PRINCIPES

DE

MÉTAPHYSIQUE

ET

DE PSYCHOLOGIE

LEÇONS PROFESSÉES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
— 1888-1894 —

Par PAUL JANET
MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE
15, RUE SOUFFLOT, 15

1897

La présente édition numérisée de Paul JANET est mise en pages au format A5 pour une meilleure lecture à l'écran (par rapport au format A4, qui s'éloignerait par ailleurs beaucoup de la pagination de l'édition d'origine). Le format A4 justifiait pour faciliter la photocopie des documents. Il est de moindre intérêt maintenant que des logiciels comme Adobe reader impriment recto-verso et en livrets sur les imprimantes de bureau, facilitant la publication papier à l'unité sous forme de vrai livre depuis des feuilles A4.

Les nombres entre crochets indiquent les numéros des pages de l'édition originelle.

La numérisation OCR effectuée sur l'édition dont les données figurent en première page est réexaminée avec soin. Toutefois, dans le cas où des points particuliers demanderaient confirmation, par exemple en ce qui concerne les citations et les références, on trouve sur le Web, tant à la BNF que chez Google, l'ouvrage brut de scanner, reproduisant l'image de l'édition d'origine. Merci par avance aux lecteurs qui se donneront la peine de me signaler des erreurs, afin que je puisse mettre à jour les publications.

Janvier 2009
Jean ALPHONSE
http://metascience.fr

PRÉFACE

Lorsque nous avons publié, en 1880, notre *Traité élémentaire de philosophie,* nous avions cru pouvoir promettre un cours complet et développé en quatre volumes, qui aurait embrassé toutes les parties de la science. Nous avions trop présumé de nos forces: ce plan, à l'exécution, a dépassé nos efforts. Nous avons dû y renoncer. Nous n'avons pas voulu cependant laisser cette promesse entièrement caduque, et, de ce tout que nous avions promis, nous donnons aujourd'hui au moins une partie importante, à savoir un essai de *Métaphysique* mêlé de *Psychologie* et précédé d'une *Introduction* à la science. C'est ce qui fait aujourd'hui le plus défaut dans les traités de ce genre.

Nous ne nous sommes point placé au point de vue du criticisme, qui règne presque exclusivement en philosophie depuis quelques années; nous ne l'avons pas dédaigné cependant, et l'on en trouvera la discussion dans la dernière partie de notre livre; mais on s'est renfermé trop exclusivement dans ce point de vue. Nous avons voulu faire une métaphysique concrète, objective, réelle, [VI] ayant pour objet des êtres et non des idées. L'âme, Dieu, le monde extérieur, la liberté, tels sont les objets que Descartes a défendus dans ses *Méditations,* que Kant a combattus dans la *Dialectique transcendantale,* et dont nous persistons à soutenir l'existence et la vérité. Nous avons donc exposé les principes d'une philosophie dogmatique, mais dans un esprit assez large pour contenir ce qu'il y a de vrai dans ce qu'on appelle assez vaguement l'idéalisme.

Ce livre est en quelque sorte, si j'ose dire, mon testament philosophique. À ce titre, je le livre à la sympathie bienveillante de mes collègues, de mes élèves et de mes amis, et à celle du public qui a bien voulu suivre avec quelque intérêt mes autres travaux.

Il y a aujourd'hui cinquante-six ans que j'ai commencé à penser. C'était en 1840. J'entrais en philosophie. Ce fut pour moi une année décisive. «Je ne suis pas Malebranche, disait M. Cousin; mais en entendant les leçons de M, de La Romiguière, j'ai éprouvé quelque chose de semblable à ce qu'éprouva Malebranche en lisant pour la première fois le *Traité de l'homme.*» Et moi, je dirai à mon tour: «Je ne suis ni Malebranche ni M. Cousin; et cependant j'ai éprouvé aussi quelque chose de semblable en entendant les premières leçons de mon maître en philosophie, le vénéré M. Gibon, qui n'était pas éloquent, car il lisait ses leçons; mais il était grave, convaincu, d'un esprit libre et indépendant: je lui dois un amour de la philosophie qui n'a jamais tari depuis tant d'années. Encore aujourd'hui, affaibli et refroidi par l'âge, j'ai conservé pour cette belle science le même amour, la même ferveur, la même foi. Quelques crises philosophiques que j'aie traversées, rien [VII] ne m'a découragé. Je n'ai pas eu l'oreille fermée aux nouveautés; elles m'ont toujours intéressé et souvent séduit. Je ne me suis pas montré à leur égard un adversaire hargneux et effrayé; j'en ai pris ce que j'ai pu; mais, malgré ces concessions légitimes, je suis resté fidèle aux grandes pensées de la philosophie éternelle dont parle Leibniz; et ces pensées n'ont jamais cessé de me paraître immortellement vraies.

Je n'ai pas seulement aimé la philosophie dans son fond, mais dans toutes ses parties, dans tous ses aspects et dans toutes ses applications. Philosophie populaire, philosophie didactique, philosophie transcendante, morale, politique, application à la littérature et aux sciences, histoire de la philosophie, j'ai touché à tout, je me suis intéressé à tout, *nihil philosophicum a me alienum putavi*. Cet amour de la philosophie dans son ensemble et dans son tout pourra faire pardonner ce qu'il y a d'incomplet et d'insuffisant dans chacun de mes travaux.

Cela dit, je n'ai plus qu'à abandonner à son sort le livre que j'offre au public. Je dois seulement faire remarquer qu'il est sorti de mes cours de la Sorbonne, dans la chaire de philosophie où j'ai eu l'honneur de succéder à mon ami, le si regretté M. Caro. J'ai cru devoir conserver à ces leçons leur

forme primitive, avec les imperfections qu'elle entraîne, le négligé, les lacunes, les répétitions; la refonte sous forme de livre eût exigé un travail dont je n'étais plus capable; peut-être même ces leçons intéresseront-elles plus sous la forme libre et variée de l'enseignement; enfin j'ai voulu rester professeur devant le public qui lit, comme je l'avais été si longtemps devant le [VIII] public qui écoute. Et maintenant, il faut que je me sépare de ces pages où j'ai mis le meilleur de ma pensée. Puissent-elles, dans le monde troublé où nous vivons, procurer à ceux qui les liront le même calme et la même satisfaction d'esprit que j'ai toujours trouvés dans la doctrine dont elles sont la trop imparfaite expression!

Octobre 1896.

INTRODUCTION À LA SCIENCE PHILOSOPHIQUE[1]

PREMIÈRE LEÇON

LA PHILOSOPHIE EST-ELLE UNE SCIENCE?

Messieurs,

Ce n'est pas sans intention que nous avons donné pour litre à ces études: Introduction à la *science* philosophique. Notre objet en effet est d'établir, s'il est possible, que la philosophie est une science, et de la traiter comme elle. C'est donc là la première question qui se présente à nous. Rien de plus contesté à la philosophie que le droit de s'appeler science. On n'en nie pas l'existence; qu'elle s'appelle comme elle voudra; mais science, non pas. Que devons-nous penser de ce débat?

Cette question, de la manière dont elle est posée d'ordinaire, ne présente pas un grand intérêt; car elle n'est guère autre chose qu'une question de mots. On prend pour type tel ou tel ordre de sciences, et en particulier les plus rigoureuses de toutes; on en tire une définition de la science, et tout ce qui ne correspond pas à ce type est exclu de cette dénomination. Par exemple, l'on convient que le caractère essentiel de la science est l'emploi de l'expérimentation et du calcul; par là, toutes les sciences morales, qui n'ont pas, ou qui n'ont que très imparfaitement ces deux méthodes à leur disposition, ne sont pas des sciences. Ainsi, la jurisprudence, l'économie [4] politique, l'histoire, ne s'ont pas des sciences. En ce sens, il est trop évident que la philosophie n'en est pas

1. C'est le titre du Cours que je faisais cette année-là (1887-88) à la Sorbonne, dans la chaire de philosophie, où j'avais l'honneur de succéder à M. Caro.

une. Mais, à prendre ce type à la rigueur, ce ne seraient pas seulement les sciences morales, ce seraient en grande partie les sciences naturelles, et même la physiologie, qui devraient être éliminées du rang des sciences: car si cette dernière a commencé, dans notre siècle, à employer sur une vaste échelle la méthode expérimentale, elle est encore plus loin de pouvoir faire usage du calcul. À plus forte raison, la médecine ne sera-t-elle pas une science, tant elle comporte encore d'empirisme et d'aléatoire. Si, au contraire, on élargit le sens du mot science pour y faire rentrer les sciences naturelles et médicales, pourquoi ne pas l'élargir plus encore pour y faire rentrer les sciences morales et avec elles la philosophie? Et, après tout, qu'importe que l'on étende ou que l'on rétrécisse le sens d'un mot! Les choses ne restent-elles pas ce qu'elles sont, de quelque manière qu'on les appelle? Que l'on nomme la philosophie de tel nom qu'on voudra, qu'on l'appelle une étude, une recherche, un exercice, une application de l'esprit, elle est ce qu'elle est; et on ne lui donnera pas plus de certitude en l'appelant du nom de science, qu'on ne diminuera ce qu'elle peut avoir de solidité, en lui refusant ce nom.

Abandonnons donc cette première manière de poser la question. Laissons les mots pour passer aux choses.

Dans un sens vraiment philosophique, il n'y a qu'un cas où l'on peut dire d'une prétendue science qu'elle n'est pas une science. C'est lorsqu'elle s'occupe d'un objet qui n'existe pas. Par exemple, il y a une science qui a duré pendant une série innombrable de siècles, et que la raison moderne a définitivement éliminée: c'est l'astrologie judiciaire. Pourquoi? C'est que l'astrologie judiciaire s'occupait d'un objet qui n'avait aucun fondement dans la réalité. Quel était cet objet? C'était le rapport du mouvement des astres avec les destinées humaines. Or il n'y a aucune espèce de rapport de ce genre. Ces rapports étaient fictifs, fortuits, imaginés par les astrologues, plus ou moins dupes de leur propre science. Mais là [5] où il n'y a rien de réel, il n'y a rien à étudier, rien à savoir, par conséquent pas de science. Ce n'est plus ici une question de mots: c'est une question de choses. En est-il de même de la philosophie?

On peut dire tout ce qu'on voudra de la philosophie: qu'elle est une science obscure, arbitraire, conjecturale,

dévorée par des divisions intestines, immobile et rééditant sans cesse les mêmes systèmes (tout cela est à examiner); mais ce qu'on ne peut pas dire, c'est que son objet n'existe pas, qu'elle ne porte pas sur des problèmes réels. On peut trouver telle ou telle solution chimérique; on ne peut pas dire que la question soit chimérique. C'est une question chimérique de se demander quelle est l'influence d'une comète sur les événements de notre planète; mais on ne peut pas dire que ce soit une question chimérique de se demander si le monde a commencé ou n'a pas commencé; car il faut bien que ce soit l'un ou l'autre. Peut-être est-ce une question insoluble, mais, insoluble ou non, c'est une question. Il faut ou que le monde ait commencé ou qu'il n'ait pas commencé, que l'homme soit libre ou qu'il ne le soit pas, que l'univers soit l'œuvre d'une cause intelligente ou qu'il subsiste par lui-même; et lors même que l'on croirait pouvoir échapper à ces antinomies par la solution critique de Kant, encore faut-il que ces questions soient posées pour rendre possible cette solution. En un mot, il y a là des questions réelles, et tant qu'il y aura une raison humaine, ces questions seront posées; et il y aura une science qui les posera et qui, avec plus ou moins de succès, essayera de les résoudre.

Ainsi, quand même toute solution serait douteuse, quand même toute solution serait démontrée impossible, la philosophie existerait encore et devrait exister à ce titre, qu'elle est au moins ceci, à savoir une *science de problèmes*. Il ne faut pas croire que cela ne soit rien. C'est en effet un des caractères distinctifs de l'esprit humain d'être capable de poser des questions. Les animaux ne le font pas. On a défini l'homme de bien des manières: un animal raisonnable, un [6] animal qui rit, *animal risibile*. On peut le définir aussi un animal qui fait des questions, *animal quæstionale*. Réfléchir sur les origines, étendre ses vues au delà du temps et du lieu présent jusqu'au temps et à l'espace sans bornes, remonter de cause en cause, chercher le secret de la vie et de la mort, c'est ce dont l'homme est seul capable. Le jour où de tels problèmes naissent dans la vie d'un homme ou d'un peuple est le jour de l'avènement de l'un ou de l'autre à la maturité. Admettez que ces questions son

t insolubles, encore faut-il savoir quelles sont les questions insolubles; car, parmi celles qu'on déclare telles, il pourrait y en avoir qui seraient susceptibles de solution. Il faut donc faire au moins la table de ces problèmes insolubles; et par là même on les poserait encore.

Je me représente donc une science qui ne serait par un pur rien, et qui aurait pour objet la détermination et la division des problèmes. Circonscrire et diviser ce champ indéterminé, tel serait son travail propre. Elle dresserait la carte du vide; elle serait la géographie de l'inconnu. Dans une telle science, les problèmes seraient posés, énumérés, divisés, coordonnés, et subordonnés suivant un plan méthodique. Ce ne seraient que des questions, mais des questions enchaînées d'une manière systématique et scientifique; une telle science serait toujours à faire, lors même que la science dite positive s'emparerait à elle seule de toute la matière connaissable.

Mais maintenant devons-nous nous contenter de cette première définition? La philosophie n'est-elle qu'une science de problèmes, un catalogue méthodique de questions? Qu'est-ce qu'une question? C'est une proposition interrogative où un certain rapport est posé d'une manière problématique entre le sujet et l'attribut. Retranchez l'interrogation, il reste une solution positive dans l'interrogation elle-même; car la question est une solution supposée, en d'autres termes une *hypothèse*. Problème et hypothèse sont donc une seule et même chose. En posant un problème, on ne pose pas seulement une question vide, mais, sinon toujours au moins très souvent, [7] on pose conjecturalement une solution possible. Lorsque l'on parle de problèmes insolubles, on n'entend donc pas des problèmes auxquels ne répondrait aucune solution, ni certaine, ni douteuse, ni intelligible, enfin rien; mais des problèmes dont la solution possible n'est pas démontrée, ou encore qui sont susceptibles de plusieurs solutions entre lesquelles on est embarrassé de choisir. Sans doute l'hypothèse est accompagnée d'incertitude comme les problèmes, mais d'une incertitude limitée, renfermée dans les termes d'une ou de plusieurs solutions possibles, et non pas d'une incertitude indéterminée qui serait celle d'un vide absolu, dans lequel il n'y aurait pas même lieu de distinguer les

problèmes les uns des autres; car, dans le vide, rien n'est distinct.

Montrons par des exemples que les problèmes de philosophie ne sont autre chose que des hypothèses. Demander par exemple si le monde a commencé ou n'a pas commencé, n'est-ce pas concevoir deux solutions possibles du problème, deux hypothèses, celle du commencement, celle du non-commencement? Demander si l'homme est libre, n'est-ce pas concevoir d'une part l'hypothèse de la liberté, de l'autre celle du déterminisme? Demander si l'âme est immortelle, n'est-ce pas concevoir l'hypothèse de la vie future, ou celle de l'anéantissement? Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a des questions qui n'impliquent aucune solution, par exemple lorsque l'on s'interroge sur la nature d'une chose, comme lorsqu'on dit: «Qu'est-ce que la volonté?» Il semble que l'on ne suppose rien par une telle question; et cependant, en réalité, demander ce que c'est que la volonté, c'est demander si elle est ou non réductible au désir, si elle est ou n'est pas une action réflexe, si elle n'est pas une affirmation de l'intelligence, etc.; or ce sont là autant d'hypothèses sur la nature de la volonté. Même les problèmes originaux inventés par les philosophes et qui ne correspondent pas à des questions naturellement posées par tous les hommes, ne sont autre chose encore que des hypothèses. Lorsque Kant se demande comment les jugements synthétiques a priori sont possibles, il [8] suppose l'existence d'une synthèse a priori, conception qui a évidemment le caractère d'une hypothèse. Lorsque Hume demande d'où vient l'idée de connexion nécessaire, cette question ne s'est posée pour lui que parce qu'il avait déjà conçu dans son esprit la possibilité de réduire l'idée de cause ou de pouvoir à une succession constante. Le problème de la communication des substances au xviie siècle est né lorsque les philosophes ont commencé à soupçonner que l'action et la réaction des substances pouvaient bien n'être autre chose que de simples concomitances d'actions simultanées.

Il en est de même dans l'ordre pratique. Colomb ne s'est aventuré à la recherche d'une terre inconnue que parce qu'il avait conçu l'hypothèse qu'il devait rencontrer l'Inde en marchant toujours vers l'ouest. Si l'on cherche le passage du

pôle nord, c'est parce qu'on croit à la possibilité d'une mer libre dans les environs du pôle.

Ainsi la philosophie n'est pas seulement une science de problèmes, elle est quelque chose de plus; elle est *une science d'hypothèses*. Ce n'est pas la science d'un inconnu indéterminé; c'est la science d'un inconnu déterminé. Ce qui fait l'incertitude, ce n'est pas l'absence de solution; c'est l'absence d'un *critérium* entre plusieurs solutions. Nous avons donc fait un pas, notre science a un contenu: ce contenu est, si l'on veut, mobile, flottant, inconsistant; mais ce n'est pas un pur rien.

N'est-ce rien, en effet, qu'une hypothèse? N'est-ce rien, devant un problème embarrassant et accablant, d'en entrevoir une solution possible? N'y a-t-il pas là une satisfaction vraiment scientifique? Rappelez-vous l'état de votre esprit lorsque vous sortez de la séance d'un habile prestidigitateur. Vous avez assisté à un tour d'adresse merveilleux. Il vous est impossible de le comprendre. Tout ce que vous imaginez pour l'expliquer est inadmissible: c'est une irritation pour l'esprit. Et cependant, dites-vous, il n'est pas sorcier. Il ne l'est pas; mais c'est comme s'il l'était, puisque son secret vous échappe absolument. Imaginez maintenant que vous [9] trouviez ou que l'on vous propose une explication plausible, vraie ou fausse, mais seulement possible, et qui rentre dans les conditions ordinaires de l'expérience. Cela suffit pour vous satisfaire et calmer l'impatience de votre curiosité. Il vous suffit d'avoir une issue à vos doutes, un dénouement intelligible à celle intrigue; vous êtes sur que ce n'est pas de la magie. Que cette solution ou une autre soit la vraie, toujours est-il qu'il y en a une. Sans doute, vous le saviez auparavant; mais vous le voyez bien plus clairement à l'aide d'une hypothèse. Si ce n'est pas la réalité, c'est au moins un symbole qui fixe les idées, et qui par là même tranquillise l'esprit.

Il y a plus. Dans un certain nombre de cas, il semble que l'on soit parvenu à circonscrire le nombre des hypothèses possibles. Par exemple, pour ce qui concerne l'origine du monde, les anciens disaient déjà: «Le monde est ou l'œuvre du hasard, ou l'œuvre d'une nécessité aveugle, ou l'œuvre d'une providence;» or ce raisonnement est encore le même aujourd'hui. M. Herbert Spencer, énumérant de son côté toutes

les hypothèses possibles sur l'origine du monde, dit également qu'il n'y en a que trois: le théisme, le panthéisme et l'athéisme. Voici comme il résume ces trois hypothèses: «Nous pouvons, dit-il, faire trois suppositions intelligibles sur l'origine de l'univers: ou bien qu'il existe par lui-même, ou qu'il se crée lui-même, ou qu'il est créé par une puissance extérieure.» Il ne serait pas difficile de faire cadrer ces trois explications avec les trois explications de l'antiquité. Admettons donc qu'il n'y ait que ces trois suppositions. N'est-ce pas savoir quelque chose que de savoir que, sur l'origine des choses, il n'y a que trois explications possibles? Et si l'on dit qu'il y en a une quatrième, à savoir que nous n'en savons rien du tout, cette quatrième hypothèse répond à un autre problème: celui des limites du connaissable et de l'inconnaissable. Toujours est-il que, si l'on se renferme dans les bornes de l'esprit humain et de ses facultés, on sait à n'en pas douter qu'il n'y a que trois thèses possibles; et savoir cela, c'est faire acte de science.

[10] Cependant, si la philosophie se bornait soit à des problèmes, soit à des hypothèses, elle ne sortirait pas de l'incertitude. Dans le premier cas, c'est l'incertitude illimitée; dans le second cas, c'est l'incertitude limitée; mais dans les deux cas, n'aurait-on pas le droit de dire: «Une science qui ne porte que sur l'incertain est-elle une science? N'y a-t-il donc rien de vrai, rien de fondé, rien de démontré en philosophie?» Si vraiment, et, pour l'établir, il n'est pas besoin de sortir des définitions précédentes. Toute hypothèse, en effet, repose sur un fait; l'hypothèse est douteuse, mais le fait est certain. L'hypothèse de l'harmonie préétablie repose sur ce fait que souvent l'action et la réaction apparentes des choses se ramènent à un simple accord, c'est-à-dire à une correspondance de mouvements. C'est ainsi que, dans un orchestre, deux instruments ont l'air de se répondre l'un à l'autre, qui ne s'écoulent même pas, et pourraient ne pas s'entendre, mais dont chacun, attentif à la mesure, suivant sa propre partie, se trouve, grâce à la précision du compositeur, tomber juste au point où il devrait être s'il avait entendu l'autre et s'il voulait lui répondre. L'hypothèse de la sympathie repose sur ce fait que nous approuvons les choses auxquelles nous sympathisons. Par exemple, si quelqu'un aime la campagne et

que nous l'aimions nous-même, nous disons qu'il a raison, quoique en principe on ne puisse pas dire que quelqu'un ait raison parce qu'il partage nos goûts. L'hypothèse de l'utilitarisme repose sur ce fait que souvent notre intérêt coïncide avec notre devoir. L'hypothèse des idées platoniciennes repose sur ce fait que, dans les espèces vivantes, chaque individu est conforme au type de l'espèce, et semble avoir été tiré d'un moule commun. L'hypothèse des causes finales a pour origine ce fait que les organes ressemblent à des instruments préparés par l'art pour accomplir un certain effet. L'hypothèse de la vie future a pour base la distribution inégale du bonheur et du malheur, sans aucune proportion avec le mérite. Ce que l'on appelle les controverses en philosophie ne sont autre chose que des faits opposés à des faits. Les arguments, les objections, [11] les réponses, les instances, les répliques, toute cette artillerie de la dialectique scolastique ne sont jamais qu'une série de faits exprimés sous forme abstraite, et dont il s'agit d'apprécier le nombre et la signification. Inutile d'ajouter qu'indépendamment des faits qui servent aux hypothèses, il y a encore en philosophie un grand nombre de faits qui existent pour eux-mêmes. Ainsi, lors même qu'elle renoncerait à ces problèmes et hypothèses que Jouffroy appelait les questions ultérieures, la philosophie demeurerait encore à titre de *science de faits*; et ne fût-elle, comme on dit, qu'une science descriptive, une science descriptive est encore une science. Tout le monde sait, en effet, qu'en psychologie, en esthétique, en morale, il y a un grand nombre de faits qui ont été observés, décrits, classés; cela au moins est du domaine du certain; et lors même qu'elle ne s'élèverait pas plus haut, elle se présenterait au moins avec ce caractère positif d'être l'analyse des phénomènes de l'esprit humain.

