objet ou son contenu : le bien, le mal et leur mélange, 474. La volonté comme faculté de choix ou comme arbitre entre le bien et le mal, 474. Possibilité du choix, 474. Objets du choix, 475. La volonté peut choisir entre le bien et le bien : le bien est inépuisable, 475. But de ce choix : le mieux, le plus parfait, *optimum* ; base de l'optimisme, 476. Si et comment le choix est possible entre le bien

et le mal ; si l'on peut faire le mal en connaissance de cause ; si l'on peut faire le mal pour le mal, 477. Importance de la question, 478. Point de mal absolu, 479. La volonté ne peut sortir des limites de la nature humaine, 481. On ne peut faire le mal pour le plaisir de mal faire, 481. Point de penchant au mal, 482. Ce qui explique la croyance à ce penchant, 483. On prend le mal pour un pur bien, 483. On prend le mal pour un bien relatif, 484. On croit le mal permis à cause du bien qu'il renferme, 485. Préjugés et erreurs au sujet du mal, 486. Si le choix est possible entre le bien et un bien mélangé de mal, 488. Entre deux maux, 489. Entre le mal et un mélange de bien et de mal, 489. Entre deux mélanges, 490.

Division de la volonté d'après son objet : volonté personnelle ou subjective, satisfaction du moi, désir du bonheur, p. 490. Volonté objective ou désintéressée, satisfaction d'autrui, respect de l'ordre universel, 491. Conciliation entre le bien de l'individu et le bien de tous, solidarité, 491.

Division d'après la source : volonté individuelle d'un bien déterminé ; volonté générale d'un bien idéal à réaliser dans toute la vie ; volonté absolue du bien un et entier, p. 492. Accord de la volonté individuelle et de la volonté générale dans le choix du mieux, 494. Application à Dieu : la Providence, 495.

Division d'après la force : volonté énergique ou faible, ferme ou douce ; le caprice et l'obstination, p. 495.

Division d'après la conscience : bonne et mauvaise volonté, p. 496.

Notion de la liberté, p. 498. Le libre arbitre et la liberté rationnelle, 499. Liberté et fatalité, formes de la causalité des esprits et des corps, 499. La liberté n'est pas contraire à la causalité, 500. Domaine de la liberté : la vie, les actes, la réalisation des possibles ; si l'esprit est libre de vouloir ou non, d'agir ou non, 500. Différence entre la liberté morale et la liberté civile et politique, 501. Si la liberté externe est possible sans la liberté interne, 502. Conditions du libre arbitre, 502. Conscience de soi, 502. Liberté en puissance et liberté en acte, 503. Conditions d'un acte libre : conscience actuelle de soi, action accomplie en connaissance de cause, 503. Causes qui empêchent le discernement : effets de l'ignorance, 504. Rapport entre l'intelligence et la liberté, 504. S'il faut connaître tout ce qui peut influer sur la volonté pour agir libre-

ment, 505. Empire de soi, indépendance de la volonté, choix entre les actes possibles, 505. Causes qui paralysent la volonté ; causes externes : coaction, contrainte ; causes internes : préjugés, intérêts, passions, 506. Rapport entre la conscience de soi et l'empire de soi, 507. Rapport entre la volonté et les motifs : Si les motifs sont cause ou condition de nos actes volontaires, 508. Si les motifs sont internes ou externes, 509. Quel est leur rapport avec le bien, 510. Leur nom vulgaire : plaisir, intérêt, devoir, 510. Si la volonté est sollicitée ou déterminée par l'intelligence et le sentiment, par les convictions et les passions, par le caractère et le tempérament, 511. Si le libre arbitre consiste à agir sans motifs, 514.

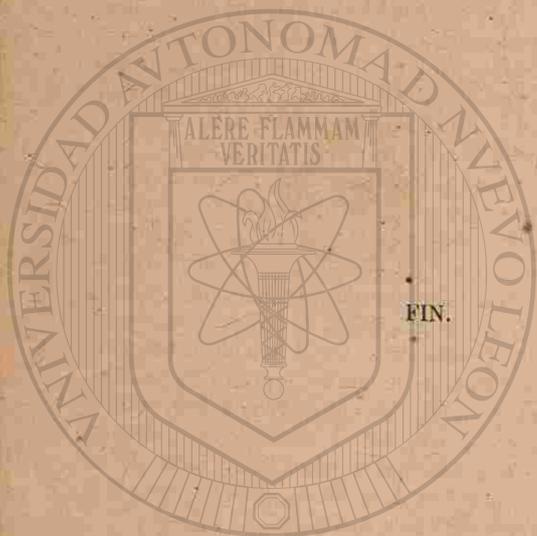
Doctrines contraires au libre arbitre : Fatalisme, p. 515.