Maintenant ces faits à leur tour ne sont-ils rien autre chose que des faits? N'y faut-il voir qu'une simple matière brute, sans signification, semblable à ces catalogues de faits dont parle Bacon et dont il nous a donné l'exemple dans son *Sylva sylvarum?* Ces faits sont-ils fortuits, isolés, incohérents, sans consistance, sans généralité, sans conditions régulières, en un mot sans lois? De même que la nature, l'esprit n'a-t-il pas aussi

ses lois? De même que c'est une loi que les corps tendent vers le centre de la terre, n'est-ce pas aussi une loi que les hommes sont attirés par le plaisir et repoussés par la douleur? Sans doute la philosophie ne peut prétendre, comme la physique et l'astronomie, à des lois mathématiques; mais c'est précisément une question de savoir, et même c'est la question par excellence, si les lois mathématiques sont des lois absolues, s'appliquant à toute espèce d'êtres, ou seulement à la matière, de telle sorte qu'imposer de telles lois à toute science c'est résoudre a priori et sans discussion le problème fondamental de la philosophie. Un tel procédé ne pourrait être facilement disculpé de l'imputation de pétition de principe.

[12] Mais ce qu'on ne peut contester à la philosophie, c'est de pouvoir présenter au moins des lois empiriques, ou, si vous voulez, des faits généralisés, qu'Aristote exige de la science pour être science. Est-il nécessaire de rappeler tout ce que la psychologie nous apprend des lois de nos facultés: par exemple, les lois de la mémoire, à savoir que la répétition et la prolongation fixent le souvenir; les lois de l'association des idées, à savoir que deux idées qui se sont succédé dans le temps tendent à se reproduire l'une après l'autre; les lois de l'habitude, à savoir que l'habitude émousse la sensibilité et perfectionne l'activité; les lois des passions, telles que celle-ci: toutes les passions ne sont que le désir transformé; les lois du langage, par exemple celle-ci de Condillac: les langues sont des méthodes analytiques? Nous ne citons que des faits simples et bien connus, pour fixer les idées par des exemples. Indépendamment de ces lois empiriques, la philosophie peut encore faire valoir des lois rationnelles, telles que les lois du syllogisme, celle de la proposition, de la définition, en un mot les lois logiques, et aussi les lois morales, qui, lors même qu'elles pourraient avoir une origine dans l'expérience et dans la coutume, se présentent aujourd'hui avec un caractère d'autorité qu'on ne peut méconnaître et qu'il faut expliquer. On discute sans doute en philosophie sur la portée et les limites de ces lois psychologiques, logiques ou morales, comme on discute aussi dans les sciences sur les limites et la portée des lois les plus certaines. Quelques-uns aussi essayent d'y ramener toutes les lois à une seule; mais, en attendant que ces

réductions soient démontrées, on distingue les lois mécaniques, les lois chimiques, les lois physiques et, dans chaque ordre, les différentes lois les unes des autres. Pourquoi n'en serait-il pas de même en philosophie? Ainsi, en ajoutant ce nouveau caractère au précédent, nous aurons une définition complète, qui est celle-ci: la philosophie est une science de faits et de lois; et comme les faits et les lois sont des vérités, c'est donc une science de vérités; et quand même on ferait abstraction des solutions hypothétiques par lesquelles [13] on essaye d'enchaîner ces vérités sous forme de système, ces vérités ne subsisteraient pas moins à litre de fragments brisés, séparés, existant chacun pour soi-même, en un mot de vérités particulières, et l'on pourrait dire que la philosophie est une *science de vérités partielles,* coordonnées, d'une manière plus ou moins artificielle, par ces hypothèses que l'on appelle des systèmes.

Est-ce là donc si peu de chose? La vérité a-t-elle donc si peu de prix qu'on la dédaigne, à quelque degré qu'elle se présente, parce qu'elle ne serait pas toute la vérité? Toute science ne commence-t-elle pas par être une science de vérités partielles? La physique, avant d'être arrivée à l'état synthétique où elle est aujourd'hui, n'a-t-elle pas été longtemps une science de faits et de lois, de faits incohérents et de lois isolées? Ce sont là, à la vérité, des états provisoires et transitoires; mais c'est par là qu'il faut passer pour s'élever plus haut. Supposez maintenant une science qui, par la difficulté et la complexité de ses problèmes, par la hauteur de son objet, ne soit encore arrivée (au moins dans sa partie positive et certaine) qu'à saisir des parcelles de vérité, des points de vue isolés, tantôt des faits, tantôt des lois, et des lois tantôt empiriques, tantôt rationnelles: cet ensemble de vérités même incohérentes, mais dont chacune serait solide séparément, ne serait-ce pas quelque chose? Et ainsi, à ce titre au moins, à savoir comme science de vérités partielles, la philosophie devrait subsister.

Regardons-y cependant de plus près. Les vérités que nous appelons partielles le sont-elles véritablement? Les vérités philosophiques ne sont-elles pas enveloppées, entrelacées les unes dans les autres? Ne se contiennent-elles pas les unes les autres? L'étude de la plus humble sensation n'implique-t-elle

pas la question de la conscience, celle de l'objectivité, celle de l'espace, du temps, celle de l'activité intellectuelle, celle du moi, on un mot la métaphysique tout entière? La question de l'instinct n'implique-t-elle pas celle des limites de la conscience et de l'inconscience, du mécanisme et du dynamisme, [14] de la volonté et de la liberté, de l'innéité et de l'hérédité? En philosophie, rien de plus difficile que la séparation des questions. Aussi rien de plus superficiel que ces théories de morale indépendante, de psychologie indépendante que l'on croit très scientifiques, et qui ne sont que des limitations conventionnelles commodes pour l'étude des questions. Ainsi, dans tous les problèmes philosophiques, la pluralité suppose l'unité; et, tout en reconnaissant que nous ne connaissons guère que des parties, c'est cependant le tout que nous apercevons dans chacune des parties. D'où cette nouvelle définition: la philosophie est *la science partielle du tout, la science fragmentaire de l'unité*.

Maintenant ces parties de vérité peuvent à leur tour être considérées à un autre point de vue; puisqu'elles sont dans le tout et par le tout, elles ne sont pas seulement partielles, elles sont relatives au tout. Ce ne sont pas seulement des *fragments*, ce sont des *degrés* de vérité, et à ce titre des acheminements vers la vérité idéale. (fragments en regard de la totalité des parties séparées, degrés en regard de l'unité du tout) Que l'on considère, en effet, les choses à différents degrés de profondeur, cette doctrine peut être vraie à un certain degré, qui ne le sera plus à un degré supérieur. C'est ainsi que les hypothèses qui nous paraissaient tout à l'heure devoir être exclues du rang de vérités, peuvent y rentrer à titre de vérités provisoires et relatives, représentant un certain étage des conceptions de l'esprit humain. Par exemple, la doctrine des atomes, qui peut être fausse comme explication finale de l'univers, peut être vraie comme exprimant la première approximation que nous puissions avoir de l'essence de la matière. C'est dans ce sens que Leibniz répète partout que tout dans l'univers doit s'expliquer mécaniquement, mais que le mécanisme suppose la métaphysique. On peut donner beaucoup d'exemples de cette loi des étages de vérité. Ainsi, on est très porté aujourd'hui à tout expliquer par l'hérédité,

même ce que nous appelions autrefois la raison pure. L'empirisme, vaincu par Kant, croit avoir pris sa revanche, et il a retrouvé toutes ses prétentions grâce à cette merveilleuse ressource de l'hérédité, qui répond [15] à tout. Supposons, si l'on veut, qu'il en soit ainsi. Toujours est-il que, si les principes sont héréditaires, c'est-à-dire acquis dans l'espèce, ils sont innés dans l'individu: car l'individu n'acquiert point par sa propre expérience ce qu'il tient de l'hérédité. S'il en est ainsi, on peut dire que la vieille doctrine des idées innées est en définitive celle qui a triomphé, et que la table rase a été définitivement vaincue; car, même par l'hérédité, on n'arrivera jamais à un moment où rien n'aurait précédé, et où l'on rencontrerait une prétendue table rase, c'est-à-dire le pur indéterminé, le vide, le rien. En tout cas, si on restreint le problème à l'individu, comme c'était le cas par exemple entre Leibniz et Locke, on peut dire qu'il y a une vérité certaine: c'est qu'il y a des idées innées. Maintenant, que ces idées viennent d'une vie antérieure, comme le pensait Platon; qu'elles soient la marque que Dieu a mise sur son ouvrage, selon l'expression de Descartes; qu'elles soient la vision de Dieu lui-même, comme dans Malebranche; enfin qu'on les explique théoriquement par la transmission héréditaire, ce sont là des questions ultérieures. Toujours est-il qu'à l'étage où nous sommes placés, l'innéité est la vérité.

C'est-là une vérité du même ordre, sauf le degré de précision, que celles qui existent dans les sciences. Serait-on admis, par exemple, à soutenir que les lois de l'affinité chimique ne sont pas des vérités, sous ce prétexte que, si l'on pouvait pousser la recherche plus loin, ces lois se réduiraient peut-être à un cas particulier d'une loi plus générale et plus simple? N'est-il pas évident que cette réduction ultérieure ne changerait en rien la vérité des lois actuelles? C'est ainsi encore que les lois de la chute des corps découvertes par Galilée n'en étaient pas moins des lois parfaitement certaines avant qu'on sut qu'elles sont les conséquences de la loi newtonienne de la gravitation universelle; et elles n'ont pas cessé d'être des lois aujourd'hui qu'on le sait. On continue à les enseigner pour elles-mêmes, et l'on peut les posséder parfaitement sans avoir fait et sans faire jamais aucune

astronomie. C'est une vérité d'un certain étage, qui se rattache à une autre vérité placée [16] plus haut. Enseignons donc qu'en tant qu'il s'agit de l'individu, la loi est l'innéité, sauf à chercher ensuite si c'est une loi primordiale ou dérivée. Il en est de même des instincts, dont l'innéité ne peut pas être contestée plus que celle des idées.

Cette doctrine des degrés et des étages de la vérité explique que l'on puisse soutenir à la fois le pour et le contre en philosophie sans sophistique et sans contradiction. C'est ce qu'a montré Pascal; et c'est ce qu'il appelle la méthode de «renversement du pour au contre», ou encore la méthode de «gradation». Il en donne un exemple des plus ingénieux. «Le peuple, dit-il, honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots, qui ont plus de zèle que de savoir, les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de la lumière.» (*Pensées*, édit. Havet, art. V, 2.)

Appliquez cette méthode en philosophie, et beaucoup de difficultés s'éclairciront. L'on verra que ce qu'on appelle «des controverses stériles», suivant l'expression banale consacrée, ne sont que les différents points de vue superposés les uns aux autres, et dont chacun est vrai à son étage et à sa place. (vérités circonstancielles et non vérités absolues, dans la relativité des relations et non son universalité) Par exemple, on peut dire, dans un ordre de gradation analogue à celui de Pascal: «L'instinct et le sens commun nous forcent à croire à l'existence des corps: donc il y a un monde extérieur. — Oui, mais nous ne connaissons les corps que par nos sensations, qui sont subjectives: donc il n'y a pas de monde extérieur. — Oui, mais ces sensations subjectives ont une cause objective: donc il y a un monde extérieur. — Oui, mais cette cause objective n'est peut-être que notre moi objectivant des imaginations; donc il n'y a pas de monde extérieur. [17] — Oui, mais ce moi

qui s'oppose à lui-même sans en avoir conscience n'est pas un moi, c'est un non-moi: donc il y a un monde extérieur.» Jusqu'où se continuera ce dialogue? Jusqu'à ce qu'on ne puisse plus aller plus loin. La dernière proposition à laquelle on arrive est la vérité limite, jusqu'à ce qu'un degré de profondeur de plus ait révélé un nouveau point de vue, ou jusqu'à ce que le problème posé aille se perdre dans un autre problème: c'est ce qui arrive ici, où le problème de l'extériorité va se perdre dans le problème de l'unité de substance. De ces considérations sortira une nouvelle définition de la philosophie. La philosophie est *la science des vérités relatives, des approximations successives de la vérité finale*.

Cette définition paraîtra sans doute bien modeste. La voilà donc, dira-t-on, celle science hautaine qui s'appelle la reine des sciences, la science des premiers principes et des premières causes, la science de l'absolu, de l'être en tant qu'être, la voilà réduite à n'être plus que la science du relatif. Ceux qui nous feraient cette objection ne comprendraient pas bien la recherche à laquelle nous nous livrons en ce moment. Nous ne renions, en ce qui nous concerne, et nous revendiquerons hautement plus lard, dans la suite de ces études, les prétentions, les ambitions, les droits de la philosophie première. Mais nous ne parlons pas ici au nom d'une école et d'une doctrine particulière; nous recherchons seulement quel est le *minimum* que l'on ne peut refuser à la philosophie, quelle que soit d'ailleurs l'école philosophique à laquelle on appartient. Or ce *minimum* tel que nous l'avons défini jusqu'à présent, suffit pour faire passer la philosophie tout entière. C'est dans l'intérieur de la science elle-même qu'aura lieu le débat sur la portée de la science; nous ne combattons ici que pour son existence. Qu'elle soit seulement, et tout y passera.

Même cette notion d'absolu que la définition précédente paraissait sacrifier n'est pas si complètement exilée que l'on croit d'une science du relatif. Car le relatif sans absolu devient lui-même l'absolu. Si, en effet, il n'existe rien autre chose qu'une série phénoménale sans commencement ni fin, [18] cette série étant tout, et ne dépendant de rien autre chose que d'elle-même, est par là même quelque chose d'absolu. Car l'absolu est ce qui ne dépend que de soi, ce qui n'a aucune

condition d'existence autre que son existence même: c'est le το ικανον, το ανυποθετον de Platon. Dans l'hypothèse du relatif, l'absolu subsisterait encore à titre de totalité phénoménale; car Kant a admirablement démontré que l'absolu s'impose à nous sous deux formes, soit comme terme premier, indépendant de toute série, soit comme totalité. On n'échappe à l'un de ces termes qu'en se réfugiant dans l'autre; et si l'on veut les écarter tous deux à titre d'antinomies insolubles, encore faut-il les comparer l'un à l'autre; et par là même encore on pose la question de l'absolu.

L'absolu peut encore rentrer dans la philosophie du relatif à titre de l'unité idéale de la série. Imaginons l'hypothèse de l'évolution où chaque phénomène sort du précédent par un développement intérieur, où le présent, selon l'expression de Leibniz, est gros de l'avenir et issu du passé, où la série se développe sans cesse du moins au plus: ne conçoit-on pas que le point de départ idéal de cette série croissante et décroissante doit être zéro, et que le point d'arrivée doit être l'infini, tel que l'entendent les métaphysiciens? Que ce soient là des notions idéales, cela se peut; mais ce sont des notions inséparables de notre esprit, et qui seules rendent intelligible l'idée de série.

Disons encore que l'absolu peut avoir sa place dans la philosophie du relatif ou à côté, à titre d'inconnaissable. C'est ce nom que lui donne le plus grand philosophe du relatif de notre temps, à savoir Herbert Spencer. Pour lui, ce qu'il appelle inconnaissable, c'est l'absolu. C'est lui, et non pas nous, qui écrit: «Tous les raisonnements par lesquels on démontre la relativité de la connaissance supposent distinctement quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu.» C'est le même philosophe qui soutient contre le philosophe Hamilton que la notion d'absolu n'est [19] pas négative, mais positive: «Si le non relatif ou l'absolu, dit-il, n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligible, parce que l'un des deux termes manquerait dans la conscience.» Et il démontre en outre que cette notion n'est pas négative: «Notre notion des limites, dit-il, se compose premièrement d'une certaine espèce d'être et secondement d'une conception de

limites. Dans son antithèse (l'illimité), la conception des limites est abolie, mais non pas celle de l'être.» (c'est toute l'inséparabilité entre le continuum des discontinuités indéfiniment variables et plurales d'être, d'avoir et de faire, et le continuum complémentaire d'immanence existentielle unicitaire) Cette notion est indestructible; elle est la substance même de la pensée; et par conséquent, «puisque la seule mesure de la validité de nos croyances est la résistance que nous faisons aux efforts faits pour les changer, il en résulte que celle qui persiste dans tous les temps parmi toutes les circonstances est par là même celle qui a le plus de valeur.» Le même philosophe, tout en professant que l'absolu est inconnaissable en lui-même, reconnaît cependant que nous le connaissons au moins par ses manifestations, et il dit que «la seule chose permanente est la réalité inconnaissable cachée sous toutes ses apparences changeantes». Enfin, même dans le positivisme proprement dit, nous voyons encore l'absolu rentrer sous le nom d'immensité: «L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle, dit Littré, tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive du même ordre; je veux dire qu'en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barques ni voiles, mais dont la claire vision nous est aussi salutaire que formidable.»

On le voit, la notion d'absolu est loin d'être écartée par les philosophes du relatif, ni par Kant qui l'admet sous le litre de noumène, ni par Spencer qui en fait l'inconnaissable, ni par Littré qui l'appelle l'immensité, ni même par Hamilton, le plus critique de tous, qui reproche à Kant de n'avoir pas exorcisé la notion d'absolu et qui lui-même la reprend [20] à titre de croyance et de révélation merveilleuse. Dans toutes ces philosophies du relatif, l'absolu demeure à titre de substance indéfinissable et incompréhensible, mais non pas à titre de rien et de zéro. Nous ne le connaissons pas en lui-même; nous ne le connaissons que dans et par le relatif; et ainsi encore, pour ces écoles, la philosophie pourrait être définie non pas seulement la science du relatif pur et simple, mais *la science relative de l'absolu*.

Tournons-nous maintenant du côté de ceux qui, comme nous, admettent l'existence d'un absolu comme base fondamentale de leur philosophie, qui rattachent le relatif à l'absolu, non pour éliminer celui-ci, mais pour éclairer celui-là, qui admettent donc un point fixe antérieur et supérieur à toute série phénoménale, qui de plus croient que cet absolu n'est pas complètement inconnaissable, qui même vont encore plus loin et ne craignent point de le définir par le mot d'esprit, selon le mot de Hegel: «L'absolu, c'est l'esprit.» Demandons à ces philosophes, demandons-nous à nous-mêmes si nous avons le droit d'exiger une autre définition de notre science que celle que nous venons de donner, à savoir: la philosophie est la science relative de l'absolu. Je ne le crois pas. En effet, si cette science n'est pas relative, il faut donc qu'elle soit absolue. Or, quel est le philosophe, si dogmatique qu'il soit, qui oserait dire de bonne foi qu'il possède la science absolue de l'absolu? L'absolu seul peut avoir la science absolue de lui-même. L'infini seul peut avoir la science infinie de l'infini. Dieu seul peut posséder la science divine. Cela résulte des termes mêmes. Même ceux qui pensent que l'absolu est notre fond, notre substance, notre être véritable, que «Dieu, pour parler comme un philosophe contemporain, nous est plus intérieur que notre intérieur,» même alors ces philosophes doivent reconnaître que cette intériorité fondamentale ne nous apparaît qu'à travers nos phénomènes, qu'à travers le temps et l'espace, et que nous ne pouvons nous connaître qu'en nous ignorant. Même dans ce cas, il serait vrai de dire que Dieu ne devient visible, [21] selon l'expression de Bacon, que par un rayon réfracté; même alors il serait encore vrai de dire que la philosophie est la science relative de l'absolu.

Un illustre écrivain qui a passé les dernières années de sa vie à méditer sur la religion et sur la philosophie, M. Guizot, avait écrit qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir de science de l'infini, parce que le fini est infiniment disproportionné avec l'infini. J'avais pris la liberté de lui répondre que nous n'avons pas, à la vérité, de science complète de l'infini, mais que nous pouvons en avoir une connaissance incomplète et relative qui n'est pas un pur rien, et qui vaut mieux que rien: «J'avoue, lui disais-je, que je ne crois pas ma pensée adéquate à l'essence

des choses.» Il me fit l'honneur de me répondre que j'entrais par là même dans sa doctrine. «Il n'y a de science, disait-il, que là où la pensée est adéquate à l'objet qu'elle étudie, quand il y a connaissance effectivement et possiblement complète et claire des faits et de leurs lois, de l'enchaînement des causes et des effets; à ces conditions seules la science existe, et l'esprit scientifique est satisfait.» À ce compte, répondrons nous, la science n'existe jamais que quand elle est finie; avant que la science ne soit faite, elle n'est pas une science; mais comment pourra-t-elle être faite si elle ne commence pas par se faire? et, pendant qu'elle se fait, elle ne peut être encore complètement adéquate à son objet; elle ne l'est même jamais complètement, au moins pour les questions nouvelles et non résolues. La définition de Guizot ne s'applique donc qu'à la science immobile et idéale, et non à la science réelle et en mouvement. Les diverses sciences sont inégalement éloignées de ce but idéal, ce qui ne les empêche pas d'être sciences. La philosophie l'est peut-être plus que toutes les autres: cela est possible; mais que ce soit une raison de renoncer à nos recherches parce qu'elle ne donne pas tout ce qu'on désire, c'est être bien modeste pour l'esprit humain. Il n'est pas rationnel de prétendre, à moins d'embrasser hautement le scepticisme (ce qui est encore une philosophie), que, [22] parce que l'on ne sait pas tout, on ne sait rien, et qu'il n'y a pas de milieu entre rien et tout. Pascal disait que, tout ayant rapport à tout, toutes choses étant causées et causantes, celui qui ne sait pas tout ne sait rien. Ne peut-on pas dire, au contraire, en retournant la proposition, que tout ayant rapport à tout, toutes choses étant causées et causantes, celui qui sait quelque chose, si peu que ce soit, sait par là même quelque chose du tout?

Les plus grands philosophes et les plus dogmatiques n'ont jamais prétendu que l'on pût avoir de l'absolu une science absolue. Descartes disait que nous pouvions concevoir Dieu, mais non le comprendre. Il le comparait à une montagne que l'on peut toucher, mais non embrasser. Malebranche disait que nous ne connaissions pas Dieu par son idée, c'est-à-dire de façon à pouvoir déduire ses propriétés de son essence, comme on fait en géométrie. Nous sommes plongés en Dieu comme

dans la lumière, par laquelle nous voyons toutes choses sans savoir en elle-même ce qu'elle est. Spinoza disait que nous ne connaissons que deux attributs de Dieu, quand il en possède un nombre infini. La théologie elle-même affirme que Dieu est un Dieu caché; et saint Thomas enseigne qu'il y a deux degrés d'intelligibles en Dieu, un degré par lequel il est accessible à la raison et un autre plus élevé que l'on n'atteint que par la foi. N'est-ce pas dire que ce que nous connaissons de Dieu par la raison n'est qu'une révélation incomplète et tout humaine? Chez les anciens, Platon disait également que nous n'apercevons que difficilement l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'essence de Dieu, μογις οφθεισα, et les Alexandrins plaçaient cette essence au-dessus de l'intelligence et de l'être. Pour tous ces philosophes, il n'est pas inexact de dire que la philosophie est la science relative de l'absolu, en d'autres termes qu'elle est *la science humaine du divin*.

Maintenant, de ce que les plus grands philosophes ont reconnu que la métaphysique elle-même, que la philosophie première ne peut atteindre qu'à des lumières incomplètes, [23] à des clartés obscures, faut-il conclure avec les nouveaux philosophes qu'une telle science n'est qu'une chimère et un leurre et qu'il faut nous renfermer dans les bornes du fini? C'est un conseil que l'on donnait déjà aux hommes du temps d'Aristote, et qu'il repoussait par ces mâles paroles: «Il ne faut pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'aux choses humaines, et à l'être mortel qu'à des choses mortelles comme lui. Loin de là, il faut que l'homme cherche à s'immortaliser autant qu'il lui est possible, εφ οσον ενδεχεται αθανατιζειν.

Ainsi, malgré les assauts qui s'élèvent aujourd'hui de divers côtés contre les parties les plus hautes de la philosophie et contre la philosophie elle-même, nous ne sommes pas encore parmi les découragés. Nous sommes fermement convaincu que l'esprit humain ne se laissera pas découronner, ni dépouiller de sa plus noble prérogative, celle de penser à l'absolu et à l'infini. Nous ne sommes pas non plus effrayé des efforts de l'esprit nouveau qui veut porter en philosophie une méthode plus scientifique et plus exacte. On peut chercher à voir plus clair, sans renoncer à porter les regards en haut: car

c'est d'en haut que vient la lumière. Nous ne renonçons donc à rien de ce qui constitue la philosophie. Nous croyons à la raison humaine et à la raison divine, à la liberté philosophique et à la possibilité d'établir des principes par la liberté. Pour nous, la cause de la liberté de penser est la cause même du spiritualisme. Si la pensée doit être libre, c'est qu'elle est sacrée. Si elle était un accident fortuit de la matière, en quoi vaudrait-elle mieux que tout autre accident, tels que l'or ou la volupté? De quel droit traitez-vous votre esprit en esclave, lorsque vous faites de la pensée une souveraine sans contrainte et sans maître? Liberté de penser et dignité de l'esprit sont deux termes inséparables, et, pour finir par une dernière définition, la philosophie est pour nous *la science de l'esprit libre, et la science libre de l'esprit.*

LEÇON II

DE QUELQUES DÉFINITIONS RÉCENTES DE LA PHILOSOPHIE

Messieurs,

Pendant de longs siècles, la philosophie a été considérée comme une science semblable à toutes les autres, ayant son objet propre, sa méthode, ses résultats acquis. De nos jours, ce caractère de science lui a été refusé. On n'a pas voulu cependant pour cela se priver complètement de philosophie. On a essayé de la conserver à différents titres, sous différents points de vue; et on a donné plusieurs définitions nouvelles, que nous voudrions examiner.

La première de ces définitions qui retranchent le fond de la philosophie, tout en lui laissant le droit à l'existence, est celle-ci: la philosophie est la *science de l'inconnu*. Nous y avons déjà fait allusion dans notre premier travail; nous devons ici l'examiner en elle-même.

D'après cette conception, toutes les choses de l'univers se divisent en deux classes: les choses connues et les choses inconnues. Les premières seules sont l'objet de la science; les secondes sont l'objet de la philosophie. Encore faut-il ici établir une distinction: parmi les choses inconnues, il en est qui sont du même ordre que les choses connues; ce ne sont pas de pures inconnues; ce sont des lacunes parmi les connues; elles tombent ou peuvent tomber sous les prises des mêmes méthodes, et se classer à leur tour dans la catégorie du connu. Ainsi, dans l'étude des fonctions physiologiques, il y a des parties obscures, des points inexplorés, mais c'est toujours le même domaine; ainsi en est-il des combinaisons nouvelles que l'on peut trouver en chimie, des astres que l'on [25] peut découvrir dans le ciel, etc. Toute cette portion de l'inconnu n'en est pas moins du domaine de la science, parce que c'est le

même genre de recherches que celui où l'on a trouvé jusqu'ici les choses connues.

Ce qui reste donc à titre d'*inconnu* pour constituer l'objet propre de la philosophie, c'est cette portion des choses qui échappe ou qui a échappé jusqu'ici aux prises de la méthode scientifique proprement dite, ce qui ne nous est donné que dans sa complexité concrète, que nous ne pouvons ni diviser ni analyser, et dont nous ne pouvons deviner l'essence ou la cause que par le pur raisonnement abstrait; en un mot, c'est l'indéterminé. Aussitôt que cet indéterminé devient déterminable, c'est-à-dire aussitôt que ses conditions d'existence tombent sous la méthode expérimentale, cet objet se sépare de la philosophie pour entrer dans le domaine des sciences positives. La philosophie ne comprend donc que les objets qui, soit actuellement, soit absolument, échappent aux prises du déterminisme scientifique: une fois que la science s'empare de ces objets, par l'expérience et le calcul, la philosophie les abandonne; par là, on voit que le champ philosophique tend à devenir toujours de plus en plus restreint, à mesure que le champ de la science augmente. On pourrait même entrevoir un terme idéal où ce champ de la philosophie serait réduit à rien, si ce n'est à ce qui, étant non seulement inconnu, mais inconnaissable, échapperait par là même aux prises de la science.

Le point de vue que nous venons de résumer a été exposé clairement et fortement, par Claude Bernard, dans son *Introduction à la médecine expérimentale*, et c'est à lui principalement qu'il a dû de se répandre parmi les philosophes, qui ont paru souvent l'adopter, ou plutôt s'y résigner. Voici comment s'exprime le grand physiologiste Claude Bernard:

«Au point de vue scientifique, la philosophie représente l'aspiration éternelle de la raison humaine vers la connaissance de l'inconnu. Les philosophes se tiennent toujours sur les questions en controverse et dans les régions élevées, [26] limites supérieures des sciences. Par là, ils communiquent à la pensée scientifique un mouvement qui la vivifie. Dans le sens restreint où j'entends la philosophie, l'indéterminé seul lui appartient, le déterminé tombant incessamment dans le domaine scientifique.»

Ce passage de Claude Bernard est significatif; mais, avant lui, un philosophe avait déjà aperçu et énoncé la même doctrine. Il est même à remarquer que, dans l'énoncé de cette opinion, le philosophe avait apporté encore plus de précision que le savant.

«A mesure que les sciences particulières se sont formées et multipliées, dit Th. Jouffroy, certains objets qui faisaient d'abord partie de l'objet total de la science primitive en ont été retranchés; et, comme ils n'ont pu en être retranchés qu'à la condition d'être mieux connus, il s'ensuit que ceux qui ont continué à en faire partie ont continué de rester obscurs, en sorte qu'à toutes les époques la philosophie a eu pour objet la partie restée obscure de l'objet total de la connaissance humaine.

«Qu'est-ce donc que la philosophie? C'est la science de ce qui n'a pas encore pu devenir l'objet d'une science; c'est la science de toutes ces choses que l'intelligence n'a pas encore pu découvrir les moyens de connaître entièrement: c'est le reste de la science primitive totale; c'est la science de l'obscur, de l'indéterminé, de l'inconnu.

«Où est donc l'unité de la philosophie? C'est une unité de couleur et de situation, et non point une unité réelle. Entre tous les objets de la philosophie, il y a cela de commun qu'ils sont encore obscurs et inconnus.

«Que faut-il donc faire en philosophie? Il faut continuer de faire avec connaissance de cause ce que l'esprit a fait jusqu'à présent sans s'en rendre compte. Il faut renoncer à la chimère d'une science dont la philosophie serait le nom, dont l'unité et l'objet seraient déterminables, et, s'efforçant de dégager des concepts obscurs et indéfinis qu'elle présente, quelques nouveaux objets de connaissance, déterminer des [27] méthodes spéciales par lesquelles on peut arriver à les étudier avec sûreté et certitude, mettre ainsi au monde de nouvelles sciences particulières.»

On voit avec quelle netteté de vue et quelle fermeté d'esprit Jouffroy avait saisi le premier ce point de vue qu'ont adopté les savants modernes, lorsqu'il donnait pour objet à la science le déterminé et le connaissable, et pour objet à la philosophie l'indéterminé, l'inconnu, l'inconnaissable. Il avait

rencontré ce point de vue; il s'y était rallié un instant; mais il s'en était vite désabusé. Voici ses raisons: 1° cette définition toute négative de la philosophie venait se heurter contre une résistance naturelle de son esprit, qui croyait instinctivement à un caractère commun, positif et non négatif, non seulement entre les sciences qui composent la philosophie, mais entre les objets de ces sciences; 2° elle se heurtait aussi contre les habitudes du langage et du sens commun, qui supposent certains objets déterminés comme appartenant en propre à la philosophie; 3° dans l'hypothèse où l'unité de la philosophie serait une unité purement négative et toute formelle, les sciences philosophiques devraient être autant de membres indépendants et séparables, rapprochés par hasard; mais, en fait et au contraire, la psychologie, la logique, la morale et même la métaphysique sont tellement inséparables qu'elles se soudent les unes dans les autres d'une manière insensible, et que ce qu'il y a de plus difficile, c'est de les isoler.

Mais laissons de côté les témoignages des savants, des philosophes, et considérons en elle-même la doctrine précédente. Cette doctrine a certainement une part de vérité. Il est incontestable, en effet, au point de vue de l'histoire, que toutes les sciences ont été primitivement englobées dans une seule et même science appelée philosophie, et qu'elles se sont détachées peu à peu: d'abord les mathématiques, qui, dès l'antiquité même, se distinguaient déjà de la philosophie; puis l'astronomie, puis la physique, la chimie, la physiologie, etc. Le fait est donc vrai; c'est l'interprétation du fait qui est sujette à discussion. En effet, de ce qu'à l'origine les sciences [28] particulières n'avaient pas encore d'objet propre et bien défini, en sorte que cet objet se confondait avec celui de la philosophie, il ne s'ensuit pas que la philosophie, au contraire, devra confondre son objet avec le leur. On peut dire au contraire qu'en se séparant elles dégageaient cet objet propre jusqu'alors confondu et mêlé; il faut dire qu'elles délivraient la philosophie plutôt qu'elles ne l'appauvrissaient. Les deux explications sont évidemment légitimes a priori; et par conséquent le fait par lui-même ne prouve rien.

Cherchons maintenant, en considérant la philosophie en elle-même et non plus dans son histoire, si son unité est toute

factice et toute collective, et si les différentes sciences qui la composent n'ont d'autre lien qu'un lien négatif, celui de l'indéterminé et de l'inconnu, et d'autre caractère distinctif que de n'être pas des sciences constituées. Ce qui les unissait, c'était un lien positif, une unité effective, à savoir l'unité de l'univers. C'était l'unité de l'univers qui faisait l'unité de la science. Sans doute, à mesure que les sciences spéciales faisaient ces progrès, elles devenaient trop considérables pour rester liées à leur centre, c'est-à-dire à la philosophie; elles ont du se détacher en vertu de la division du travail; et, en se détachant, elles s'opposaient à la science totale, mais non pas comme le clair s'oppose à l'obscur, le déterminé à l'indéterminé, mais comme le spécial s'oppose à l'universel. Les sciences spéciales se séparant de la philosophie, réciproquement la philosophie se dégageait des recherches spéciales; mais elle ne renonçait pas à son caractère primitif, qui est l'universalité. En effet, en quoi la philosophie de Schelling et de Hegel, ou encore, si l'on aime mieux, la philosophie d'Herbert Spencer est-elle moins encyclopédique, moins vaste, moins riche en contenus que la philosophie de Thalès ou même de Platon et d'Arislote? N'avons-nous pas dans H. Spencer une cosmologie, une biologie, une psychologie, une sociologie, exactement comme dans Aristote, ce qui ne devrait pas être, si la philosophie allait toujours s'appauvrissant par le fait de l'émancipation des sciences spéciales? Le caractère commun qui unit les [29] sciences philosophiques peut être sans doute obscur et difficile à déterminer; mais il n'est pas pour cela l'inconnu et l'indéterminé, au moins dans le sens tout négatif que l'on était tenté d'abord de donner à ce mot. Mais la philosophie ne s'appauvrit pas pour cela. On peut presque dire au contraire que la philosophie est loin de s'appauvrir par l'émancipation successive de ses colonies; car, comme une mère patrie, tout en conservant son unité, elle a bénéficié de leurs richesses, et s'est assimilé les plus importants de leurs résultats.

Ajoutons encore une autre considération. En disant que la philosophie est la science de l'indéterminé, entend-on par là qu'elle a pour objet des phénomènes et des êtres actuellement indéterminés, qui peuvent devenir plus tard déterminés, c'est-

à-dire ramenés à leurs conditions d'existence phénoménales, expérimentalement déterminables, ou bien faut-il entendre indéterminés dans le sens de quelque chose qui exclut le déterminisme et toute condition phénoménale, comme par hypothèse: la liberté, l'âme ou Dieu. Dans le premier cas, il est vrai que ces choses, actuellement non déterminées, mais qui peuvent le devenir, en d'autres termes qui peuvent être objet d'expérimentation physique, échapperont au domaine de la philosophie pour donner naissance à une science spéciale. Dans le second cas, ces objets ne rentreront jamais dans la science positive; mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne seront l'objet d'aucune science. Dans le premier cas, l'unité philosophique ne serait que provisoire; dans le second cas, elle serait réelle; la philosophie aurait son objet propre, à savoir l'indéterminé, c'est-à-dire ce qui ne peut être ramené aux conditions de l'existence physique; et l'on ne serait pas autorisé à soutenir qu'un tel objet n'est rien, à moins d'affirmer a priori ce qui est en question, à savoir qu'il n'y a qu'un seul genre d'existence, l'existence physique et phénoménale; et dire que ces objets sont inconnus, c'est ne rien dire; ils ne le sont pas absolument, puisqu'on en parle; et s'ils peuvent être connus dans une certaine mesure, ils seront objet de science dans la mesure où ils seront connus, mesure [30] qui ne peut pas être posée d'avance, et qui ne peut être fixée que par la science elle-même.

Par conséquent, la définition précédente laisserait subsister la possibilité d'objets suprasensibles ou métaphysiques, comme on les appelle, objets qui ne peuvent pas être étudiés par les procédés ordinaires des sciences positives, mais qui peuvent l'être autrement. C'est ce que reconnaissait d'ailleurs le savant dont la définition a été le point de départ de cette discussion:

«Je n'admets donc pas, disait Cl. Bernard, la philosophie qui voudrait assigner des bornes à la science, *pas plus que la science qui voudrait supprimer les vérités philosophiques qui sont hors de son propre domaine*. La vraie science ne supprime rien. Elle regarde en face, sans se troubler, les choses qu'elle ne comprend pas encore… Nier ces choses ne serait pas les supprimer: ce serait fermer les yeux et croire que la lumière

n'existe pas; ce serait l'illusion de l'autruche qui croit supprimer le danger en se cachant la tête dans le sable.»

À la définition précédente s'oppose en quelque sorte une définition nouvelle qui en serait la contrepartie. La philosophie ne serait pas seulement une science négative, placée sur les confins des sciences proprement dites et représentant ce qui est au delà, l'indéterminé et l'inconnu. Par l'autre côté, c'est-à-dire de ce côté-ci de la réalité, la philosophie représenterait la plus haute généralité scientifique. Par là, elle conserverait encore son unité primordiale; elle serait bien la science de l'univers; mais elle emprunterait tout son contenu aux sciences particulières dont elle serait la synthèse. Cette conception, qui est celle du positivisme, a été exprimée dans les termes suivants, d'une manière poétique, par M. E. Renan: «La philosophie offre cette singularité qu'on peut dire avec presque autant de raison qu'elle est et qu'elle n'est pas. La nier, c'est découronner l'esprit humain. L'admettre comme science distincte, c'est contredire la tendance générale des études de notre temps. Elle est moins une science qu'un côté de toutes les sciences… La philosophie est l'assaisonnement sans lequel tous les mets sont insipides, mais qui à lui seul [31] ne constitue pas un aliment; — ce n'est pas nier la philosophie, c'est l'ennoblir que de déclarer qu'elle n'est pas une science, mais le résultat général de toutes les sciences; le son, la lumière, la vibration qui sort de l'éther divin que tout porte en soi.»[2]

Si l'on comprend bien cette définition, il semble qu'elle consiste à substituer à la philosophie proprement dite ce qu'on appelle l'esprit philosophique. Ce qui aurait de la valeur, ce ne serait pas la philosophie elle-même, mais l'esprit de la philosophie, *le philosopher,* το φιλοσοφειν; c'est une tendance à rechercher en toutes choses l'idée générale qu'elle contient, la pensée qui anime tout, l'élément caché qui est lié à tous les phénomènes de l'univers; — on un mot, c'est l'esprit de réflexion qui ne se borne pas au fait, mais qui recherche la signification idéale du fait. La philosophie, c'est la pensée. Le philosophe, c'est le penseur, le méditatif, le critique.

---

2. Renan, *Dialogues.* (Fragment, p. 286.)

Cette manière de voir a, comme la précédente, sa valeur et sa vérité. C'est là sans doute un des grands côtés de la philosophie. En dehors de son domaine propre, sans avoir pour ainsi dire aucun objet déterminé et saisissable, elle subsiste encore à titre d'*esprit philosophique*. À ce point de vue, elle est partout; elle est dans la science, elle est dans la littérature, elle est dans l'art. Il n'y a pas de grand savant ni de grand écrivain qui ne soit philosophe; elle est la pensée même; et, à ce titre, elle est présente à tous les modes de la pensée. Ce n'est donc pas la diminuer, c'est au contraire en faire voir la haute valeur que de la représenter comme l'assaisonnement universel, comme la vibration de cet éther que tout porte en soi.

Mais, à considérer les choses avec moins de poésie et un peu plus de précision, deux questions se présentent à l'esprit: 1° s'il n'y avait pas de philosophie, y aurait-il encore un esprit philosophique? 2° Étant donné l'esprit philosophique, serait-il possible de ne pas voir naître la philosophie?

[32] 1° Supposons qu'il n'y ait jamais eu dans le monde de Socrate, de Platon, d'Aristote, d'Épicure, de Carnéade, de Plotin, — ou encore de Descartes, de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant; croyez-vous que la philosophie existerait à titre d'esprit généralisateur, de méditation réfléchie? Il ne faut pas oublier que les sciences sont nées de la philosophie, et que ce n'est pas la philosophie qui est née des sciences. La philosophie est née d'abord pour elle-même; et, ayant ensuite divisé son objet primitif, qui était l'univers entier, elle a engendré les sciences particulières. Mais elle préexistait à titre de science universelle. C'est à ce titre qu'elle a créé, conservé, alimenté cet esprit de généralisation, de réflexion, cette révélation du caché sous l'apparent qui est l'esprit philosophique. Sans doute, cet esprit peut ensuite se détacher de sa source et subsister en son propre nom, en dehors du domaine philosophique proprement dit, et s'appliquant tantôt à l'histoire, tantôt aux sciences, tantôt à la vie; mais cet esprit philosophique existerait-il s'il n'y avait pas eu de philosophes, et subsisterait-il s'il n'y en avait plus? C'est ce qui est en question.

Considérons maintenant l'intérêt de la science elle-même. Elle croit souvent, ou plutôt certains savants croient de l'intérêt

de la science de supprimer les problèmes philosophiques, comme vagues, obscurs, indéterminés, échappant aux prises de la recherche scientifique proprement dite. Mais la science ne s'aperçoit pas qu'elle a à soutenir de son côté une lutte absolument semblable à celle de la philosophie, à savoir la lutte contre l'esprit pratique, industriel, positif de notre temps, qui est aussi opposé à l'esprit scientifique que l'esprit scientifique peut l'être à l'esprit philosophique. En un mot, le même conflit qui s'élève entre la science du déterminé ou science positive, et la science de l'indéterminé ou philosophie, le même conflit existe entre la science pure et la science appliquée, entre la théorie et la pratique. Le même goût du réel et du concret, qui porte souvent les savants à s'élever contre les philosophes, porte aussi les praticiens à s'élever [33] contre les savants. À quoi sert la théorie pure? Voilà le cri des hommes positifs, des hommes d'affaires, des industriels, des agriculteurs, etc. Sans doute, la science peut se défendre encore dans une certaine mesure en invoquant les services qu'elle rend à la pratique, comme la philosophie se défend aussi par les services rendus par elle en logique et en morale; et c'est par là en effet que la science réussit à se rendre populaire. Mais que de recherches scientifiques qui n'ont aucune application pratique! Et d'ailleurs ce n'est que pour le dehors et pour sa défense matérielle que la science invoque l'utilité pratique. Au fond, le savant ne reconnaît d'autre intérêt que celui de la science elle-même, à savoir l'intérêt de la vérité pure, de la vérité idéale. Mais au nom de quoi, dirai-je aux savants, pourriez-vous faire valoir cet intérêt spéculatif et idéal, si ce n'est au nom de la dignité de la pensée considérée en elle-même? L'idée même de la science en tant que science a besoin d'être défendue par des principes supérieurs à la science elle-même. En un mot, c'est l'esprit philosophique qui anime et soutient l'esprit scientifique, de même que c'est l'esprit scientifique qui soutient et alimente l'esprit d'invention pratique. En minant la philosophie, la science se minerait elle-même.

Le même mouvement critique qui de la science s'élève contre la philosophie, se manifeste dans la science elle-même. C'est ainsi que les mathématiques, qui sont la partie idéale de

la science et qui autrefois passaient pour exercer légitimement une haute suprématie sur les autres sciences, sont menacées, dans cette surintendance générale, par les sciences purement expérimentales. Dans les sciences expérimentales, les conceptions théoriques, qui représentaient la part de la philosophie dans les sciences, sont menacées par l'expérimentation pure. Dans les sciences naturelles, les grandes théories philosophiques sont également pressées de très près par l'esprit empirique, qui ne cherche que l'accumulation des faits. Ainsi en toutes choses le général est combattu et refoulé par l'esprit de spécialité. Les sciences ont donc de la peine à se [34] défendre elles-mêmes contre l'envahissement d'un certain positivisme pratique; à fortiori elles seraient impuissantes à défendre à elles seules l'esprit philosophique, si la philosophie proprement dite disparaissait. La chute de la philosophie entraînerait avec elle la chute de l'esprit philosophique, qui entraînerait à son tour la chute de l'esprit spéculatif, l'abandon des mathématiques transcendantes, des hautes spéculations physiques et biologiques, et enfin de l'esprit scientifique lui-même, de plus en plus envahi par la pratique. Le maintien de la philosophie est donc de l'intérêt commun de toutes les sciences. Elles ont assez à se défendre elles-mêmes, et n'ont pas besoin de prendre en main les affaires de la philosophie.

2° Notre seconde question était celle-ci: si la philosophie, en tant que science distincte, venait à disparaître, et que cependant l'esprit philosophique continuât à subsister, ne ramènerait-il pas infailliblement avec lui, au bout d'un temps quelconque, la philosophie elle-même, la philosophie proprement dite, telle qu'elle a toujours existé? Par exemple, supposons que, par suite de l'esprit critique et positif de notre temps, on supprime absolument toutes les spéculations philosophiques; pour rendre sensible l'argument, mettons sur un bûcher, comme l'a fait Omar à Alexandrie, tous les écrits philosophiques depuis Platon jusqu'à nos jours, et supposons toutefois qu'il reste encore l'esprit philosophique: je dis que cet esprit philosophique recommencera ce qu'il a fait à l'origine, et ne se bornera pas aux problèmes spéciaux des différentes sciences. Il remontera plus haut; il s'élèvera jusqu'à la nature

de la pensée, jusqu'à l'origine de l'univers, jusqu'aux lois de la société humaine en général; il refera une philosophie première, une psychologie, une logique, une morale, en un mot toute une philosophie. Il recommencera toutes les grandes hypothèses de l'histoire. En un mot, il reproduira tout ce qui a été détruit. Serait-ce bien la peine d'avoir tout détruit pour tout recommencer?

Ainsi la philosophie est liée à l'esprit philosophique. Elle [35] en est la conséquence ou le principe. Elle l'engendre ou elle en est engendrée. C'est comme si l'on disait que ce qu'il y a d'intéressant dans une telle personne, c'est la beauté, mais que les muscles, les os, la chair, ne sont rien: comme s'il pouvait y avoir beauté sans un corps réel. La définition précédente place très haut la philosophie; mais elle lui refuse un corps réel; elle lui ôte toute substance, et ne conserve d'elle que l'empreinte et le reflet. La doctrine d'une philosophie qui ne serait qu'un assaisonnement sans être un aliment est donc une vue incomplète et superficielle, et lorsqu'on la presse, elle nous ramène en définitive à la doctrine reçue.

On pourrait sans doute donner plus de corps à la définition précédente, en disant que la philosophie, considérée comme synthèse des sciences, n'est pas seulement un assaisonnement et ne se réduit pas au pur esprit philosophique. Elle aurait une vraie substance, qui serait la réunion de toutes les plus hautes généralités scientifiques. Ce serait alors la pure doctrine du positivisme; mais nous nous réservons plus tard de faire de cette doctrine un examen séparé. (Leçon XII.) Disons seulement, quant à présent, que cette manière d'entendre la philosophie comme une synthèse des sciences n'a jamais été absente de la philosophie, et qu'elle représente, sinon le tout, du moins une partie de la philosophie traditionnelle.