Fatalisme psychologique : Indifférentisme, liberté d'indifférence, p. 515. Application à Dieu, théorie de l'arbitraire ou du bon plaisir ; si la volonté est au-dessus de l'essence : si Dieu est comme il veut ou s'il veut comme il est, 518. Déterminisme, volonté déterminée par les motifs, 520. Déterminisme psychologique, volonté déterminée par le motif le plus fort, 520. Si la force des motifs vient d'eux ou de nous, 521. Déterminisme moral, volonté déterminée par le degré de culture, 522. Si la culture de l'esprit n'est pas elle-même l'œuvre de la volonté, 523. Déterminisme optimiste, volonté déterminée par le plus grand bien, 525. Si la volonté est enchaînée ou contrainte par la considération du mieux, 525. Idéal de la liberté : accord de la volonté et de la raison, 526. Application à Dieu : gouvernement providentiel du monde, 527.

Fatalisme ontologique : matérialisme, volonté déterminée par les influences sensibles, p. 529. Panthéisme, volonté déterminée par la causalité divine, 530. Fatalisme religieux, la liberté humaine en conflit avec la toute-puissance, la toute-bonté et la prescience de Dieu, 533. Fatalisme musulman, fausse notion de la toute-puissance, 534. Fatalisme mystique, si la possibilité du mal est contraire à la bonté de Dieu ; justification ou téléologie du mal, 535. Fatalisme théologique, fausse conception de la prescience, 536. La prescience en rapport avec les modalités de l'existence : accord de la prescience et de la liberté humaine, 537.

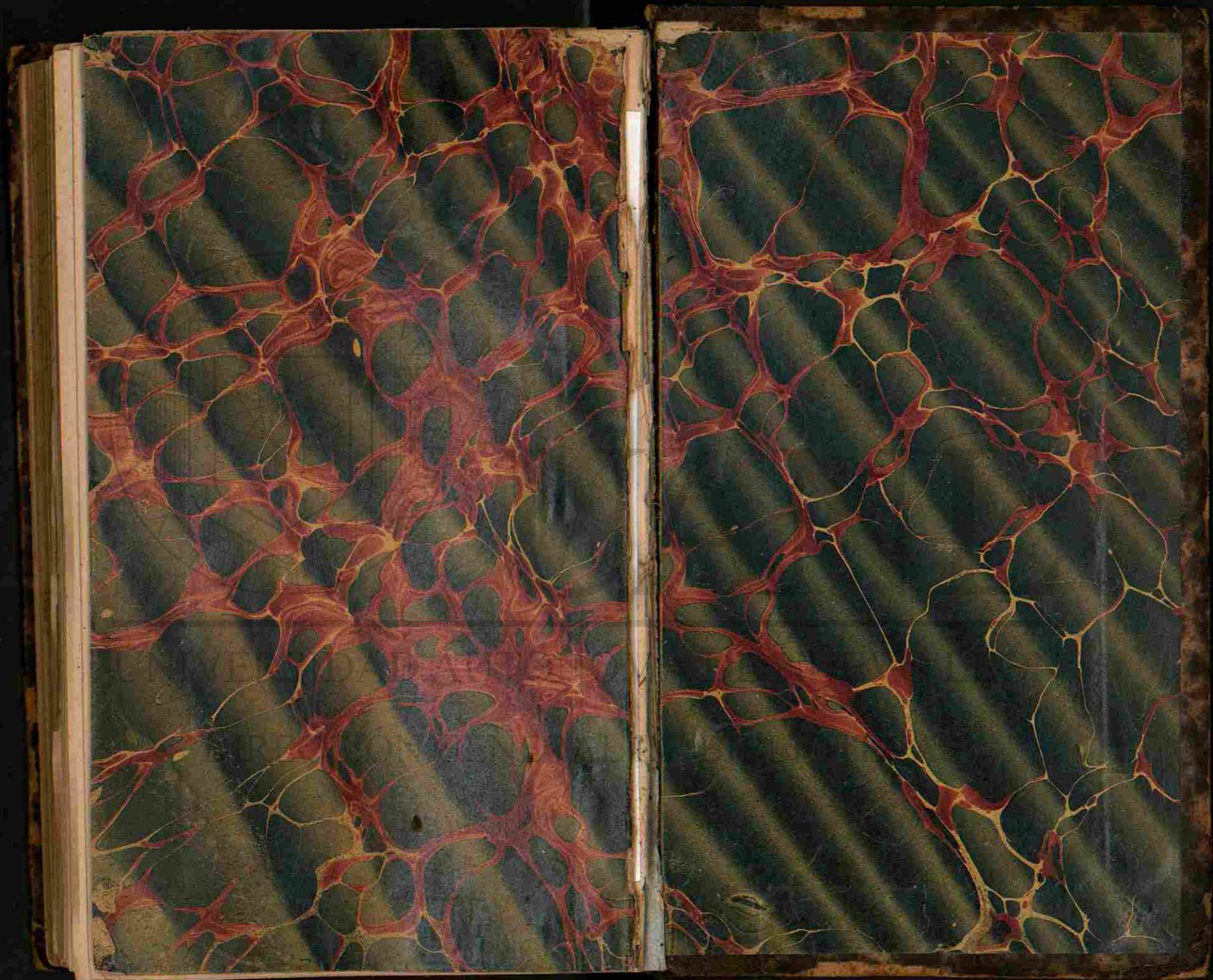
Preuves du libre arbitre, p. 539. Le libre arbitre a sa raison dans l'esprit, 540. Il est conforme aux lois de la vie spirituelle, 541. Témoignage du sens intime : faits actuels, faits passés, faits futurs, 542. Le repentir, 542. Le serment, 543. Le pari, 543. L'ap-