Une nouvelle définition de la philosophie sur laquelle nous nous arrêterons moins, parce qu'elle est déjà plus ou moins engagée dans les définitions précédentes, est celle-ci: La philosophie n'est pas une science; c'est un art; c'est quelque chose d'intermédiaire entre la poésie et la religion; c'est, dit-on, l'œuvre de l'initiative individuelle. Chacun se fait sa philosophie. Ce qui prouve la même vérité, c'est que la philosophie a été parfaite dès le premier jour. Comme on n'a

pas surpassé Homère, on n'a pas surpassé Platon. C'est encore à M. Renan que nous emprunterons l'expression la plus nette de ce point de vue: «Ce n'est point à des sciences particulières que l'on peut assimiler la philosophie; on sera mieux dans le vrai en rangeant le mot de philosophie dans la même [36] catégorie que les mots d'art et de poésie. La plus humble comme la plus sublime intelligence a sa façon de concevoir le monde. Chaque tête pensante a été à sa guise le miroir de l'univers. Chaque être vivant a eu son rêve; grandiose ou mesquin, plat ou sublime, ce rêve a été sa philosophie. La philosophie, c'est l'homme même. Chacun naît avec sa philosophie, comme son style. Cela est si vrai que l'originalité, en philosophie, est la qualité la plus requise, tandis que, dans les sciences positives, la vérité des résultats est la seule chose à considérer.»[3] Si l'on veut dire que, dans toute philosophie, il y a une œuvre d'art, une œuvre d'imagination, cela est vrai. Certes, il ne faut pas une petite imagination pour inventer la théorie des idées, la théorie des hypostases, l'infinité des mondes, l'harmonie préétablie, l'idéalisme transcendantal; or toute création est œuvre d'imagination. Mais de là conclure que la philosophie n'est qu'une œuvre d'art, une œuvre d'imagination, c'est tout autre chose. En effet, la science elle-même, en un sens, est aussi une œuvre d'imagination; il ne faut pas non plus une petite imagination pour qu'à propos d'une pomme qui tombe on devine le système de la gravitation universelle, pour qu'à propos d'un os ou d'une dent on reconstitue un animal entier, pour qu'à propos d'une étude spéciale sur les pigeons on entrevoie tout le système de la transformation des espèces. Même dans les mathématiques, il y a une part d'imagination, et d'Alembert disait qu'il faut autant d'imagination pour être géomètre que pour être poète. De plus, c'est une erreur de représenter le savant comme un être impersonnel, entièrement confondu avec la vérité objective. Au contraire, chaque savant a son génie propre, chaque géomètre a son style. Donc l'art n'exclut pas la science. Que la part de l'imagination soit plus grande, parce que la part de l'hypothèse est plus grande, cela se comprend; mais

3. Renan, *Dialogues*, p. 287.

l'hypothèse, c'est encore la science, elle est assujettie à des conditions scientifiques. Au fond, il y a parité entre la philosophie et les [37] sciences; et elle peut être une œuvre d'art sans cesser d'être une œuvre de science.

La vraie question est de savoir si les hypothèses philosophiques sont des fictions libres: ce qui est le propre de l'art. Ne sont-elles faites que pour charmer l'esprit, comme les poèmes et les romans, on les appellera alors belles, jolies, ingénieuses: il sera indifférent qu'elles soient vraies ou fausses. Au contraire, sont-ce des conceptions rationnelles, ayant pour objet l'explication des choses: à ce titre, on les appellera vraies, probables, douteuses, erronées. Elles pourront être belles aussi; mais ce sera alors une qualité accessoire, qui d'ailleurs ne manque même pas aux vérités scientifiques les mieux démontrées. N'entendez-vous pas les géomètres parler du beau théorème de celui-ci et de l'élégante démonstration de celui-là? La science n'exclut donc pas l'art; et la beauté n'exclut pas la vérité. Or, ce qui prouve que les hypothèses ont rapport à la vérité, et non pas seulement à la beauté, c'est qu'on les discute, c'est qu'elles donnent leurs raisons, c'est qu'elles se contredisent et se combattent les unes les autres. Sans doute, l'hypothèse n'est pas une vérité certaine; autrement, ce ne serait pas une hypothèse; mais c'est une vérité cherchée, anticipée, supposée, qui devra être ultérieurement démontrée, ou tout au moins qui devra servir à satisfaire l'esprit en établissant un certain ordre entre les phénomènes, et en expliquant au moins quelques-uns. S'il ne s'agissait que de fictions libres, que servirait-il de chercher à démontrer ou à réfuter une hypothèse? Qu'elle soit belle et agréable, serait tout ce qu'il faudrait. Il y a sans doute des degrés dans l'hypothèse. Les hypothèses de la métempsycose ou de l'âme des plantes ne sont pas loin d'être de pures créations de l'imagination. Mais en quoi les hypothèses du mécanisme ou du dynamisme, du vitalisme ou de l'animisme, de la sensation transformée, de l'idéalisme transcendantal, en quoi, dis-je, de telles hypothèses diffèrent-elles, sauf pour le degré de précision, des hypothèses purement scientifiques, telles que celles de l'atomisme ou de l'éther?

[38] Si nous consultons les grands philosophes, nous verrons qu'ils n'ont jamais considéré leurs systèmes comme de simples fictions. On a pu le dire de Platon, parce qu'en effet il a mêlé beaucoup d'imagination et de fantaisie à sa philosophie. De là cette hypothèse de quelques critiques que Platon n'est qu'un poète, même en philosophie, et qu'il n'a jamais pris la philosophie au sérieux. Mais rien n'est plus douteux que cette supposition; et le témoignage d'Aristote, qui ne cesse de combattre Platon dans tous ses écrits, et de lui attribuer un système très lié, suffit, je crois, pour l'infirmer. Car lui, qui était un vrai savant, aurait-il à tant de reprises poursuivi une polémique si profonde et si persistante contre un pur jeu d'esprit? Mais enfin, Platon écarté, de quel autre philosophe pourrait-on soutenir qu'il n'a cherché dans la philosophie qu'un simple amusement de l'imagination? Dites donc à Spinoza que son système n'est qu'un poème, qu'une fiction. Pour lui, au contraire, son système est la vérité vraie, aussi bien que pour Newton l'attraction universelle. On peut dire sans doute que les philosophes sont des artistes inconscients, dupes de leurs propres fictions, comme Don Quichotte des romans de chevalerie. Mais, en supposant qu'il en ait été ainsi jusqu'ici, une fois le secret éventé, on aurait coupé court à toute philosophie. Car quel philosophe consentirait à chercher des hypothèses uniquement pour l'amusement et pour la réjouissance de son esprit? On a dit souvent, et c'est une autre forme de la même opinion, que l'intérêt de la philosophie est dans la recherche et non dans la possession de la vérité; et l'on attribue à Lessing ou à tel autre cette parole que, si on lui offrait la vérité toute faite, il n'en voudrait pas. Pascal a dit également dans le même sens: «Donnez au chasseur le lièvre pour lequel il a couru toute la journée, il le refusera.» Soit; cela est vrai; mais dites aussi à un chasseur de chasser dans un bois où il sait qu'il n'y a pas de gibier, il s'y refusera également. L'exercice de nos facultés est un plaisir, mais à la condition qu'elles aient un objet réel. Autrement nous serions semblables aux solitaires de la Thébaïde qui plantaient un [39] morceau de bois mort dans le désert, et se donnaient la peine de l'arroser, pour pouvoir dire qu'ils se livraient au travail.

Sans doute il y a en philosophie quelque chose de personnel. Chacun se fait sa philosophie; et chaque philosophe, même le plus humble, est le miroir de l'univers. Sous ce rapport, la philosophie a de l'affinité avec la religion. Mais autre chose est l'art, autre chose est la religion. Il faut choisir. La philosophie est-elle l'un ou l'autre? La religion n'est pas l'œuvre de l'initiative individuelle purement libre. C'est une œuvre ou d'inspiration ou de choix, mais de choix motivé. La religion, comme la philosophie, a pour objet la vérité, non la fiction. On peut dire sans doute que l'art aussi a pour objet la vérité, qu'il crée lui-même un monde plus vrai que le monde réel: cela est possible; mais ce que la philosophie veut expliquer, c'est le monde réel; même quand la philosophie conçoit l'idéal, elle ne le donne que comme idéal; et en cela même, comme la géométrie, elle est encore scientifique.

Quant à l'objection que la philosophie a été parfaite du premier coup, elle est fort sujette à contestation. Il n'y a rien de plus parfait que Platon comme artiste; mais il est difficile de soutenir qu'en philosophie il n'y a eu de Platon à Kant aucun progrès. Si la philosophie a trouvé du premier coup. toutes les grandes hypothèses, cela tient à ce que ces hypothèses sont très simples, et qu'à mesure qu'on s'élève à des questions de plus en plus générales, le nombre des hypothèses diminue. Mais c'est le développement même de ces hypothèses qui constitue la science.

Pour en finir avec ces diverses conceptions récentes sur l'objet de la philosophie, on pourrait en ajouter une quatrième, que je n'ai pas vue à la vérité exprimée encore d'une manière formelle et systématique; mais elle se mêle souvent à d'autres idées, et je l'ai souvent entendu exprimer dans la conversation. C'est que la philosophie doit se borner à l'histoire de la philosophie. La philosophie a représenté un certain état de l'esprit humain; cet état a produit les plus belles œuvres, qu'il faut reconnaître. Mais c'est une science finie, une science [40] morte. Ce qui le prouve, c'est l'importance même attachée à l'histoire de la philosophie. Les sciences vivantes ne s'occupent pas de leur histoire. Les vieillards seuls rassemblent leurs souvenirs. Cependant la philosophie ne doit pas périr; mais elle survivra sous forme d'histoire de la philosophie.

Cette conception provoque encore plusieurs objections: 1° L'histoire de la philosophie est incompréhensible sans la philosophie elle-même. Il faudra donc toujours faire la science avant de passer à l'histoire de cette science. D'ailleurs une science finie n'en est pas moins une science. Telle est, par exemple, l'arithmétique élémentaire, la logique formelle. — 2° Quand on a conduit l'histoire de la philosophie jusqu'au temps présent, on est forcé d'aller plus loin, on se demande ce que deviendront les problèmes après nous. — 3° Rien qu'en se bornant aux données fournies par l'histoire de la philosophie, on ferait encore une philosophie.

En résumé, toutes les définitions précédentes ont un défaut visible: c'est que toutes impliquent le scepticisme, c'est-à-dire un certain système de philosophie. C'est un moyen subreptice de faire passer le scepticisme sous le couvert d'une définition. Supposons en effet qu'il y ait des vérités en philosophie: il ne sera plus vrai de dire qu'elle est la science de l'inconnu, qu'elle est un art, une poésie, un assaisonnement, en un mot une forme vide. On ne peut donc admettre ces définitions sans admettre par là même une certaine solution, à savoir la solution sceptique. Mais, à moins de faire une pétition de principe trop manifeste, on ne peut nier que cette solution ne soit elle-même en question comme les autres; on ne peut donc lui constituer un privilège et lui assurer d'avance la prééminence par une définition préjudicielle.

Toutes ces définitions ont un caractère commun: elles sont d'accord pour retrancher à la philosophie tout contenu positif, et la réduire soit à une forme vide, soit à une activité pure de l'esprit. Nous croyons au contraire que la forme est inséparable du fond, et qu'une activité pure qui s'exercerait à vide se dévorerait elle-même.

LEÇON III

DU CRITERIUM EN PHILOSOPHIE

Messieurs,

Nous continuerons à nous demander si la philosophie est une science, et à quelles conditions elle peut en être une.

Est-ce en l'assujettissant aux mêmes conditions que les sciences dites positives, c'est-à-dire en s'efforçant d'appliquer aux problèmes philosophiques la méthode expérimentale et le calcul?

Non; car ce serait précisément accorder que, tant qu'on n'a pas appliqué ces méthodes, la philosophie n'a pas été une science; et ce serait abdiquer devant la science positive.

Nous ne voulons pas dire que dans telle question philosophique spéciale, par exemple dans telle partie de la psychologie touchant à la physiologie, on ne puisse avec fruit appliquer la méthode expérimentale; que dans telle partie de la logique on ne puisse faire usage de la méthode mathématique; mais en principe, dans la généralité de la science philosophique, la méthode n'est ni la méthode expérimentale ni le calcul, et ce serait précisément renoncer à l'originalité de la philosophie que de lui imposer ces deux méthodes.

En effet, la méthode expérimentale et le calcul ne peuvent s'appliquer qu'à des phénomènes, et à des phénomènes plus ou moins réductibles à l'étendue. S'imposer ces deux méthodes comme les seules méthodes scientifiques, ce serait accorder qu'il n'y a que des phénomènes, et des phénomènes matériels, puisque ceux-là seuls sont mesurables et réductibles à l'étendue. Ce serait donc nier l'objet propre de la [42] philosophie, à savoir ce qui, par hypothèse, est au delà des phénomènes et ce qui est irréductible à l'étendue.

C'est de la philosophie en tant que telle qu'il faut chercher si elle est une science, et non pas en tant qu'elle

s'abandonnerait elle-même et se rangerait sous la bannière des sciences positives. Comment donc la philosophie peut-elle être une science? Si nous comparons la philosophie aux sciences proprement dites, nous verrons que dans toutes on fait une distinction entre les vérités acquises et les opinions contestées. Les vérités acquises constituent le corps de la science. Les opinions en hypothèses constituent le ferment de la science, le principe actif qui la pousse en avant, et qui sert à accroître sans cesse le nombre des vérités acquises.

Pourquoi cette distinction n'a-t-elle pas été appliquée à la philosophie?

D'abord il est vrai de dire qu'en philosophie le champ de l'opinion est beaucoup plus étendu que dans les autres sciences. C'est là ce qui frappe le plus. Il faut donc reconnaître que le nombre des vérités acquises que l'on peut invoquer en philosophie est beaucoup moins considérable que partout ailleurs.

Une seconde difficulté, plus grave que la précédente, c'est qu'en philosophie la part de ce qui est acquis est toujours tellement mêlée au point de vue systématique et hypothétique qui constitue les diverses écoles, qu'il est bien difficile de démêler l'un de l'autre ces deux éléments. Toutes les propositions d'un système sont liées à ce système; et, quoiqu'il puisse y avoir une part de vérité dans ces propositions, il semble que l'on ne puisse admettre cette part de vérité sans admettre par là même le système qui la suggère. Comment admettre ce qu'il y a de vrai dans le système de la sensation transformée, sans admettre par là même ce système? De même comment admettre ce qu'il y a de vrai dans l'innéité, sans admettre par là même le système de l'innéité? Car de deux choses l'une: ou il y a des idées innées, ou il n'y en a pas; s'il n'y en a pas, il n'y a rien de vrai dans le système. Il [43] en est de même de l'évolutionnisme, du panthéisme. Vouloir tirer quelque chose de vrai de tous ces systèmes, n'est-ce pas s'exposer à de perpétuelles contradictions?

Mais une dernière raison qui rend très difficile le départ du certain et de l'incertain dans toutes les doctrines philosophiques, et la plus importante de toutes, c'est que dans les autres sciences l'opinion n'est rien qu'une opinion, tandis qu'en

philosophie l'opinion est tout autre chose qu'opinion; elle devient *croyance*. Dans les sciences, le savant est indifférent, au fond, sur la réalité objective de son hypothèse (abstraction faite, bien entendu, de l'amour-propre et du point d'honneur qui le fait tenir à ses opinions). Mais, en réalité, qu'il y ait un seul fluide ou deux, ou même point du tout, que la lumière soit une substance ou un mouvement, qu'elle se propage par émission ou par ondulation, que la matière soit ou non composée d'atomes, que la maladie soit produite ou non par des microbes, tout cela lui est absolument égal. Il est habitué depuis longtemps à séparer le domaine du certain de celui de l'incertain; il reconnaît volontiers que son opinion n'est qu'une opinion.

Il n'en est pas de même en philosophie. La philosophie, partout où elle s'est développée, est sortie de la religion; et les doctrines philosophiques, avant de se produire sous la forme d'opinions et systèmes, existaient en grande partie sous forme de croyances religieuses. En passant de la religion à la philosophie, soit que la philosophie ne soit que l'auxiliaire de la religion, soit qu'elle en soit le succédané, la remplaçante, ces croyances sont restées croyances, c'est-à-dire tenant au fond de l'âme, aux intérêts de l'âme, liées au sentiment et à toute la vie morale. Obtenir donc de ces âmes de reconnaître ces sortes de croyances à titre d'opinions hypothétiques qui ne peuvent être acceptées ou admises provisoirement qu'en raison de leur probabilité plus ou moins grande, c'est ce qui paraît impossible. De là, on le voit, une bien plus grande difficulté que dans les autres sciences de détacher la partie solide et acquise de la partie controversée.

[44] Comment admettre que ces croyances qui sont la vie de l'âme ne sont que des hypothèses comme les autres? On citera comme un manque de respect envers la Divinité le mot célèbre de Laplace à Napoléon qui s'étonnait de ne pas voir le mot Dieu dans la *Mécanique céleste:* «Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.» On citera, dis-je, cette parole comme irrespectueuse et impie, tandis qu'au fond quoi de plus rationnel, quoi de plus philosophique que de ne pas invoquer une hypothèse quand on peut s'en passer? *Non sunt entia multiplicanda prsæter necessitatem.* Sans doute, Laplace a eu

peut-être tort de croire que l'on peut expliquer la mécanique du monde sans Dieu; mais, l'ayant cru, il avait raison de n'en pas parler, et il n'était pas plus coupable pour cela que celui qui croit pouvoir se passer d'atomes en chimie, quoique de grands savants prétendent que c'est la seule explication rationnelle des phénomènes chimiques.

On remarquera d'ailleurs que cet intérêt pratique et moral qui fait que les philosophes sont attachés plus que par l'esprit à telles ou telles opinions n'est pas seulement le propre de ceux qui ont conservé en philosophie le fond des doctrines religieuses, tout en leur ôtant leur appareil théologique. Cela est tout aussi vrai de ceux qui repoussent ces croyances; et l'on a souvent remarqué, nous avons encore l'occasion de remarquer tous les jours que les matérialistes, athées, sceptiques de toute nature, sont, pour la défense de leurs opinions, aussi passionnés, aussi intolérants que leurs adversaires. Pour les uns comme pour les autres, l'hypothèse est une croyance. On a dit avec raison que Lucrèce est un Pascal athée; il traite l'épicurisme comme une religion; il y trouve la paix, la consolation que les autres trouvent dans la doctrine contraire. Bien plus, ceux-là mêmes qui prétendent constituer la philosophie scientifiquement, lui donner une forme scientifique, tiennent bien moins aux faits vrais qu'ils introduisent dans la science qu'aux conclusions finales qui pourraient résulter de ces faits. Par exemple, ils traitent des maladies de la volonté et de la personnalité, non [45] pas tant pour introduire ce fait, si important cependant par lui-même, à savoir qu'il y a des maladies de la volonté et des maladies de la personnalité, que pour faire conclure que la volonté et la personnalité sont des accidents du système nerveux, de telle sorte qu'il est très difficile de faire la part de ce qui est scientifique et de ce qui ne l'est pas. Ce qui est scientifique, c'est que la volonté et la personnalité sont liées à des conditions physiques dont l'altération se manifeste dans le domaine psychologique; ce qui ne l'est pas, et ce qui reste en question, c'est que la volonté et la personnalité ne sont que des phénomènes physiologiques; et cependant c'est cette conclusion non scientifique à laquelle tiennent le plus ceux qui prétendent instituer la philosophie scientifiquement. Chez eux

aussi, l'opinion prend la forme de la croyance, et ils la défendent avec la même intolérance que ceux qui soutiennent l'opinion contraire.

Il y a encore une raison pour laquelle les philosophes ne se sont pas suffisamment appliqués à faire la part dans leur science de ce qui est acquis et de ce qui ne l'est pas. L'esprit philosophique consiste surtout à penser par soi-même. Il en résulte que ce à quoi un philosophe tient le plus, ce sont ses propres idées; or les vérités acquises, ce ne sont pas ses idées à lui, ce sont les idées de tous. De là une tendance naturelle à écarter, à passer sous silence, à légèrement dédaigner tout ce qui est connu. Aussi y a-t-il une objection qui revient souvent dans les débats philosophiques: c'est que telle proposition, telle généralité, est un lieu commun, une banalité. C'est une vérité, si l'on veut, mais une vérité inutile à dire, tant elle est rebattue; peu à peu on applique la même qualification à toutes les propositions qui ont un certain caractère d'évidence et de solidité; de sorte que la philosophie finit par ne plus se composer que de propositions excentriques et exclusivement individuelles. Si on allait jusqu'au bout de cette méthode, la philosophie ressemblerait à une maison de fous, où chacun suit son idée, sans s'occuper de son voisin. Dans un célèbre article que [46] nous avons plusieurs fois cité, M. Renan, pour établir que la philosophie n'est pas une science comme les autres, dit qu'en philosophie «l'originalité est la qualité la plus requise, tandis que dans les autres sciences, c'est la vérité des résultats qui importe». Mais pourquoi, en philosophie, la vérité des résultats n'importerait-elle pas aussi? Est-ce que, dans les sciences, la vérité des résultats empêche l'originalité? Voit-on le savant, par une recherche maladive de l'originalité, traiter de lieu commun et de banalité la théorie de l'addition et de la soustraction, parce qu'elle est très simple, très connue et à la portée des enfants? Ce haut dédain à l'égard des vérités simples, loin de servir à faire avancer la science, comme on le prétend, ne peut, au contraire, que l'arrêter en l'encombrant d'une masse d'opinions individuelles sans portée et sans solidité. Pour faire avancer la science, il faut partir de ce qui est acquis, et ce progrès n'est vraiment définitif que lorsqu'on

voit clairement comment le nouveau se rattache au passé, et comment il enrichit la science sans la renverser.

Pour nous résumer, on voit qu'il y a un grand nombre de causes diverses qui ont empêché d'appliquer en philosophie la méthode de discrimination qui distingue partout ailleurs le certain du probable, du douteux et du faux.

Cette méthode est-elle donc absolument inapplicable à la philosophie? Nous ne le croyons pas. Lors même qu'il faudrait se résigner à ne pas l'appliquer à la rigueur, tout au moins devrait-on s'en servir comme d'une direction, d'une tendance que l'on doit toujours avoir présente devant les yeux, comme d'une règle qui nous mettrait sur la voie.

Essayons d'indiquer comment on pourrait se servir de cette règle, en s'approchant autant que possible de l'idéal que nous avons décrit.

Voici quelle serait cette règle: doit être considérée comme scientifique en philosophie toute proposition, toute expérience, toute distinction réelle ou formelle, en un mot toute vérité accordée par toutes les écoles de philosophie sans exception.

[47] Cette règle est susceptible de soulever quelques difficultés. On pourrait faire observer que c'est en revenir purement et simplement au critérium du consentement universel; et l'on sait quelles objections s'élèvent contre ce critérium. Je réponds qu'il n'est nullement question ici de résoudre théoriquement la question du critérium de certitude. Cette question est une question de métaphysique qui ne peut être traitée que par la philosophie et ne peut être résolue avant toute philosophie. Cette question, d'ailleurs, pèse sur toutes les sciences aussi bien que sur la philosophie elle-même: les mathématiques y sont tout aussi intéressées que la métaphysique. Il ne s'agit donc pas ici d'un critérium théorique du vrai et du faux d'une manière absolue. Il s'agit d'un critérium pratique purement externe, lequel dans toutes les sciences sert à faire la part de ce qui est acquis et de ce qui ne l'est pas.