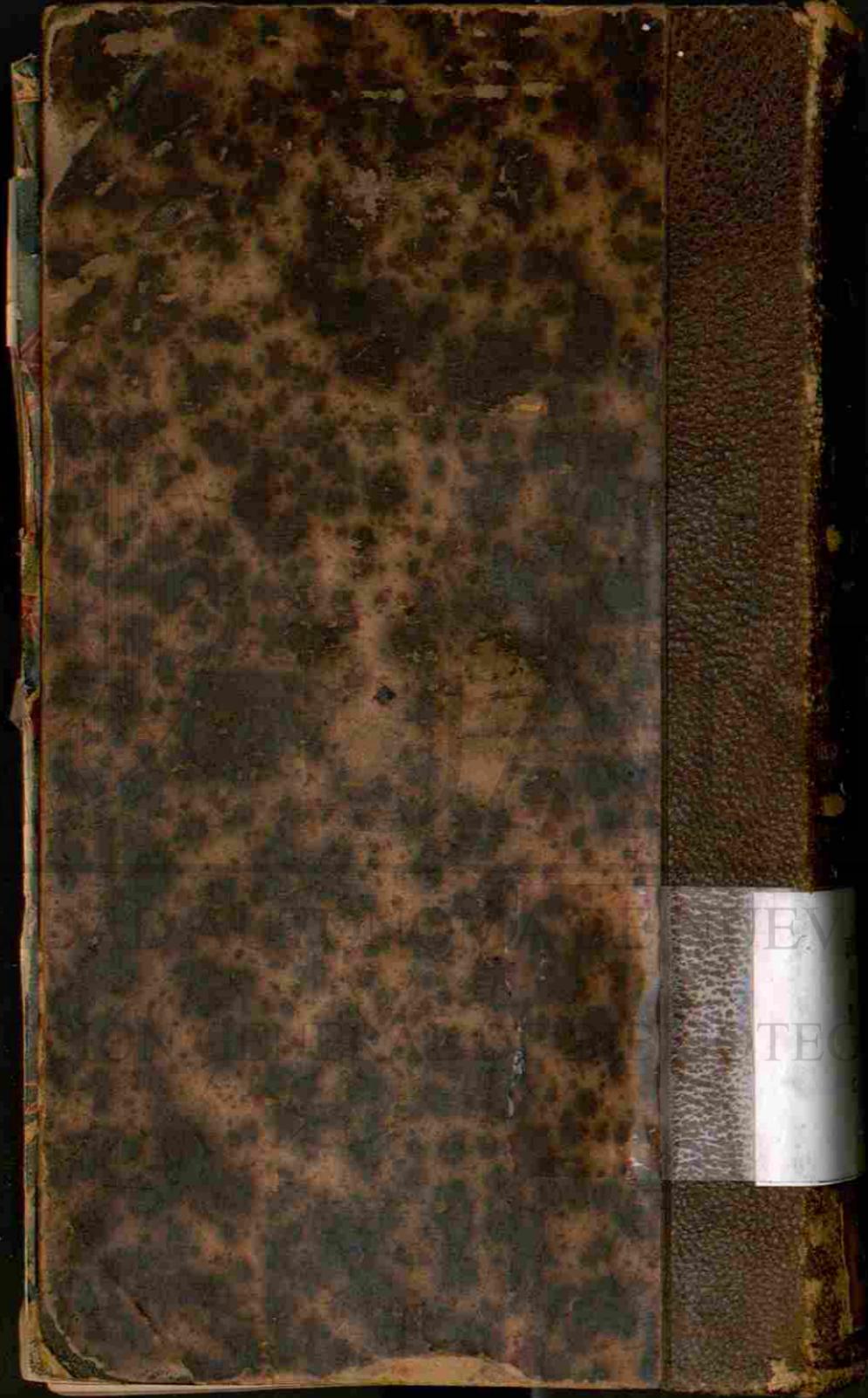
probation et le blâme, 544. Si le libre arbitre, affirmé par la conscience, peut être une illusion, 545. Témoignage du sens commun : croyance universelle à la liberté et à la responsabilité de l'homme, 546. La liberté, condition de tout ordre moral dans le monde, 546. La métaphysique, similitude entre l'homme et Dieu, 547.



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





EV
TEC