En définitive, à quel signe reconnaître dans les sciences que telle ou telle vérité est acquise, fait partie de la science faite, et non de la science en voie de se faire? À ce signe que cette vérité est en dehors de la controverse, qu'elle n'est plus objet de dispute. Sans doute la croyance à cette vérité ne

repose pas sur cet accord des opinions: c'est l'évidence qui nous la donne. Nous croyons au carré de l'hypoténuse parce qu'il est démontré, et non parce que tous les géomètres nous affirment que cela est vrai. Mais qu'est-ce qui prouve que c'est démontré? C'est que personne ne le conteste; en d'autres termes, c'est que quiconque refait ou refera le raisonnement des géomètres est frappé ou sera frappé de la même évidence. C'est pourquoi personne ne conteste. Cela finit tout. La même chose est vraie dans les sciences de fait, où quiconque peut refaire une expérience en constate lui-même la vérité. De là vient que l'on ne dispute plus. Au contraire, que reproche-t-on précisément à la philosophie? C'est qu'elle n'est qu'une science de dispute et de controverse, et qu'il n'y a aucune question que l'on puisse dire résolue. Mais cela vient peut-être de ce qu'on ne cherche pas cet accord, ou que l'on demande trop à la science, et que l'on exige d'elle des solutions [48] absolues, au lieu de se contenter, comme dans toutes les sciences, de solutions partielles ou relatives. Si donc, en y regardant de plus près, on pouvait établir qu'en philosophie il y a des vérités acquises, en dehors de toute controverse, on aura établi ce qu'il y a de scientifique en philosophie.

On dira que le nombre des propositions non controversées est bien petit, qu'il y a bien peu de choses dont on ne dispute pas, que même le *cogito ergo sum* de Descartes a pu être l'objet de longues disputes, que les vérités que l'on obtiendrait ainsi, par exemple, A = A, sont de si peu d'utilité et de fertilité qu'il n'est jamais nécessaire de les recueillir. Mais il ne s'agit tout d'abord ni du nombre de ces vérités, ni de leur utilité, ni de leur intérêt esthétique. Il s'agit avant tout de vérité; si peu que ce soit que l'on pourrait sauver par cette méthode (et en réalité on en sauverait bien plus qu'on n'est tenté de le croire), toujours est-il que, dans cette mesure, la philosophie contiendrait un élément solide comparable à ceux qui procèdent des autres sciences. On partirait de quelque chose de fixe, et l'on aurait une base d'opération non contestée.

Mais ce que vous proposez, dira-t-on, à savoir séparer, comme dans les autres sciences, le certain de l'incertain, les vérités acquises des vérités disputées, une telle méthode est-elle autre chose que le doute méthodique de Descartes, qui

consistait à mettre à part tout ce qui peut être objet de cloute, et de ne conserver que ce qui est absolument évident? Il y a évidemment de l'analogie entre ces deux méthodes; mais il y a aussi d'importantes différences. Le doute méthodique est une méthode spéculative, qui a pour but d'atteindre l'évidence absolue. Tant qu'il reste un atome de doute possible, si hyperbolique que puisse être ce doute, fût-ce l'hypothèse bizarre d'un malin génie qui se moque de nous, fût-ce la chance minime de nous tromper dans nos raisonnements parce que nous pouvons avoir oublié les prémisses quand nous arrivons aux conclusions, fussent même les vieilles objections banales des sceptiques, Descartes passera outre; il ne saura s'il veille ou s'il dort, s'il a un corps ou s'il n'en [49] a pas. Il ne s'agit de rien de semblable dans notre proposition. Il ne s'agit que d'un critérium tout empirique et pratique, semblable à celui dont on fait usage dans toutes les autres sciences. Le savant, lorsqu'il fait de bons raisonnements ou de belles expériences, ne se trouble pas l'esprit en se demandant s'il dort ou s'il veille, si ses sens le trompent, et il se contente de se demander si ses raisonnements sont acceptés par les savants, ou si ses expériences sont confirmées par les expériences des autres. Si ces conditions sont remplies, il affirme que l'on a trouvé la vérité sur ce point, et il passe à une autre recherche. Pourquoi n'en serait-il pas de même en philosophie? Il sera toujours temps de chercher la méthode absolue; et cela même, si on le trouve, sera une de ces vérités qu'il s'agit de mettre à part. Il est clair que le doute méthodique est la méthode idéale de celui qui voudrait se placer en quelque sorte, comme Dieu lui-même, au centre de la vérité. Mais en ce moment nous ne visons pas si haut. Il suffit qu'il y ait un accord assez grand entre les philosophes pour donner une sécurité relative, sécurité qui deviendra de plus en plus grande à mesure que le nombre de ces vérités augmentera.

Cependant c'est peut-être placer trop haut notre idéal que de vouloir tout d'abord demander un accord possible entre toutes les écoles philosophiques sans exception. Il sera plus sage de se contenter tout d'abord d'un accord relatif et limité et, au lieu de s'adresser à tous les systèmes de philosophie, considérer seulement différents groupes et systèmes qui, sur

des questions spéciales, forment antithèse et sont le plus éloignés possible l'un de l'autre. En se renfermant dans ces limites, on dira:

Est scientifique (au moins relativement) par rapport à deux systèmes opposés, tout ce qui est reconnu ou doit être reconnu d'un commun accord par l'un et l'autre de ces deux systèmes.

Prenez, par exemple, les deux plus vieilles hypothèses que nous présente l'histoire de la philosophie, celle du spiritualisme [50] et celle du matérialisme. Qu'y a-t-il ou que doit-il y avoir d'accordé entre ces deux écoles? Il y a ceci, à savoir: 1° l'action du physique sur le moral; 2° l'existence des faits de conscience.

D'une part le spiritualiste, s'il est loyal et sincère, accorde ou doit accorder que le corps agit sur l'âme, et que la faculté de penser est plus ou moins sous l'influence des conditions physiques et organiques: que, par exemple, un coup de bâton appliqué sur la tête vous ôte la faculté de penser.

Réciproquement, le matérialiste le plus intrépide accorde ou doit accorder qu'il y a des faits de conscience, à savoir des faits immédiatement aperçus par celui qui les éprouve, et qui ne sont aperçus par aucun autre que par lui; en un mot des faits *subjectifs* tout à fait distincts de ceux qui frappent les sens externes.

Jusqu'à quel point le premier de ces deux faits (l'action du physique sur le moral) autorise-t-il la conclusion des matérialistes, à savoir que la pensée est le résultat de la matière?

Jusqu'à quel point du second de ces deux faits, la subjectivité des faits de conscience, peut-on conclure que la pensée est un fait *sui generis* indépendant de la matière?

Ces deux questions sont le point de débat entre les deux écoles; mais, en faisant abstraction de ces questions et de ces conclusions, il reste toujours ceci d'établi, à savoir l'influence du physique sur le moral, et l'existence des faits subjectifs.

À ces deux premières vérités j'en pourrais joindre une troisième, à savoir l'influence réciproque du moral sur le physique; mais comme les matérialistes pourraient ici équivoquer, je passe sur ce troisième point, et je m'en tiens aux deux premiers.

On dira que c'est là bien peu de chose, que ce sont là des vérités de sens commun et non des vérités scientifiques. Mais ce ne sont point des vérités si médiocres, car chacune de ces vérités peut devenir le point de départ d'une science [51] spéciale: l'analyse de tous les faits physiologiques qui ont leur conséquence dans le moral, en d'autres termes, des rapports du physique et du moral, est une science tout entière. De même, les phénomènes de conscience sont l'objet d'une science distincte, à savoir la psychologie subjective ou introspective. On peut donc, en laissant de côté la question de principe, constituer sur les données accordées de part et d'autre deux sciences très vraies et très solides. Ce sont donc des vérités très fécondes, et en tout cas ce sont deux vérités.

On dira peut-être que, par cette méthode d'abstraction spéculative, on retrancherait de la science tout ce qui en fait précisément l'intérêt, pour ne conserver que l'étude de ce qui nous est indifférent.

Mais nous ne retranchons rien du tout. La science comprend non seulement les questions résolues, mais encore les questions à résoudre. Le partage que nous avons fait n'ôte rien à l'intérêt des problèmes et n'empêche nullement d'en poursuivre l'étude. Les choses restent exactement dans le même état qu'auparavant. Nous avons seulement constaté un fait: c'est que, dans le débat en question, il y a des choses accordées de part et d'autre, et d'autres qui ne le sont pas. Les premières constituent le corps de la science; les secondes, la science militante, la science en voie de formation. Nul doute que, pour la valeur intrinsèque, les secondes propositions ne l'emportent de beaucoup sur les premières. C'est ce qui n'est pas contesté. Mais ce qui ne l'est pas non plus, c'est que sur ces choses si importantes et si précieuses l'accord n'est pas fait. Pourquoi donc ne consentirait-on pas d'abord à constater ce qui est accordé, sauf à continuer pour le reste à disputer comme auparavant?

On remarquera ici, en outre, que ce qui est accordé par les deux écoles en question le sera probablement aussi par toutes les autres: car ces deux écoles sont les plus intéressées dans la question. Chacune d'elles est intéressée à accorder le moins possible à l'école adverse. Ce qui est accordé, [52] c'est ce qui

ne peut être refusé, même en se plaçant au point de vue le plus rigoureux. À plus forte raison, les autres écoles ne peuvent refuser ce que matérialistes et spiritualistes ont accordé. Par exemple, le panthéisme, qui a la prétention de se placer au-dessus de l'un et de l'autre, n'a nul intérêt à nier l'action du physique sur le moral, ni l'existence des faits de conscience. Aussi Spinoza ne nie-t-il ni l'une ni l'autre. Le sensualisme peut évidemment accorder les deux propositions. L'idéalisme seul pourrait faire quelques difficultés, parce que, n'admettant pas l'existence de la matière et réduisant tout aux faits de conscience, il pourrait à la rigueur contester l'action du physique sur le moral. Mais ce n'est que spéculativement que l'idéalisme nie l'existence de la matière. Il admet bien ce fait qu'il existe un monde objectif, apparent ou réel; or il est certain que ce monde apparent se présente à nous comme conditionnant d'une certaine manière les manifestations de l'esprit. L'explication au fond pourrait être différente; mais le fait général d'une action du corporel sur le spirituel peut être accepté par l'idéalisme aussi bien que par les autres écoles de philosophie.

Appliquons la même méthode aux diverses controverses philosophiques, on verra toujours un fond accepté d'un commun accord et une partie controversée.

Sur le débat du sensualisme et du rationalisme, ou, pour être plus clair, de l'apriorisme, d'une part il faut accorder au sensualisme, au moins provisoirement, que les idées abstraites et générales peuvent être tirées de la sensation: je dis provisoirement, parce que même la faculté d'abstraire et de généraliser suppose peut-être encore, comme le veut Malebranche, l'idée de l'infini; mais nous pouvons faire tout d'abord abstraction de ce point de vue. D'autre part, il faut accorder à l'apriorisme que, parmi ces idées générales, il en est de fondamentales, qui sont mêlées à tous nos jugements et qui paraissent marquées d'un double caractère d'universalité et de nécessité; et même, comme nous l'avons dit [53] dans notre première leçon, si l'on admet la théorie héréditariste de M. Herbert Spencer, il faut encore accorder l'innéité dans l'individu des idées et des vérités premières.

D'après la même méthode, entre l'idéalisme et le réalisme il est accordé: 1° que le fait de conscience est supérieur à tous les faits objectifs; 2° que toutes nos sensations sont subjectives; 3° que la cause de nos sensations échappe à la conscience. Entre le panthéisme et le théisme, il est accordé: 1° qu'il y a de l'infini et que l'infini est la cause du fini; 2° que le fini existe dans et par l'infini. Enfin entre le dogmatisme et le scepticisme, il est accordé: 1° qu'il y a de la relativité dans la connaissance, reste à savoir jusqu'où; 2° que la connaissance des faits de conscience en tant que subjectible est d'une certitude absolue.

Ce ne sont là que des exemples que l'on pourrait multiplier, mais qui suffiront pour donner une idée de la méthode. En les résumant on trouve une série de propositions, plus ou moins admises par toutes les écoles, et ayant, au moins relativement, un caractère scientifique. Voici ces propositions:

1° La certitude des faits subjectibles;

2° La distinction du subjectif et de l'objectif, au moins apparente;

3° Le subjectif lié à l'objectif par l'action du physique sur le moral;

4° Une certaine mesure (à fixer) de relativité dans la connaissance;

5° L'origine expérimentale de nos idées abstraites et générales;

6° La nature spéciale de certaines notions qui se présentent avec un caractère de nécessité et d'universalité;

7° Le fini donné dans l'expérience, sans qu'on puisse jamais en trouver la limite, et, par conséquent,

8° L'enveloppement du fini par l'infini ou tout au moins par l'indéfini.

Sans doute, ces propositions peuvent être encore elles-mêmes objet de débat, soit quant à la limitation, soit quant [54] à la signification définitive; car, comme nous l'avons dit, toutes les questions sont engagées les unes dans les autres, et une proposition commune peut être acceptée, chacun lui donnant des sens différents; mais c'est à chacun de faire des efforts sincères, dans l'intérêt de la science, de dégager ces propositions de toute interprétation individuelle et systéma-

tique, de s'en tenir au sens le plus apparent; et, à ce titre, ces propositions et beaucoup d'autres pourraient être consenties par toutes les écoles. Il y a donc, en philosophie, un fond de vérités solides, acquises et reconnues, aussi bien que dans les autres sciences.

Même dans la métaphysique, qui est le domaine classique de la controverse, on peut trouver sinon des doctrines positives admises par tous, au moins des distinctions abstraites, des points de vue logiques, qui sont d'un usage commun et qui représenteraient un nombre considérable de faits: par exemple, la distinction aristotélique de l'acte et de la puissance est d'un usage tellement facile et applicable que les savants eux-mêmes ont dû y avoir recours pour distinguer ce qu'ils appellent l'énergie *potentielle* et l'énergie *actuelle*. L'*idée* de Platon, si loin qu'elle soit de la réalité, n'en est pas moins un point de vue riche et fécond sous lequel il est très fréquent de considérer les choses; et un grand physiologiste n'a pas trouvé de meilleur moyen de définir la vie que de l'appeler une *idée directrice*. Pour Descartes, la distinction de la pensée et de l'étendue, même quand on croit devoir supposer un troisième terme; dans Hume la démonstration d'une impossibilité de l'origine expérimentale externe de l'idée de causalité; dans Kant, au moins à titre d'hypothèse, la théorie des jugements synthétiques a priori, et, d'une manière plus générale, comme nous l'avons montré dans notre première leçon, toutes les hypothèses métaphysiques, au moins à titre de conceptions commodes pour se représenter les choses: voilà une somme considérable de notions réelles, solides, instructives, qui peuvent être appelées des notions scientifiques.

[55] On dira que cet amas de propositions, plus ou moins vraies séparément, mais qui ne sont pas liées par un système, puisque c'est précisément des systèmes que l'on fait abstraction, qu'un tel amas, dis-je, ne constitue pas une science; car ce qui fait la science, c'est le lien, l'unité systématique, l'enchaînement des parties. Oui sans doute s'il s'agit de la science faite, mais non pas de la science à faire. Pour qu'une science se fasse, il faut qu'elle ramasse des matériaux, dont elle fera d'abord l'usage qu'elle pourra. Pendant ce temps de préparation, elle est à l'état d'incohérence

et d'empirisme; mais elle n'en est pas moins une science pour cela; si elle n'avait pas commencé comme cela, elle n'irait jamais plus loin et ne sortirait jamais de ses langes. Toutes les sciences ont commencé de cette manière. Prenons, par exemple, la physique telle qu'elle est aujourd'hui, et la physique telle qu'elle était au commencement du siècle, et à plus forte raison telle qu'elle était au XVIIe siècle. Aujourd'hui elle forme un tout cohérent et systématique; mais il n'en était pas ainsi il y a un ou deux siècles. La science alors se composait déjà de quelques vérités, mais de vérités incohérentes et sans lien. Aujourd'hui on n'admet plus guère qu'un seul agent, une seule force qui se manifeste par toutes sortes de phénomènes différents; au commencement du siècle, dans la *Physique* de Biot par exemple, nous voyons énumérées une vingtaine de forces différentes. Au temps de Descartes, c'était le contraire, et une synthèse prématurée confondait tous les phénomènes dans des explications arbitraires. Tels sont les tâtonnements inévitables des sciences. Il faut qu'elles passent par ces expériences pour arriver à l'état de maturité; dira-t-on qu'il valait mieux ne rien savoir du tout en physique que de savoir la physique de Descartes ou celle de Biot? Mais, sans ces échelons, on ne serait pas arrivé à la physique actuelle. De même l'astronomie de Ptolémée a rendu possible celle de Copernic et de Galilée. Supposons maintenant une science qui, vu l'imperfection des méthodes et les difficultés des problèmes, soit condamnée pour un temps à ne pas sortir de [56] cet état chaotique qui ne peut nous offrir que des vérités sans lien, mais enfin un certain nombre de vérités, cela ne vaudrait-il pas mieux que rien? On lierait le tout comme on pourrait, par des hypothèses diverses; mais il n'y en aurait pas moins là un fond scientifique, et il y aurait beaucoup plus de chances d'accroître ce fond, quand on l'aurait dégagé nettement de ce qui le dépasse et le recouvre dans les divers systèmes de philosophie.

La distinction que nous avons essayé d'établir en philosophie entre ce qui est acquis et ce qui est à découvrir ne doit pas se confondre avec une autre distinction très connue et très familière à tous les philosophes, et que Théodore Jouffroy notamment a mise en lumière avec une clarté magistrale, dans

sa préface de Reid, à savoir la distinction entre les *questions de fait* et ce qu'il appelle les *questions ultérieures,* les premières tombant sous la lumière de l'expérience, les secondes résolues par le raisonnement à l'aide des faits. Cette distinction a sa vérité; elle est une de ces vérités relatives et provisoires que l'on doit conserver, sauf à l'interpréter. Mais si on la pressait à la rigueur, il ne serait pas difficile d'en faire sortir le positivisme. Sans doute les faits sont au nombre de ces vérités que tout le monde peut accepter; mais toutes les vérités de ce genre ne sont pas des faits. Le *cogito ergo sum,* le principe d'identité et de contradiction, la distinction de l'acte et de la puissance, la distinction de la pensée et de l'étendue, du sujet et de l'objet, toutes ces vérités ne sont pas des faits, mais des vérités rationnelles. Il ne faut pas ajourner les problèmes de crainte de les supprimer: ce fut le danger de la distinction de Jouffroy. Pour nous, au contraire, la métaphysique, aussi bien que les autres parties de la philosophie, peut nous présenter des vérités solides et certaines. Elle n'est ni exclue ni supprimée. Elle vaut ce qu'elle vaut, mais elle a sa part et son rôle dans la connaissance philosophique.

Du principe précédent il semble qu'il puisse résulter une manière nouvelle d'entendre et de pratiquer les controverses [57] philosophiques. C'est ce que nous appellerons la méthode des concessions réciproques, méthode ayant pour objet de délimiter le champ delà dispute. Cette méthode d'acheminement respectif des uns vers les autres n'est guère de mise en philosophie. On considère les concessions comme de petites lâchetés, et on se cantonne dans des affirmations à outrance, qui d'ordinaire ne se répondent pas et qui, triomphant chacune de leur côté de la partie adverse, amènent en général la galerie à conclure en faveur du scepticisme. Si, au contraire, on commençait par dire avec précision jusqu'où l'on peut aller de chaque côté, le champ de la contradiction serait d'autant plus réduit, et il y aurait au moins un gain certain, à savoir les choses acceptées d'un commun accord. M. Herbert Spencer a dit admirablement: «La controverse métaphysique n'est qu'une délimitation de frontières.» Par exemple, pour ce qui concerne le problème de Dieu, la question entre les panthéistes et les théistes est une fixation de limites entre l'élément métaphy-

sique et l'élément moral qui composent cette conception. Le panthéisme fait ressortir l'élément métaphysique, le théisme fait ressortir l'élément moral. Jusqu'où peut-on aller dans un sens ou dans l'autre? Voilà la question.

M. Herbert Spencer a exprimé les mêmes idées dans l'introduction de son livre des *Premiers Principes:* «Il faut, dit-il, que chaque parti reconnaisse dans les prétentions de l'autre des vérités qu'il n'est pas permis de dédaigner. C'est le devoir de chaque parti de s'efforcer de comprendre l'autre, de se persuader qu'il y a dans l'autre un élément commun, qui mérite d'être compris et qui, une fois reconnu, sera la base d'une réconciliation.»[4]

Enfin, ce qui rend le critérium que nous proposons à titre de critérium externe tout à fait légitime, c'est qu'en définitive rien n'empêche qu'en même temps on ne continue à philosopher par la même méthode qu'auparavant. Il n'est [58] pas douteux qu'en philosophie ce qui intéresse le plus, ce sont les questions controversées; ce que nous aimons le plus dans toutes les philosophies, c'est la critique des autres philosophes, et aussi c'est l'élément personnel que chaque philosophe y apporte. Cela tient, comme on l'a souvent remarqué, à ce que la philosophie porte sur les choses morales; il semble que le subjectif doit y jouer un grand rôle, et le rôle le plus intéressant. Loin de nous donc la pensée de vouloir dessécher et appauvrir la philosophie en lui demandant de se traîner pas à pas dans les sentiers connus et de répéter toujours la même chose pour être sûre de ne pas se tromper, de reconnaître seulement pour vrai, non pas ce qui parait évident, mais ce qui est cru par les autres. Une telle méthode, littéralement entendue, désenchanterait de toute philosophie et en ferait la plus pauvre des sciences. Ce sont précisément ces grandes controverses qui attirent tous les esprits. Aussitôt que tout le monde serait d'accord, personne n'y viendrait plus voir, et la philosophie perdrait toutes ses plus grandes séductions. Je suis donc d'avis que la philosophie doit continuer comme auparavant à disputer, à employer la méthode personnelle, à chercher, à ses risques et périls, des pensées nouvelles, à

4. *Premiers Principes*, introd. ch. Ier.

critiquer et à essayer des synthèses hasardeuses, en un mot à philosopher librement. Mais qui empêche que, pendant que la philosophie continue à marcher de l'avant, elle essaye en même temps de se constituer un capital, un fond de réserve que l'on cultiverait en commun et qui serait le domaine, non pas de telle ou telle école, mais de la philosophie tout entière dans son unité et dans son universalité. Le grand effort pour chaque philosophe sera d'augmenter ce fond commun et d'ajouter des vérités nouvelles aux vérités acquises; c'est ainsi qu'elle se rapprochera de plus en plus des sciences proprement dites, sans cesser d'être pour cela ce qu'elle est actuellement, la science libre de l'universel et de l'absolu.

LEÇON IV

EXPLICATIONS SUR LA LEÇON PRÉCÉDENTE

Messieurs,

Nous avons cherché dans notre dernière leçon un critérium pour distinguer en philosophie ce qui pourrait être appelé rigoureusement scientifique et ce qui ne l'est pas. Nous avons emprunté ce critérium aux autres sciences, et nous avons dit que toujours on appelle la science faite la partie de la science sur laquelle on ne dispute pas; le reste est la science en mouvement, la science en voie de formation, qui se fait par le moyen de la contradiction et qui à son tour dépose un certain fond qui va s'ajouter à la science faite.

Nous nous sommes demandé si ce critérium ne pourrait pas s'appliquer aussi à la philosophie; nous en avons montré les difficultés, et en particulier celle-ci: c'est que dans les autres sciences la partie dont on dispute est purement et simplement, de l'aveu de tout le monde, matière d'opinion et d'hypothèse, tandis qu'en philosophie ce qu'on appellerait ailleurs opinion et hypothèse prend en outre le caractère de croyance et ne se laisse pas facilement considérer comme matière controversable, tandis qu'on ne laisserait au compte de la science proprement dite que la partie la moins intéressante de la philosophie.

En faisant allusion aux résistances que cette séparation pourrait provoquer, je ne croyais pas si bien dire; car, précisément depuis notre dernière leçon, j'ai reçu des lettres et des articles de journaux où cette méthode était sévèrement blâmée et où l'on me reprochait de tomber dans le scepticisme, de mettre en péril toutes les vérités morales et religieuses, [60] en les présentant comme de simples hypothèses sur lesquelles on peut différer d'avis, comme sur l'existence d'un fluide ou deux fluides en électricité.

Vous voyez, Messieurs, combien la philosophie est une science difficile; car on ne peut pas y avancer un mot sans rencontrer immédiatement des scrupules et des impatiences qui, si on les écoutait, rendraient impossible toute application sérieuse de la méthode vraiment scientifique. Les circonspections, les lenteurs, les abstractions, les divisions des difficultés, comme l'entendait Descartes, l'obligation d'aller du simple au composé, du plus facile au plus difficile, toutes les règles si prudentes et si utiles de la vraie méthode philosophique, tout cela disparaîtrait devant l'obligation d'affirmer d'avance à jour dit, a priori en quelque sorte et sans examen, toutes les solutions de la philosophie. On nous demande de résoudre d'avance et sans examen le problème du critérium de la certitude, le problème de l'existence de Dieu, et aussi le problème du mal qui y est lié, le problème de l'âme, car on a aussi reproché comme un scandale à Jouffroy d'avoir dit que la question de l'âme est une question prématurée. Il est évident aussi que le problème de la liberté, celui de la loi morale, celui de la morale indépendante, celui de l'immortalité de l'âme, que toutes ces questions ne sont pas moins importantes que l'existence de Dieu. Il ne serait donc pas permis de traiter ces solutions d'hypothèses, c'est-à-dire de problèmes à résoudre. Il faudra donc tout d'abord les donner comme des problèmes résolus. À quoi servira donc la science, si elle sait d'avance tout ce qu'elle cherche? Puisqu'elle le cherche, c'est qu'elle ne le sait pas encore; et jusqu'à démonstration qui pourront venir en leur temps et auxquelles nous ne renonçons pas, jusque-là, dis-je, nous croyons pratiquer une méthode sévère et parfaitement légitime, en appelant hypothèse ce qui est à démontrer. Lorsque saint Thomas commence sa *Somme théologique* par cette question: *Au Deus sit*, et qu'il répond hardiment: *Dico quod non*, je dis qu'il n'y en a pas, il est évident qu'il met en [61] question l'existence de Dieu, et que cette existence, tant que la démonstration n'est pas complète, n'est qu'une hypothèse.

Au fait, dans ce qu'on nous reproche, qu'y a-t-il autre chose que la constatation d'un fait? Or que pouvons-nous contre les faits?

Ce fait est celui-ci. Dans les sciences positives, physiques ou mathématiques, on ne dispute pas (au moins dans la partie de la science qui est faite). En théologie et en philosophie, on dispute. Je ne dis pas que l'on ne puisse expliquer le fait; peut-être l'essayerons-nous un jour. Je ne dis point que ce fait prouve le moins du monde qu'il n'y a pas de vérité, et qu'il n'y ait rien de démontré. Je ne dis pas que, pour ce qui me concerne, je n'aie pas pris parti, comme dit Descartes, «sur les matières qui s'agitent parmi les doctes». Le fait de constater l'existence des disputes et des contradictions ne nous prive en aucune façon du droit de nous prononcer nous-mêmes sur le fond des choses. Ce droit existe tout entier, et il existe pour nous comme pour notre contradicteur. Nous reprocher le scepticisme parce que nous avons constaté que tout le monde n'est pas d'accord en philosophie, c'est comme si on reprochait le scepticisme à un catholique pour avoir constaté qu'il y a des protestants.

Sans doute, nous aurions pu prendre immédiatement à partie les problèmes dont nous avons parlé, les discuter et les résoudre dans notre sens, et, une fois ces problèmes résolus, au lieu de dire que telle solution est une hypothèse, nous aurions dit: Elle est une vérité; et bien certainement je considère comme vérités tous les principes de l'ordre moral et religieux que nous avons indiqués tout à l'heure; mais, même alors et après démonstration, il faudrait encore reconnaître que ces vérités sont des vérités disputées et qu'elles se distinguent (c'est un fait) des vérités non disputées. Or, avant de nous engager dans cette voie, nous nous sommes demandé si ce ne serait pas une méthode meilleure et plus sûre de laisser provisoirement en suspens tout ce qui divise en philosophie et de mettre à l'abri tout ce qui pourrait [62] être accordé par tous, en supposant qu'il y ait quelque chose de tel. N'est-il pas plus sage de se mettre d'abord en dehors et au-dessus de sa propre doctrine, pour chercher un terrain commun sur lequel les philosophes puissent s'entendre? Il semble même que la meilleure manière de résoudre les problèmes controversés, c'est de partir d'idées communes. Peut-être verrait-on alors que l'on est moins divisé qu'on ne se le figure, que plus de choses sont accordées implicitement qu'on ne le croit; qu'en se plaçant

soi-même sur les points aigus d'une certaine doctrine, on provoque les autres à étaler les mêmes prétentions. Les écoles mises en présence les unes des autres par le côté où elles se choquent, sont d'autant plus portées à se nier réciproquement. En tout cas, avec notre méthode, il y aurait au moins cet avantage de marcher ensemble le plus longtemps possible, et ce serait un bien pour la raison humaine en général, quand même on ne gagnerait rien sur les points controversés.

Ce qui paraît avoir le plus préoccupé les personnes qui se sont fait des scrupules à propos de la méthode que je viens d'indiquer, c'est le mot d'*hypothèse* appliqué à des idées d'un caractère sacré et qui touchent au plus profond des intérêts de l'âme humaine. Il me semblait cependant m'être expliqué bien clairement. Il me semblait avoir dit expressément que ces idées, qui, au point de vue spéculatif pur, pourraient être appelées hypothèses, sont, à un autre point de vue, des croyances, des convictions, c'est-à-dire tout autre chose que des hypothèses. J'avais fait remarquer que ce caractère de croyance tient à l'âme plus qu'à la raison pure, et, bien loin d'avoir cherché à les discréditer, il me semble avoir dit, et en tout cas je dis maintenant que l'homme n'est pas seulement une raison pure, qu'il est un être vivant, sentant, social, historique, composé de toutes sortes d'éléments, qu'il ne peut pas guider sa vie uniquement par la raison pure, qu'une ataraxie absolue est impossible et illégitime, que tout le monde reconnaît, même les incroyants, qu'il faut croire à quelque chose; personne ne voudrait être considéré comme un homme sans [63] conviction. Par toutes ces raisons et par beaucoup d'autres encore, je suis parfaitement d'avis que les opinions philosophiques ne ressemblent pas du tout aux opinions dans les sciences, et que croire à Dieu n'est pas la même chose que croire à la quatrième dimension de l'espace. Mais, en même temps, je persiste à dire que les vérités morales et religieuses, en tant qu'elles sont l'objet de la controverse, et en tant qu'on ne les considère qu'au point de vue de la raison pure spéculative, sont analogues à ce qu'on appelle dans les autres sciences des opinions ou des hypothèses. Je ne vois pas ce qu'on pourrait reprendre dans cette doctrine, qui n'est que l'expression d'un fait.

En réalité, nous n'avons fait autre chose qu'une sorte d'application extensive du doute méthodique de Descartes. Est-ce que Descartes n'a pas commencé par tout mettre en doute, et est-ce que ces choses mises en doute, en attendant qu'elles soient, comme il le dit, «ajustées au niveau de la raison», ne sont pas des hypothèses? Lorsqu'il va jusqu'à ce qu'il appelle la supposition d'un dieu trompeur, d'un malin génie, cela n'implique-t-il pas que l'idée d'un dieu non trompeur, c'est-à-dire du vrai Dieu, est également une hypothèse? Il met en doute bien plus de choses que nous, puisqu'il y met tout, excepté qu'il existe. Et ce doute, qu'il appelle *hyperbolique*, est cependant un doute réel; car lorsque ses adversaires lui opposent que ce n'est pas pour de bon qu'il veut ainsi mettre toutes choses en doute, il répond énergiquement que c'est pour tout de bon, et non pas par fiction, qu'il procède ainsi. Et croyez-vous que ce procédé ait scandalisé les contemporains de Descartes? En aucune façon; car ce qu'on lui reproche, ce n'est pas que la méthode soit téméraire, mais au contraire qu'elle n'a rien de nouveau. Car, lui dit le P. Bourdin, jésuite, ce doute universel n'est autre chose que ce qu'on appelle dans les écoles le doute métaphysique, *dubitatio metaphysica*. Donc, dans les écoles de la scolastique, on connaissait bien ce procédé de l'esprit qui, pour arriver à la vérité, commence par écarter tout ce qui prête le moins [64] du monde au doute. Nous ne voyons donc pas ce qui nous empêcherait d'user à notre tour du doute métaphysique, en faisant remarquer que nous mettons à part tout ce qui est sujet à contestations en tant qu'hypothèse, et que nous nous tenons tout d'abord à ce qui est universellement admis.

On pourrait dire que le procédé de Descartes est un procédé rigoureux qui a pour but de mettre en lumière le critérium absolu de la vérité, à savoir l'évidence, tandis que nous nous sommes bornés à un critérium extérieur qui n'est en quelque sorte qu'un fait matériel, à savoir l'accord des esprits. Mais ce critérium lui-même n'est pas absent chez Descartes. Il n'est pas pour lui un principe de logique abstrait; mais il s'en sert d'une manière concrète pour faire le partage du certain et

de l'incertain dans les sciences, et c'est l'exemple que nous avons suivi.

«Je ne dis rien de la philosophie, dit-il dans le *Discours de la Méthode,* sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose *dont on ne dispute,* et *qui par conséquent ne soit douteuse,* je rejetai presque pour faux ce qui n'était que vraisemblable.»

Et ailleurs, dans les *Règles pour la direction de l'esprit:*

«Il existe à peine dans les sciences une seule question sur laquelle des hommes d'esprit n'aient été d'avis différent; or, toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain que l'un des deux se trompe. Il y a plus: aucun des deux ne possède la vérité; s'il en avait une vue claire et nette, il pourrait l'exposer à son adversaire, de telle sorte qu'il finirait par forcer sa conviction. Il n'y a donc parmi les sciences exactes que l'arithmétique et la géométrie.»[5]

Il résulte évidemment de ces passages que le critérium d'une science faite, selon Descartes, est l'accord des esprits; et en ce genre il n'en trouve que deux qui soient arrivées à [65] ce point: c'est l'arithmétique et la géométrie. Nous avons été beaucoup moins loin que lui dans le doute, car nous reconnaissons beaucoup d'autres sciences comme sciences faites; et même en philosophie nous nous sommes demandé si, malgré l'assertion de Descartes, il est vrai de dire qu'il n'y a aucune chose dont on ne dispute. Il nous a semblé au contraire qu'il y a beaucoup de choses nécessairement admises de part et d'autre et que l'on passe sous silence dans les controverses, parce que chacun de son côté, moins préoccupé de la vérité que de la victoire, évite tout ce qui pourrait ressembler à une concession à ses adversaires; et cependant c'est cela même, à savoir ce qu'on sous-entend, qui constitue la vérité acquise.

Et d'ailleurs il nous semble que, dans les objections qui nous sont parvenues, ce qui a le plus blessé notre contradicteur, ce n'est pas tant d'avoir dit qu'il y a des choses dont on dispute en philosophie, car c'est un fait trop évident; c'est plutôt d'avoir dit qu'il y a peut-être des choses dont on ne

5. Tome XI, p. 204, régie 11.

dispute pas. Si nous avions dit, comme Descartes, que tout est objet de dispute, aussi bien les matières les plus simples que les plus élevées, on aurait dit que c'est là le caractère des sciences morales aussi bien que de la théologie; que cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de vérité, mais qu'il y en a une; que ceux qui n'admettent pas cette vérité sont des esprits mal faits ou malfaisants. Au contraire, dire qu'en philosophie il y a des choses certaines, mais que parmi ces choses certaines on ne rencontrera pas celles auxquelles on tient le plus, il semble que ce soit donner a celles-ci un caractère de plus d'instabilité. Comparée aux autres sciences, dira-t-on, la philosophie a tel caractère qui tend à la différencier des sciences, dont les unes s'occupent d'objets matériels, et les autres d'objets moraux. Ainsi, si dans la philosophie elle-même on pouvait trouver quelque base vraiment solide, sur laquelle les esprits pussent s'entendre, ne serait-ce pas alors, au nom même de la philosophie, reléguer dans le domaine du doute tout ce qu'il y [66] a de plus vrai, et même ce qui est le fondement de toute vérité?

Mais en supposant même qu'il en fût ainsi, si nous raisonnons comme philosophes, n'aurons-nous pas véritablement un avantage à gagner quelque chose de positif et de certain, même au risque de reconnaître que, théoriquement au moins, le reste peut être considéré comme douteux? Cela ne vaudrait-il pas encore mieux que d'envelopper la philosophie tout entière dans la même apparence d'incertitude, en comparaison de toutes les autres sciences?

Et d'ailleurs qui nous empêche, même avec notre méthode, d'employer en même temps la méthode de tout le monde? Qui nous empêchera, parce que nous aurons commencé par mettre à part certaines vérités incontestées, de dire aussi bien que les théologiens que, même dans le domaine du contesté, il y a une vérité; que si cette vérité est contestée, ce n'est pas précisément parce que les hommes ont de mauvaises passions, comme l'ont dit les théologiens, mais parce que cette vérité est trop élevée, trop délicate, pour être bien comprise et sentie par tous les hommes? C'est pourquoi pendant tant de siècles il a fallu les protéger par la religion. Les hommes, livrés à eux-mêmes et à leur libre pensée, ne se seraient réellement

émancipés qu'en retranchant de leur esprit tout ce qui rappelle de vieilles croyances, semblables, comme dit Platon, à des esclaves affranchis ou à des criminels échappés de prison, qui, une fois libres, passent leur temps à s'enivrer. Quoi d'étonnant à ce que des esprits émancipés pour la première fois, peut-être trop vite, je n'en sais rien, s'enivrent à leur tour de désordres et de négations? Voilà les raisons que nous donnerions, si nous avions à expliquer pourquoi les doctrines les plus élevées et les plus nobles sont aussi les plus combattues.

Ainsi la situation reste la même, soit qu'on prenne la philosophie comme un grand champ de bataille où il n'y a pas autre chose à faire qu'à combattre, soit qu'on en fasse un grand champ d'études où, par des méthodes pacifiques, on [67] essaye, en partant des choses acquises, de s'avancer pas à pas vers celles qui ne le sont pas. C'est une méthode analogue à celle que pratiquait Socrate. Il partait, nous dit Xénophon, de ce qui est universellement admis. Je ne conteste pas les avantages de la méthode de combat, mais il est bon que chacun suive sa vocation: *non omnia possumus omnes*. En tout cas, autre chose est l'enseignement, autre chose est la prédication. La direction de nos études est de donner autant que possible à cet enseignement la forme scientifique. De là des lenteurs et des circonspections nécessaires. Il faut s'habituer à la séparation de ces deux points de vue. Ici la séparation consiste à distinguer en philosophie la part de la science et la part de la croyance, c'est ce que nous avons essayé de faire; mais il faut reconnaître qu'il y a là de graves difficultés. Aussi, après ces explications préliminaires, nous comptions aborder aujourd'hui cette question même, à savoir le conflit de la croyance et de la science en philosophie. Mais c'est là une question trop importante et trop délicate pour l'aborder à la fin d'une leçon. Nous la traiterons la prochaine fois.

LEÇON V

LA SCIENCE ET LA CROYANCE EX PHILOSOPHIE

Messieurs,

Le conflit de la science, et de la croyance est de tous les temps. Partout où il y a eu des savants et des prêtres, il y a eu lutte entre les uns et les autres. Les savants veulent faire penser, les prêtres veulent faire croire; les uns font appel à la liberté de l'esprit, les autres exigent la soumission de l'esprit. Le conflit est devenu surtout remarquable depuis l'avènement du christianisme. Dans l'antiquité païenne, il y avait si peu de dogmes, et des dogmes si indéterminés et si mêlés d'imagination, que le conflit de la philosophie et de la théologie n'avait guère de prétexte. Si l'on excepte quelques vers de Xénophane, quelques passages de Platon, on voit que la philosophie a rarement pris à partie la mythologie. Les proscriptions des philosophes, telles que celles de Diagoras, d'Anaxagore et de Socrate, étaient plus politiques que religieuses, et avaient lieu au nom des lois de l'État plutôt qu'au nom d'une orthodoxie dominatrice. Plus tard, vers la lin du paganisme, les philosophes essayèrent plutôt de venir au secours de la religion chancelante par des interprétations rationalistes et philosophiques, que de la combattre par la critique: c'est ce que firent par exemple les Stoïciens et les Alexandrins. L'épicurisme seul rompit avec la religion, qu'il appelait superstition, et vit dans la négation des Dieux et de la Providence le suprême affranchissement et la vraie béatitude.

Dans le christianisme, les dogmes sont devenus quelque chose de si concret, de si précis, de si savant, qu'il fallait [69] une étude approfondie pour en fixer le sens, en déterminer les limites, en développer les conséquences. Ce fut l'objet d'une véritable science, connue sous le nom de théologie. Les bases en étaient la révélation, l'autorité de l'Écriture et des saints Pères. La raison n'était employée qu'à expliquer et à défendre le dogme sacré. Néanmoins, par le parallélisme des matières et par l'analogie au moins partielle des méthodes, puisque la

raison était employée de part et d'autre, la théologie et la philosophie se trouvèrent bientôt en présence, et bientôt aussi en conflit. Le débat se concentra sur ce point: les mystères, imposés par l'autorité et acceptés par la foi, sont-ils contraires ou supérieurs à la raison? Si contraires, il y a rupture absolue entre les deux puissances; s'ils sont seulement au-dessus de la raison, l'accord est possible, et la philosophie peut réclamer son indépendance sans être entraînée à la révolte contre l'autorité. Telle fut jusqu'au XVIIe siècle l'attitude respective des deux sciences, et Leibniz faisait encore précéder la *Théodicée* d'un *Discours sur la conformité de la foi et de la raison,* discours dans lequel il développait la fameuse thèse que la foi est supérieure à la raison, mais ne lui est pas contraire.

Cette explication est très plausible, mais elle n'allait pas au point vrai de la difficulté. Ce point était celui-ci: faut-il partir de la raison pour aller à la foi, ou partir de la foi pour aller à la raison? Si vous partez de la raison, vous partez d'un état d'esprit naturel, pour arriver à la foi, qui est un état d'esprit surnaturel. Or, pouvez-vous passer, par la pure logique, du naturel au surnaturel? Une croyance fondée par la raison sera-t-elle jamais autre chose qu'une croyance rationnelle, c'est-à-dire soumise à l'examen, à la révision, aux doutes qui peuvent naître de difficultés nouvelles, comme dans toute recherche scientilique? Peut-on arriver par là à ce caractère d'adhésion entière et absolue qui appartient en propre à la foi? — D'un autre côté, s'il faut partir de la foi comme d'un postulat antérieur à la démonstration, on peut demander de quelle foi il s'agit. Il est évident qu'en fait, [70] chacun en particulier part de la foi dans laquelle il est né et dans laquelle il a été instruit en son enfance. Mais les croyances sont bien différentes suivant les pays et suivant les temps. Le fait d'être né ici ou là ne peut constituer aucun avantage en faveur de telle ou telle croyance, puisque le même fait vaut pour toutes:

> J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux, …

dit Zaïre dans la tragédie de Voltaire. Il faut donc choisir entre les diverses religions, par conséquent leur appliquer l'examen,

par conséquent soumettre la foi à la raison; et nous retombons dans la première méthode, c'est-à-dire la foi cherchée par la raison, avec l'inconvénient grave que nous avons signalé: à savoir la disproportion des moyens avec la fin.

Mais laissons de côté ce premier débat, qui n'est pas notre objet. Nous ne voulons pas insister sur le conflit de la foi et de la raison par rapport à la religion positive et aux dogmes révélés; nous voulons suivre ce conflit jusque dans la philosophie elle-même, dans la science elle-même. Ne voulût-on conduire sa pensée et sa vie que par la raison seule, échapperait-on par là à la difficulté, et le combat de la science et de la croyance ne subsisterait-il pas encore comme auparavant? Lorsque la philosophie, par la méthode de Descartes. se fut définitivement séparée de la théologie, on put croire que le conflit de la science et de la croyance avait cessé. Quoi de plus simple en effet? Je me sers de ma raison pour trouver les principes dont j'ai besoin pour satisfaire mon esprit et pour gouverner ma vie. La méthode et les conclusions sont du même ordre, et mes opinions sont absolument proportionnées aux lumières de ma raison. Et cependant, quelque vraisemblable que fut cette apparence, c'était encore une illusion. Même au point de vue naturel, et toute religion positive mise à part, il reste toujours deux besoins: savoir et croire; le besoin spéculatif et le besoin pratique. Comme savant, j'ai du temps devant moi pour «ajuster mes opinions au niveau de la raison», comme dit Descartes.

[71] Comme homme, j'ai besoin immédiatement de règles et de principes pour agir et pour donner un sens et un but à ma vie. Ici encore il y a lieu de se demander si l'on partira de la raison pour parvenir à la croyance, ou si l'on partira de la croyance, pour la confirmer par la science et par la raison. Dans le premier cas, il s'agit de découvrir la vérité; dans le second cas, on la possède déjà, et il suffit de la démontrer en la développant.

Si vous suivez le premier chemin, vous n'avez rien à craindre du côte de la raison; car vous avez toujours le droit de suspendre votre jugement plutôt que de vous tromper; et Bossuet lui-même nous apprend que nous pouvons toujours éviter l'erreur: «Il demeure pour certain, dit-il, que

l'entendement ne se trompera jamais: parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain; ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière apparaisse.» Soit; voilà la raison satisfaite; mais que devient le besoin pratique? que devient la croyance? que devient l'action? Dans tous les cas, sans même trop pousser au doute, les démarches de la raison sont lentes, et la vie pratique ne saurait attendre. Puis-je attendre que la théorie ait prononcé sur la nature et les droits du pouvoir paternel, pour croire que je dois du respect à mes parents? Dois-je attendre que la science ait prononcé sur le meilleur des gouvernements, pour prendre un parti sur le gouvernement de mon pays? D'ailleurs, au point de vue naturel aussi bien qu'au point de vue surnaturel, il y a inadéquation, disproportion entre la science et la croyance, entre la fin et les moyens. Jamais on n'arrivera par la raison seule à cet état de confiance absolue que l'on doit à la nature. Sans aller jusqu'à dire avec Pascal que la raison confond le dogmatisme, et que la nature confond le pyrrhonisme, il est certain qu'on n'arrivera pas par la raison à ce degré de dogmatisme que la foi nous impose.

Essayera-t-on donc, au contraire, de partir de la croyance? Mais de laquelle? Ici, il ne s'agit plus de foi positive, par [72] conséquent de tel ordre de croyances propre à tel ou à tel pays. Personne non plus ne prêtera une autorité absolue, l'autorité de principes, à tel système de loi ou à telles conventions sociales, différentes suivant les temps ou suivant les lieux, comme l'usage d'ôter ou de garder son chapeau dans un lieu saint. Il ne peut donc être question que de croyances communes à tous les hommes: il s'agira de ce que l'on a appelé la foi instinctive du genre humain. Mais y a-t-il une foi instinctive du genre humain? y a-t-il des croyances universelles? quoi de commun entre le fétichisme du sauvage et le monothéisme chrétien? Et, de plus, que de croyances universelles ont été démontrées fausses, telles que les sacrifices humains, l'esclavage, la légitimité de la torture, et, dans l'ordre physique, la croyance à l'immobilité de la terre et à l'impossibilité des antipodes! Il faut donc soumettre ces croyances à la critique de la science, et par conséquent retomber dans la première méthode.

On voit que les deux procédés sont insuffisants. Et cependant il est certain que l'homme a besoin de savoir et qu'il a besoin de croire; et, pour éviter toute équivoque, je n'entends pas seulement, par croire, admettre des idées morales et religieuses plus ou moins semblables à celles que nous ont enseignées les religions positives; j'entends par là toute forme de conviction qui ne dépend pas exclusivement de la raison et de l'examen, et qui est l'œuvre commune de la raison, du sentiment et de la volonté. Par exemple, les convictions politiques ne sont certainement pas, chez la plupart des hommes, le résultat d'un examen scientifique. Bien peu d'hommes ont le temps et les moyens de se faire des doctrines politiques par l'étude approfondie de l'histoire et l'analyse des avantages ou des inconvénients attachés à telle ou telle forme de gouvernement; bien peu aussi peuvent se rendre complètement compte de ce qu'il y a de bien ou de mal fondé dans les grandes mesures proposées par tel ou tel parti, par exemple la séparation de l'Église et de l'État. L'opinion politique de chacun n'est donc pas exclusivement [73] une œuvre rationnelle et scientifique; mais chacun, suivant sa situation, son éducation, les données de son expérience propre, choisit librement, entre les doctrines régnantes, celle qui lui agrée le plus. Il en est de même des doctrines sociales ou antisociales, religieuses ou antireligieuses, des diverses conceptions qu'on se fait de la moralité, enfin et même des doctrines littéraires et esthétiques. Dans tous ces cas, l'adhésion à telle ou telle doctrine n'est pas un acte de science; c'est encore, et la plupart du temps c'est surtout un acte de foi, parce qu'elle ne dépend pas exclusivement de l'examen, mais qu'elle est un résultat complexe dans lequel entrent l'instinct, l'éducation, le milieu, la réflexion, la sensibilité, l'imagination, en un mot l'homme tout entier.

Mais, si d'un côté l'homme a besoin de croyances, parce que, comme dit Voltaire, «il faut prendre un parti», d'un autre, en tant que raison pure, raison abstraite, l'homme veut savoir, se rendre compte, comprendre pourquoi il croit: or, c'est là précisément ce qu'on appelle philosophie. Ainsi l'antinomie de la science et de la croyance subsiste au point de vue de la philosophie aussi bien qu'au point de vue de la théologie.

Cette antinomie de la science et de la croyance est le fond de la philosophie moderne depuis Kant. Kant a saisi cette antinomie de la manière la plus profonde, et il en a fait le centre de sa philosophie. Dans la *Raison pure,* il a essayé de déterminer l'idée de la science de la manière la plus sévère. Dans la *Raison pratique,* il a essayé de déterminer le domaine de la croyance en s'appuyant sur le fait moral. Le philosophe écossais Hamilton, en Écosse, a exposé la même doctrine avec plus de sévérité encore, en retranchant de la science toute idée absolue, même à titre d'idée régulatrice, comme l'avait fait Kant, et en renvoyant l'idée d'absolu elle-même an domaine de la croyance. L'école éclectique, qui avait cru d'abord pouvoir fonder scientifiquement sa philosophie à laide de la psychologie, a fini par renoncer à cette méthode trop lente, et elle a fait appel, pour résoudre [74] les questions ultérieures et finales, à ce qu'elle appelait le sens commun, c'est-à-dire à cet ensemble de croyances naturelles ou acquises qui appartiennent à tous les hommes civilisés dans le temps où nous sommes.

Nous voudrions, à notre tour, examiner à fond cette antinomie de la science et de la croyance. Partons d'abord de l'idée de la science dans ce qu'elle a de plus clair et de plus précis. La science a pour objet la vérité, et non seulement la vérité en elle-même, mais la vérité aperçue et reconnue comme telle, la vérité en tant que notre intelligence lui est adéquate. À ce point de vue, Descartes a posé la règle suprême, que l'on peut appeler «la loi et les prophètes» en philosophie: c'est la règle, le critérium de l'évidence. La science doit recueillir tous les faits qui se présentent à elle, quels qu'ils soient, sans se demander si ces faits sont ou non contraires à telle vérité présupposée que l'on a d'avance dans l'esprit.

Que serait-il arrivé si, lorsque Copernic et Galilée se sont mis à la recherche du vrai système du monde, on leur avait dit: «Prenez garde à la voie dans laquelle vous vous engagez. Si vous persistez jusqu'au bout dans cette voie, vous allez vous trouver en face d'une croyance théologique, et vous blesserez la conscience. Une fois la théologie ébranlée sur un point, elle le sera sur tous les autres. Il n'y aura plus de critérium de

vérité. Nous tomberons dans le scepticisme.» Si Galilée, au lieu d'être un savant, n'eût été qu'un croyant, il eût fermé les yeux à l'évidence; il eût écarté les faits les plus certains, et il eût interprété les autres faits comme le système reçu l'eût exigé. L'astronomie moderne ne se serait pas fondée, et un nombre incalculable de vérités capitales serait resté enfoui pour l'homme. Heureusement Galilée était un savant qui ne pensait qu'à la science. Il s'est dit que la vérité ne peut pas contrarier la vérité, et que, si le système de Copernic était vrai, il faudrait bien que la théologie s'en accommodât; et c'est ce qui est arrivé. Aujourd'hui, le système de Copernic s'enseigne partout, même à [75] Rome; il fut convenu que lorsque Josué a arrêté le soleil, cela voulait dire qu'il arrêtait la terre et les autres planètes: explication plausible dont on aurait dû s'aviser plus tôt. Depuis ce grand et mémorable événement, la science fut émancipée. La théologie, avertie des dangers qu'elle courait dans de tels conflits, reconnut que l'astronomie, la physique et les autres sciences ne relèvent pas de la théologie, qu'elles n'ont pas à se préoccuper ni de la théologie ni des dogmes révélés. Le seul critérium, c'est l'évidence, soit l'évidence de fait, prouvée par l'expérience, soit l'évidence de démonstration.

En serait-il autrement de la philosophie? D'où viendrait cette différence? La philosophie ne fait que continuer les autres sciences. Celles-ci ont pour objet les êtres particuliers; celle-là, l'être universel. Celles-ci se bornent à l'homme physique; celle-là pénètre jusqu'à l'homme intellectuel et moral. Mais il s'agit toujours de la même chose, savoir et comprendre. Or, on ne peut comprendre que par l'usage libre de la raison, par l'observation, par l'expérience quand cela est possible, par l'analyse des idées, par l'induction et la déduction; et quoiqu'il soit difficile, peut-être même impossible d'arriver au même niveau de certitude affirmative que dans les autres sciences, bien loin que ce soit là une raison d'être moins sévère en matière d'évidence, au contraire c'est une raison de l'être plus. Plus la chose est délicate, plus il faut y regarder de près.

Il est donc évident que, pour la philosophie comme pour les autres sciences, la seule règle c'est de n'affirmer qu'après

l'examen et au nom de l'évidence. La seule méthode vraiment philosophique est la liberté d'examen.

La philosophie ne peut donc pas accepter, plus que les autres sciences, d'être engagée à souscrire d'avance à un certain *credo* théologique. Elle ne peut admettre comme critérium la soumission aux vérités de la foi. Elle ira devant elle à ses risques et périls, ne consultant que la raison seule, et, comme le dit Pascal, «affirmant où il faut, doutant où il [76] faut», sans se tenir cependant pour obligée de «croire où il faut». Bien loin de considérer le doute comme une mauvaise note, elle y verra au contraire la vraie garantie de la liberté de l'esprit et de l'indépendance de la science. Si les résultats auxquels elle arrive sont insuffisants, eh bien! la théologie prendra sa place si elle le peut; c'est elle que cela regarde. La philosophie, envisagée comme science, n'a donc rien à voir avec la religion positive. Elle ne sait pas si elle est vraie, si elle est fausse. Elle ne s'en occupe pas.

En sera-t-il de même à l'égard de la religion naturelle, du déisme, dont les dogmes sont, comme on sait, l'existence de Dieu, la vie future, la loi morale, le devoir, la liberté? Ici la question est différente. En effet, entre la philosophie et la théologie positive, il y a une différence de base. L'une repose sur la raison, l'autre sur la révélation. Il est donc facile de séparer l'une de l'autre. La raison n'est pas nécessairement engagée à affirmer ou à nier la vérité de la révélation. C'est un autre ordre d'idées, dont il est permis de faire abstraction en philosophie. Au contraire, la religion naturelle est une œuvre de la raison humaine, et en grande partie de la philosophie elle-même. La philosophie ne peut donc se soustraire à l'examen de la religion naturelle. Mais la question est de savoir si la religion naturelle doit être un postulat admis d'avance et dont il ne faut pas s'écarter, ou si c'est une conclusion à laquelle on peut arriver ou ne pas arriver, suivant le succès qu'aura la démonstration.

Mais à quel titre telle ou telle doctrine pourrait-elle s'imposer d'avance à la raison sans lui permettre l'examen et sans attendre la démonstration? Ces doctrines, dont nous parlons, sont en partie le produit de la raison philosophique. Elles ne peuvent donc être considérées comme antérieures à

elle, et par conséquent prises comme principe. Elles ont pris d'ailleurs, en tant que croyances, toutes sortes de formes dans tous les temps et dans tous les pays. Laquelle de ces formes est la vraie et doit s'imposer comme postulat indiscutable? Lorsque l'on parle, par exemple, de l'existence de [77] Dieu, parle-t-on du fétiche des sauvages ou du Dieu unique et immatériel, du Dieu créateur ou du Dieu architecte? Et si l'on prend la moyenne des croyances, il reste quelque chose de si vague, qu'on se demande à quoi servirait de prendre là un point de départ de démonstration. Ce n'est pas à dire que l'existence de ces croyances dans l'espèce humaine ne soit un fait de la plus haute importance dont il faudra tenir compte dans la discussion des questions; et c'est même ce qu'on appelle l'argument du consentement universel. Mais ce n'est qu'un fait qui entrera pour sa part dans l'argumentation; ce n'est point un axiome a priori servant de règle à la science, et en dehors duquel il ne sera pas permis de se mouvoir.

La philosophie ne doit donc pas plus partir d'un *credo* naturel que d'un *credo* surnaturel. En supposant qu'il y ait certaines croyances primitives et instinctives qui doivent résister à toutes critiques, c'est encore à la philosophie qu'il appartient de les constater, de les caractériser, de les distinguer et de les séparer des superstitions. Autrement, pourquoi ne partirait-il pas aussi de la croyance à l'apparition des esprits? Il faut donc soumettre ces croyances à l'analyse et à l'examen. Or c'est précisément l'œuvre de la philosophie, et dans cette œuvre elle doit être libre; car, comment distinguerait-elle autrement la croyance légitime du préjugé?

Voici cependant une question délicate et souvent débattue. Le droit d'examiner librement va-t-il jusqu'au droit de se tromper? Devons-nous reconnaître le droit à l'erreur aussi bien que le droit à la vérité? Je dis qu'on a le droit à l'erreur, en ce sens que c'est le seul moyen d'arriver à la vérité. Sans doute, par l'examen on peut arriver à l'erreur; mais sans examen on est sûr de manquer absolument la vérité: car, si j'admets une vérité sans examen, comment puis-je savoir que c'est la vérité? En quoi se distingue-t-elle de telle autre affirmation que d'autres admettent également sans examen et qui est cependant une erreur? Sans doute j'ai en ma possession un moyen

infaillible de ne pas me tromper; c'est de suspendre mon jugement, c'est .de ne rien affirmer [78] du tout. Mais c'est ce qui est impossible. Pour la plupart des questions philosophiques, il faut que j'affirme. J'ai besoin d'affirmation pour conduire ma vie. D'ailleurs le scepticisme lui-même est encore une affirmation. Il ne faudrait pas même affirmer cela. Du droit d'examen combiné avec la nécessité d'affirmer résulte le droit à l'erreur. Car si je n'ai pas à ma disposition toutes les données nécessaires pour résoudre le problème posé; si, par suite du milieu intellectuel où je vis, je ne vois qu'un côté des choses; si je n'ai pas l'esprit assez puissant pour résoudre toutes les difficultés qui peuvent se présenter; si je ne connais pas telle solution qu'un autre connaît, qui, une fois connue, satisferait aux lacunes de ma démonstration; si, en un mot, je suis un homme, et comme tel limité dans mon expérience, dans mes moyens d'information et dans ma puissance de raisonnement, je puis très bien raisonner juste et cependant me tromper; et cela est mon droit. Bien plus, en affirmant ce qui est la vérité en soi, mais sans raisons démonstratives et sans proportionner la conclusion aux prémisses, je manquerai à mon devoir philosophique, puisque j'irai au delà de ce que je conçois clairement et distinctement.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la philosophie fait autant de progrès par l'erreur que par la vérité, et que l'erreur est le seul moyen que la raison humaine ait eu jusqu'ici de pénétrer jusqu'à la vérité. Admettons par exemple, si l'on veut, la doctrine des idées innées; supposons que ce soit la vérité. C'est Descartes qui a trouvé cette vérité.[6] Mais il l'a à peine exposée, et sous la forme la plus vague; puis il l'a tellement réduite qu'à la fin il n'a plus considéré comme innée que la faculté d'acquérir les idées, ce qui est réduire l'innéité à presque rien. Enfin ses disciples avaient, de leur côté, abusé de l'hypothèse en multipliant les principes innés sans nécessité. La sévère critique de Locke, qui accumule [79] les objections contre la doctrine de Descartes et qui essaye d'expliquer toutes les idées par la sensation et la réflexion, était donc autorisée

6. Bien entendu que nous ne parlons qu'en gros. En réalité, ce que Descartes a trouvé, c'est la forme moderne de la question; mais la théorie préexistait dans la philosophie de Platon.

par le vague de la doctrine de Descartes. Or c'est précisément cette doctrine de Locke qui a suscité celle de Leibniz, c'est-à-dire qui a forcé la philosophie à un examen nouveau de la question, et à une doctrine beaucoup plus profonde de l'innéité. On peut dire également que c'est la doctrine utilitaire qui a amené Kant à dégager la notion du devoir, qui dans toutes les doctrines précédentes était plus ou moins mêlée à la notion d'intérêt personnel.

Admettra-t-on que le libre examen soit bon pour découvrir la vérité, mais, qu'une fois la vérité découverte, il faut s'y tenir, et se contenter de la défendre sans la compromettre en voulant la changer, ni la perfectionner en la mettant de nouveau en question? Ici encore nous sommes obligé de maintenir le droit d'examen dans toute son extension. Ce droit entraîne le droit de révision, soit parce que l'on peut s'être trompé, soit enfin parce que des faits nouveaux exigent un examen nouveau.

Ainsi, dans la philosophie considérée comme science, la porte doit toujours rester ouverte pour les rectifications et compléments de la vérité déjà découverte, aussi bien que pour l'invention des vérités cachées et encore méconnues. Les opinions philosophiques ne peuvent donc jamais arriver à l'état de dogmes absolus, soustraits définitivement à tout examen et à toute recherche ultérieure.

J'abrège ces considérations sur la liberté de penser en philosophie. Tout a été dit sur ce sujet. Il est inutile d'y insister davantage. J'ai hâte d'arriver au point où la théorie vient se heurter contre une sorte d'impossibilité morale qui la forcera ou de s'arrêter ou de reculer.

L'appel à l'évidence, qui n'est autre que la liberté d'examen, peut-il s'appliquer aux matières morales aussi bien qu'aux matières religieuses? Pourquoi pas? Par la même raison que les vérités religieuses, les vérités morales ont le droit .d'être «ajustées au niveau de la raison», selon l'expression [80] de Descartes. Celui-ci les comprenait sans doute parmi les vérités qu'il mettait en doute, puisqu'il se croyait obligé de se faire une morale provisoire; c'est donc que la vraie morale était encore pour lui un problème. De quelle morale d'ailleurs pourrait-on partir comme étant au-dessus de l'examen? La morale vulgaire est tout ce qu'il y a de plus mélangé, de plus

confus. C'est un composé hybride de devoir, d'intérêt, de plaisir, de sentiment, d'habitude, d'éducation, île qu'en dira-t-on, de respect humain, etc. Dans ce mélange confus, comment trouver une doctrine s'imposant d'avance et a priori à toute analyse, à toute discussion. Donc, nécessité d'examiner en morale comme en toute autre partie de la philosophie; même droit d'affirmer ce qui parait évident, de nier ce qui ne le parait pas. Par conséquent, même liberté pour la diversité des sentiments et des systèmes. Système utilitaire, système hédoniste, système sentimental, système de la volonté divine, etc., tous ces systèmes peuvent se présenter à côté du système du devoir et au même titre, philosophiquement parlant. Tant que nous restons dans le spéculatif, dans la région des principes et de la théorie pure, la morale ne se distingue pas des autres parties de la philosophie. Elle est matière à examen, à recherches, et par conséquent à dispute et à controverse; et aucune doctrine n'a le droit de s'arroger a priori un privilège qui la soustrairait au libre examen.

En sera-t-il de même de la morale pratique? Aura-t-on le droit de mettre en doute et de soumettre à l'examen les principes sur lesquels repose l'ordre social, par exemple la propriété, la famille, l'Etat? Ici encore la logique nous contraint à soutenir l'affirmation. De ce que telle institution, tel système d'organisation, existe en fait dans la société actuelle, est-ce une raison d'affirmer qu'il existe aussi en droit, c'est-à-dire qu'il soit vrai et légitime? Ne faut-il pas encore procéder par voie d'examen? Qui me prouve avant examen que la propriété soit une institution juste et bienfaisante? Pendant des siècles la société a reposé sur l'esclavage; et [81] cependant on a fini par découvrir que l'esclavage était inutile et illégitime. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la propriété? Si donc je viens à trouver, après examen, que la propriété s'est établie par usurpation, comme le disait Pascal; si je trouve que la propriété est un vol, comme Je disait Proudhon, pourquoi ne le dirais-je pas? De même pour la famille. Si je trouve que le mariage est mal organisé, si je crois à la légitimité du divorce, pourquoi ne le dirais-je pas? Et même, si je vais jusqu'à penser que le mariage est une pure affaire de liberté individuelle dans laquelle l'Étal n'a pas à intervenir, pourquoi ne le dirais-je pas?

Réciproquement, si je découvre que le divorce est une institution immorale, et, comme le disait récemment un prédicateur, un système de prostitution légale, pourquoi n'aurais-je pas le droit de le dire? Il en est de même du fondement de la société et de l'État. Si je pars du principe de l'évidence, je ne dois rien prendre pour accordé, je dois tout examiner et tout prouver, excepté les axiomes premiers, s'il y en a de tels. Et il ne s'agit pas ici du droit extérieur d'émettre et d'exprimer ses opinions par la voie de la presse. La liberté de la presse est une question sociale et politique que nous n'avons pas à examiner ici. Il s'agit du droit intérieur que j'ai de penser tout ce qui me semble évident et de ne penser que ce qui me semble évident.

Ici commence à paraître d'une manière visible l'antinomie que nous cherchons à mettre en lumière entre la science et la croyance. Car une société, pour vivre et pour subsister, a besoin de principes fixes, de doctrines communes, de fondements acceptés par tous; et la liberté de penser, seul résultat légitime cependant de la science, a pour conséquence de tout mettre en doute, de provoquer toutes les opinions, toutes les manières de voir, sans qu'aucune ait le droit de se mettre au-dessus des autres; car toutes relèvent d'une même autorité: l'évidence. Si votre doctrine ne force pas les convictions des autres hommes, c'est qu'elle n'est pas plus évidente que les autres doctrines.

[82] N'oublions pas, en effet, le mot de Descartes: «Il n'y a aucune chose dont on ne dispute et qui, par conséquent, ne soit douteuse;» et cette autre proposition que, «partout où deux esprits se contredisent, il est certain que l'un d'eux a tort, et même il est probable qu'ils ont tort tous les deux, parce qu'on ne voit pas pourquoi l'un ne forcerait pas l'adhésion de l'autre»; et si l'on dit que ce sont les passions qui s'opposent à la vérité, cela peut être dit des deux côtés. Quoique j'aie dû faire un choix par la nécessité où je suis dans la pratique d'affirmer quelque chose, je n'en dois pas moins considérer que les autres hommes ont le même droit. Je devrai donc admettre que toutes les opinions sont aussi légitimes que la mienne. Toutes les opinions possibles sur les fondements de la société, même celle qui nie toute société, devront donc

coexister au même titre. Que devient donc alors l'unité sociale, le *consensus* sans lequel il n'y a pas de vie, aussi bien pour les organismes individuels que pour les organismes sociaux? Remarquons que la même antinomie subsisterait encore lors même qu'on interdirait extérieurement telle ou telle opinion; car le conflit existerait toujours intérieurement, et c'est par l'esprit, et non pas seulement par les paroles extérieures, que l'unité sociale se maintient et se fonde.

Mais le conflit précédent devient encore bien plus grand lorsque l'on passe de la pensée à l'action, du droit purement théorique de soutenir telle opinion au droit d'agir conformément à cette opinion. C'est ici que la science, il n'y a pas a le dissimuler, entre en conflit avec la morale.

Sur ce terrain, il faut reconnaître que les partisans de la libre pensée montrent en général peu de conséquence et peu d'audace. Ils séparent radicalement le domaine de la pensée et celui de l'action. Ils admettent dans le premier domaine la liberté illimitée, et continuent comme tout le monde à soumettre le second à la morale et à la loi sociale. Cependant c'est là une séparation arbitraire et artificielle. Déjà la psychologie la plus moderne nous montre que toute idée [83] tend à se réaliser au dehors, que l'idée d'un acte consiste précisément en ce que les premiers mouvements organiques dont l'acte est la suite extérieure tendent à se reproduire en nous. Quand nous pensons à l'idée de manger, il se produit dans les muscles de la mâchoire un commencement de mouvement qui, en se continuant, arriverait à produire l'acte de la mastication. On sait que chez les hypnotiques l'idée d'un acte produit fatalement et infailliblement l'exécution de cet acte. D'un autre côté, si nous passons à la question de droit, on peut se demander si le droit de penser que tel acte est légitime n'entraîne pas le droit d'accomplir cet acte. Autrement, que signifierait alors mon opinion? Dire que j'ai le droit de croire au droit d'insurrection, n'est-ce pas dire que j'ai en fait le droit de m'insurger. Car mon opinion consiste précisément en ce que je soutiens la légitimité de l'acte. Contester la liberté de l'action, c'est contester la vérité de l'opinion. Il en est de même de l'opinion du tyrannicide, et ce droit de tuer le tyran ne doit pas seulement être entendu du régicide; car les rois ne sont pas

les seuls tyrans; et j'ai de plus le droit, en tant qu'individu, de désigner le tyran; aucune autorité légale ne peut le faire, car c'est précisément elle-même qui est suspecte de tyrannie, de sorte que le tyrannicide conduit à l'homicide indéterminé. Sans doute, au point de vue matériel et politique, la société peut convenir qu'elle n'admettra que la liberté intérieure et non la liberté extérieure: chacun ayant le droit de penser ce qui lui plaît, la société jouira du même droit; et elle pourra fixer les limites où elle voudra. Ce n'est plus qu'une question de force. Mais, encore une fois, il ne s'agit point ici de la question sociale et extérieure; il s'agit de la question philosophique; il s'agit du jugement porté par un philosophe sur mon action: or, je dis que vous, philosophe, vous ne pouvez pas reconnaître le droit de penser et ne pas reconnaître en même temps le droit d'agir; car, encore une fois, ma pensée ici consiste précisément à affirmer le droit d'agir.

[84] Encore l'insurrection, le tyrannicide, sont des doctrines politiques; et de nos jours ces doctrines, par l'habitude des révolutions et les préjugés des partis, ont été couvertes d'une sorte d'indulgence généreuse et même quelquefois d'une admiration superstitieuse; mais il faut avoir le courage d'aller plus loin, et de la morale politique passer à la morale privée. Ici encore, je défie que l'on fixe une limite entre la théorie et la pratique. Si je juge théoriquement, par exemple, que la propriété est née de l'usurpation et que, selon l'expression consacrée, les propriétaires sont des voleurs, pourquoi ne penserais-je pas qu'il est permis à toute personne de réparer l'injustice primitive en ôtant à ceux qui ont, pour donner à ceux qui n'ont pas assez; et comme je puis être moi-même parmi ceux-là, pourquoi ne m'attribuerais-je pas à moi-même quelque chose de cette portion revendiquée sur le tout? De plus, pourquoi tous ceux qui sont dans le même état que moi ne formeraient-ils pas une ligue où les uns seraient chargés de prendre, les autres de cacher, les autres de vendre, et en un mot une société en participation, grâce à laquelle chacun finirait par avoir sa quote-part de la richesse reconquise? En un mot, pourquoi ne soutiendrait-on pas la légitimité du vol? et, s'il est vrai que voler un voleur, ce n'est pas voler, ne peut-on pas dire que voler un propriétaire ce n'est

pas voler? Enfin, au nom de quoi pouvez-vous m'interdire de passer de la théorie à l'acte, puisque ma pensée consiste précisément ici à soutenir la liberté de l'acte? Encore une fois, il ne s'agit pas de savoir si la société, en fait, devra laisser faire. La société a ses lois qu'elle maintient, et je puis être frappé par elles; je m'y soumets d'avance. Mais il s'agit du jugement philosophique à porter sur l'acte; or ce jugement ne peut être négatif, sans quoi on reconnaîtrait par là même que la liberté de penser n'est pas illimitée.

J'ai une certaine honte et j'éprouve une sorte de révolte intérieure à pousser plus loin l'argumentation, et cependant il est facile de voir qu'il serait tout aussi légitime d'appliquer [85] le même raisonnement à l'assassinat qu'au vol. Il serait répugnant, dis-je, même fictivement, de pousser la doctrine jusque-là. Rappelons seulement que le poète Schiller, couvert sans doute par la liberté de la muse tragique, n'a pas craint de nous représenter, dans une de ses pièces, un de ses personnages (à la vérité le traître de la pièce, mais qui n'en est pas moins un subtil raisonneur) lequel, dans un monologue épouvantable, se demande s'il n'a pas le droit d'empoisonner son père, et qui se donne à lui-même des raisons pour cela. Eh bien! ne sommes-nous pas tenus, par la suite du raisonnement précédent, d'accorder que la liberté intellectuelle doit aller jusque-là? et aussi, en vertu du même raisonnement, que l'action a le droit d'aller jusqu'où va la pensée? Et remarquez d'ailleurs qu'il ne s'agit pas ici d'un de ces cas que les théologiens appellent la conscience erronée et la conscience ignorante, où le sujet est amnistié par l'état de sa conscience (comme l'anthropophagie des sauvages ou les crimes du fanatisme). Non, il s'agit au contraire d'un cas où, la conscience parlant très haut, au point d'inquiéter et troubler le coupable, il se sert de sa libre pensée pour combattre sa conscience, celle-ci étant précisément un acte de croyance, et l'examen auquel il se livre un acte de science. Si, en effet, nous considérons les croyances morales des hommes comme pouvant être des préjugés et par conséquent comme justiciables du libre examen, pourquoi ne considérerais-je pas ma propre conscience comme un préjugé possible et par conséquent comme susceptible d'être combattue par l'examen

et, conséquemment, d'être éliminée dans la conduite pratique? On ne dira pas non plus qu'il ne s'agit pas ici de science; car il y a deux sortes de sciences: la science pure et la science appliquée; et un ingénieur qui a à résoudre un problème pratique, un canal à creuser, un pont à jeter, etc., fait de la science aussi bien que le pur géomètre. De même la question de savoir si on commettra tel ou tel acte est une question de morale appliquée, et par conséquent une question de science. Si j'ai le droit de tout penser, j'ai le droit de penser cela; et [86] comme ma pensée ici c'est la légitimité de tel ou tel acte, j'ai le droit de le faire, sinon au point de vue de la société, qui m'en empêche si elle est la plus forte, du moins au point de vue du philosophe qui méjuge et qui doit reconnaître que je suis un philosophe comme lui.

Ainsi la liberté de penser, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, aboutit à la liberté du crime: voilà, sous sa forme la plus aiguë, le conflit de la science et de la croyance.

Ici la conscience morale se révolte; elle crie. La nature, comme dit Pascal, confond la raison imbécile et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. Cette conscience nous crie qu'un acte de vertu vaut mieux que tous les systèmes de philosophie. Périsse la philosophie plutôt que la probité, l'humanité et l'honneur!

Il est donc évident que, si loin que l'on pousse le principe du doute méthodique et de la liberté intellectuelle, il vient un point cependant où il faut reconnaître que cette liberté entre en conflit avec la conscience, c'est-à-dire avec la croyance innée du bien et du mal, et où celui que vous avez devant vous n'est plus un libre raisonneur, mais un malhonnête homme, un scélérat. Nous aurions pu, par prudence et par respect pour nous-même, faire commencer le conflit plus haut; mais on nous eût accusé peut-être de sacrifier la liberté philosophique, comme on croyait pouvoir nous accuser de scepticisme lorsque nous traitions d'hypothèses et de problèmes les vérités morales et religieuses. Nous avons donc dû employer un procédé violent pour mettre en pleine lumière le conflit qui existe au fond de toute libre philosophie.

Pour le dire en passant, la solution que l'école éclectique avait donnée du problème précédent et que nous avons tous

enseignée dans notre jeunesse, n'était pas si peu philosophique qu'on a pu le croire. Cette solution était que la philosophie doit respecter le sens commun; qu'elle en relève au lieu de le dominer; que l'instinct de l'humanité a résolu spontanément et résout encore chaque jour, sans attendre les lentes démarches de la raison pure, les questions relatives à sa doctrine [87] et à son bonheur; qu'il faut mettre à part et hors de cause les grandes croyances de l'humanité; que la *vox populi*, malgré ses erreurs, est aussi la *vox Dei*. «L'humanité est inspirée,» disait Cousin. Le philosophe recueille ces enseignements qui viennent de la spontanéité naïve de ses semblables. Il les recueille pour les lui renvoyer éclairés, développés et complétés par l'analyse et la réflexion. La science a le droit d'éclairer ces notions, mais elle n'a pas le droit de les détruire.

On a trouvé celle solution trop peu philosophique, trop peu scientifique. On a voulu qu'il fût permis d'employer en philosophie la liberté absolument absolue que l'on a dans les autres sciences. Mais où fixera-t-on la limite? Car nous avons vu qu'il faut finir par en fixer une: sans quoi, il pourrait se faire que, sous couleur de libre pensée, on se réveillât un jour malhonnête homme.

En suivant le principe de la liberté philosophique, nous n'avons trouvé aucune solution de continuité, aucun point où pourrait intervenir une autorité, je ne dis pas extérieure et matérielle, mais morale et spirituelle, qui put arrêter l'enchaînement des idées; et nous avons dû aller jusqu'à la dernière limite, c'est-à-dire jusqu'à l'action même, et jusqu'aux actions les plus révoltantes; car pour d'autres actions, telles que celles qui concernent les mœurs, la conscience morale est beaucoup plus large et plus complaisante; et le libertinage de l'esprit s'unit bientôt, comme au XVIIe siècle, au libertinage des mœurs. Il n'en est plus de même lorsqu'il est question du crime et du vol. Eh bien! je le demande, est-ce suffisamment garantir la part légitime de la croyance dans l'âme humaine que d'attendre les derniers scandales et les dernières révoltes de la conscience en face du crime? De là cette pensée naturelle que, pour garantir la pratique, il faut faire commencer beaucoup plus haut le droit de la conscience morale. Ce ne sera pas seulement dans cette action particulière que la conscience fera

entendre son autorité; ce sera au principe même de la loi morale. La loi morale ne s'imposera pas seulement [88] par son évidence logique, qui peut être contestée, mais par son évidence morale. Ce sera un devoir de croire au devoir. Mais la morale ainsi sauvée se suffira-t-elle à elle-même? Sera-t-elle suspendue sans principe entre une métaphysique absente et une physique indifférente? Ne faut-il pas à la morale un principe religieux? La religion naturelle reviendra donc à titre de *credo* nécessaire: car n'est-ce pas un devoir aussi de croire à ce qui est le fondement du devoir, c'est-à-dire à Dieu? Il semble que l'on ne soit pas forcé philosophiquement d'aller plus loin. Cependant, ne peut-on pas dire encore que la religion naturelle, n'ayant d'autre fondement que les assertions obscures et contradictoires du sens commun, n'offre pas non plus, à son tour, une garantie bien solide, si elle ne s'appuie pas sur la religion révélée? Le devoir de croire à la religion naturelle nous conduit donc à un autre devoir, qui est de croire à la religion révélée, le seul fondement solide de la religion naturelle. On sait enfin que, dans la religion révélée elle-même, la certitude et l'autorité paraissent insuffisamment établies dans une Église qui prendrait pour principe le libre examen. D'où cette conséquence, que la certitude morale n'est garantie que par l'adhésion au dogme catholique et à l'autorité suprême et infaillible du chef de la catholicité. Voilà les droits de la croyance bien garantis. Soit; mais que deviendraient les droits de la science? La philosophie serait alors réduite à n'être plus que l'exégèse, le commentaire de la vérité chrétienne et même catholique. Ce ne serait plus qu'une scolastique. Les plus grands penseurs n'auraient plus qu'à se taire. Un Spinoza, un Hume, un Kant, ne seront plus que des sophistes qui n'auront plus le droit de cité en philosophie. Bien plus, les penseurs chrétiens ne seront pas eux-mêmes à l'abri de toute suspicion. Un Malebranche sera suspect, parce qu'il pousse au déterminisme; un Pascal, parce qu'il ne craint pas de se faire une arme du scepticisme; un Descartes lui-même, parce que, par son automatisme, il a ouvert la voie à la doctrine des actions réflexes, si dangereuse pour la liberté humaine.

[89] Ainsi, si l'on part de la science, on menace les organes et la vie morale; si l'on part de la croyance, on menace

la science et on renie la philosophie. Qui démêlera cet embrouillement? Essayons une solution.

Je ne crois pas que l'on puisse espérer de réconcilier la foi et la science si l'on commence par les séparer. La foi sans la science est aveugle; la science sans la foi est vide. C'est donc à l'origine même et dans le premier acte de science que l'on doit rencontrer les deux principes réunis l'un à l'autre dans une unité invisible. Autrement l'on sera toujours en présence de ce dilemme: ou sacrifier la science à la croyance, ou la croyance à la science. Je me demande aussi si l'on peut admettre deux certitudes hétérogènes d'origine différente, la certitude logique et la certitude morale, et s'il ne faut pas essayer de rétablir l'unité de certitude, principe même de la recherche.

Or, nous sommes parti de l'idée de la science. C'est donc en analysant cette idée que nous devons trouver en même temps le principe de la croyance.

La science a pour objet de savoir, et l'objet du savoir est la vérité; enfin la vérité n'a d'autre signe que l'évidence; et le seul moyen de découvrir l'évidence, c'est de la chercher; et le seul moyen de la chercher, c'est l'examen. De la ce principe que la liberté d'examen est la condition *sine qua non* de la science.

La liberté d'examen n'est considérée en général que du côté négatif. On n'y voit autre chose qu'un instrument de division et d'anarchie, un principe d'individualité et de révolte. La liberté d'examen ne paraît autre chose que la liberté de ne pas penser comme les autres, de ne pas se soumettre à l'autorité, de ne pas accepter les opinions reçues. C'est là, en effet, un des caractères de la liberté de penser: «N'admettre comme vrai que ce qui paraît évident», selon le mot de Descartes, c'est bien en effet s'affranchir de l'autorité. Mais ce n'est là qu'une partie du principe cartésien: c'en est le côté négatif. Mais il y a une autre partie du même [90] principe qui en est la partie positive. En effet, à côté du *droit* d'examen, il y a le *devoir* d'examen; or ce devoir est absolu comme le droit. Lorsque Descartes fait appel à l'évidence pure, il n'entend pas par là que nous devons nous affranchir des opinions d'autrui pour ne plus penser que ce qu'il nous plaira. Il enseigne en même temps que nous devons nous affranchir des sens, de l'imagination et des passions, dont l'office n'est pas de nous

faire connaître la vérité, et qui au contraire sont des obstacles à toute vérité. S'affranchir du joug intérieur de la passion, en même temps que du joug extérieur de l'autorité, voilà ce que comporte la règle de l'évidence. Dans la règle même donnée par Descartes, le devoir est exprimé aussi bien que le droit, lorsqu'il dit: «Éviter la précipitation et la prévention.» La *Recherche de la vérité*, de Malebranche, où l'auteur étudie toutes les causes d'erreur, et notamment les sens, l'imagination et les passions, est le complément nécessaire du *Discours de la Méthode*.

Il est à remarquer que ceux qui sont les moins disposés pour la liberté d'examen sont les premiers à réclamer le devoir d'examiner. Sans cesse ils reprochent aux autres leur légèreté, leur ignorance, leurs préventions, leurs affirmations superficielles. Ils se plaignent qu'on juge leurs croyances sans les connaître; ils protestent sans cesse contre les préjugés. «Qu'ils apprennent donc au moins quelle est cette religion, avant que de la combattre,» dit Pascal. C'est bien là un appel à l'examen. Mais en appelant l'examen, on en reconnaît par là même le droit. Vous ne pouvez en effet imposer le devoir d'examiner sans admettre en même temps le droit d'examiner.

Ainsi le droit d'examen suppose le devoir; et le devoir d'examen suppose le droit. C'est un seul et même fait; ce sont les deux faces d'un acte indivisible; et si je me demande ce qui est contenu dans cet acte, j'y trouve un principe absolu, à savoir: l'inviolabilité de la pensée. Qu'est-ce à dire? C'est que je ne puis pas faire de ma pensée ce que [91] je veux. Je ne puis pas, même le voulant, la soumettre à l'autorité d'autrui (sauf par des raisons que je crois bonnes et que j'ai acceptées comme miennes). Je ne puis pas davantage la subordonner à mes caprices, à mes désirs, à mes passions. Enfin, je ne puis pas voir la vérité comme il me plaît; je ne puis la voir que comme elle est. Ma pensée est donc inviolable. Je ne puis pas la traiter comme une chose, en faire un instrument de bonheur, de fortune, de pouvoir, etc. Voilà ce qui est compris dans l'idée de science.

Imaginez un savant, auteur d'une grande découverte introduite par lui dans la science et qui y règne sans conteste. Elle porte son nom. Voilà trente ans qu'elle est établie, et pas

un fait n'est venu l'ébranler. Supposons maintenant que ce même savant vienne à rencontrer par hasard, dans son laboratoire, un fait qui, s'il était vrai, renverserait sa théorie. Ce fait est un accident; il s'est rencontré par le plus grand des hasards; il est à présumer qu'il ne se présentera pas d'ici à longtemps à aucun observateur. On peut donc le supprimer sans danger. Si notre savant le fait connaître, sa gloire est perdue, son œuvre est détruite; peut-être encore ce fait n'est pas un fait, mais seulement un soupçon. Vaut-il la peine que l'on s'en occupe? Laissons à d'autres le soin de l'éclaircir s'ils le rencontrent. Eh bien! non. Le devoir du savant est tout tracé. Il faut que lui-même aille au-devant de ce fait pour le discuter, le fixer et, s'il le faut, le faire connaître aux autres. Laissons de côté ici les devoirs de l'homme d'honneur, qui rentrent dans la donnée de la conscience universelle; bornons-nous au devoir de la recherche scientifique. Je dis que le savant, en tant que savant, se sent tenu, au nom même de la science, de porter la lumière sur ce fait, dût-il détruire le travail de toute sa vie. S'il ne le fait pas, il n'est pas un savant; il fait de la science un instrument d'orgueil, au lieu d'en faire un but. La pensée est donc quelque chose d'inviolable.

Maintenant, dans ce principe de l'inviolabilité de la pensée, je vois deux choses: [92] La première, c'est l'excellence de la pensée, la supériorité de la pensée sur la matière. En effet, je puis faire de la matière ce que je veux, je ne puis faire de ma pensée ce que je veux. Je puis casser une pierre en deux, la briser en mille morceaux, la réduire en poussière, en disperser les éléments dans l'espace. Mais je ne puis séparer un attribut d'un sujet, lorsque je vois clairement et distinctement qu'ils appartiennent l'un à l'autre. Quand je dis que je ne le puis pas, je veux dire que je ne le dois pas: car je le puis extérieurement, en exprimant le contraire de ce que je pense. Je le puis même intérieurement, en détournant mon esprit de la vérité qui me déplaît et en me tournant du côté qui me plaît. Mais c'est cela même qui m'est interdit. Sans doute, dans l'impossibilité où je suis de trouver à heure fixe l'évidence absolue, et dans la nécessité d'affirmer pour le besoin de la vie pratique, il m'arrive souvent, et c'est même un devoir pour moi, d'affirmer préventivement, c'est-à-dire de

faire prévaloir ma volonté dans le conflit des raisons; mais il faut toujours que ce soit du côté des raisons prévalentes que ma volonté fasse sentir son poids. Mais, dans la pure science, où je ne suis pas forcé d'affirmer, je sens qu'il m'est interdit de penser une chose par cette seule raison qu'elle me plaît. Ma pensée est donc quelque chose d'inviolable. Elle a une dignité en soi qui n'est pas dans la matière, une excellence qui en fait quelque chose de supérieur aux choses sensibles et phénoménales. Elle appartient donc à un ordre hyperphysique. L'esprit peut donc pénétrer au delà du pur physique dans un monde d'ordre supérieur. Qu'est-ce autre chose que le principe même de la métaphysique?

En outre, nous venons de le voir, la seconde chose que contient le principe de l'inviolabilité de la pensée, c'est l'idée du devoir et du droit. Dès le principe même, nous avons rencontré l'idée du droit, et nous avons vu que le droit est inséparable du devoir; le devoir et le droit, c'est-à-dire la morale, sont donc impliqués dans la première règle de la logique, dans l'idée même de la recherche scientifique.

[93] Aussi le scientifique nous donne le métaphysique, et le métaphysique nous donne le moral sans postulat.

Où donc est le conflit entre la science, la métaphysique et la morale? Ces trois choses coexistent d'une manière indivisible dans le premier acte de la science. Liberté de la pensée, inviolabilité de la pensée, devoir de la pensée envers elle-même, ce sont là trois termes inséparables et identiques.

Si l'on n'admet pas ces principes régulateurs de la pensée coexistant avec la liberté même, on verra que la liberté de penser non seulement peut engendrer les paradoxes les plus épouvantables et entrer en conflit avec la conscience morale, mais qu'elle peut être logiquement conduite à se nier elle-même, et qu'elle contient en soi le principe de sa destruction.

Si, en effet, une certaine dose de liberté de penser nous conduit à affirmer que les hommes ne sont que des animaux, et des animaux malfaisants, pourquoi un degré supérieur de libre pensée ne nous conduirait-il pas à dire que les hommes devraient, en conséquence, être gouvernés, comme les autres animaux, par la force et par la ruse. Un Machiavel, un Hobbes, sont de plus libres penseurs qu'un d'Holbach et qu'un

Helvétius. Un ami de ceux-ci, l'abbé Galiani, disait franchement qu'il était pour le despotisme tout cru. Ainsi la liberté aboutirait à la servitude. À la vérité, ceux qui parlent ainsi ne parlent pas pour le peuple, et ils ont en général bien soin de s'exempter eux-mêmes de la règle commune. Servitude pour la foule, libre pensée pour eux-mêmes, voilà la formule. Mais l'expérience en a bien vite montré la vanité. Les libres penseurs s'apercevront bientôt qu'ils ne peuvent pas penser tout seuls, sans que personne s'en aperçoive et sans que leurs pensées se répandent au dehors et envahissent la foule. La société est alors atteinte en ses fondements, et la sécurité de tous est en péril. Le vrai penseur ira donc au delà; et il aura le droit d'affirmer que, la pensée n'étant qu'un accident sans valeur, il est inutile de lui sacrifier le repos et le bien-être de tous les jours. Il pensera donc que la société a besoin d'illusions pour continuer à vivre, et que ces illusions [94] ne peuvent durer lorsque les habiles s'en moquent et s'en détachent. Il ne suffit pas de soutenir le trône; il faut relever l'autel. Celui qui ne va pas jusque-là est un niais. Il ne pense pas comme il faut. Conclusion: non seulement interdire la libre pensée aux autres, mais se l'interdire à soi-même. Si l'on veut que la foule croie, il faut faire comme si l'on croyait soi-même, et le plus haut degré de la libre pensée sera l'hypocrisie. Quelqu'un a dit: «Si j'étais athée, je me ferais jésuite.» Bien entendu, je prends le mot de jésuite dans le sens que lui donnent la tradition et la légende; et je ne voudrais infliger à personne une injure imméritée. Mais si on prend le mot de jésuite dans le sens vulgaire, à savoir comme une société d'ambitieux hypocrites chargés d'imposer la superstition aux masses pour les faire vivre en paix, ce serait là le comble de la libre pensée chez des esprits hardis, qui ne seraient dupes de rien, et qui, par surcroît, seraient les bienfaiteurs de l'humanité, en lui assurant la sécurité sur la terre, et par delà l'illusion d'un bonheur éternel. Si le philosophe a horreur de telles conséquences, s'il est toujours prêt a dire hautement: *Fiat veritas, pereat mundus,* c'est que pour lui la vérité a une valeur supérieure au monde; c'est que la pensée, qui nous fait participer à la vérité, nous fait participer aussi à l'expérience de cette existence supérieure; c'est que, comme nous l'avons

dit déjà, «liberté de penser et dignité de l'esprit sont deux termes inséparables»; c'est que la science contient un principe de croyance.

Ainsi, tandis que la critique de Kant travaille à la dissolution de la métaphysique, et ne la rétablit ensuite que par un chemin détourné en faisant appel à la morale, nous croyons au contraire que la critique en elle-même implique une métaphysique et une morale. Elle suppose que la pensée est une fin en soi qui nous commande sans condition. Se critiquer soi-même, c'est s'élever au-dessus de soi-même; c'est comparer sa propre raison à une raison supérieure que nous pouvons ne pas posséder, mais dont il faut que nous ayons l'instinct et le pressentiment pour juger que la nôtre non [95] seulement lui est inférieure, mais encore lui est étrangère et hétérogène. Kant revient souvent sur ce que devrait être ce qu'il appelle un entendement intuitif qui verrait les choses en soi. Un tel entendement n'aurait pas besoin qu'une matière lui fût donnée; il produirait immédiatement ses propres objets; pour lui le savoir et le croire, le vouloir et le devoir, le mécanisme et la finalité se confondraient. N'est-ce pas là en définitive avoir une certaine idée de cette raison absolue? Une critique qui sait si bien ce qui nous manque n'est-elle donc pas rattachée par quelque lien à ce principe suprasensible dont elle sent si énergiquement le besoin? C'est par là, c'est par cet élément divin qui est en elle que la pensée se sent inviolable et sacrée. C'est pourquoi elle n'a rien à craindre de la liberté, qui ne peut que la ramener à sa source quand elle s'en sert comme il faut.

LEÇON VI

CLASSIFICATION DES SCIENCES

Messieurs,

Après les considérations générales qui précèdent, et qui sont en quelque sorte à l'entour de la philosophie, il nous faut maintenant serrer la question de plus près, et nous demander avec plus de précision ce que c'est que la philosophie, et quel est son objet. Voici la méthode que nous emploierons pour le déterminer.

Cette méthode sera de passer en revue les divers objets de nos connaissances, ainsi que les sciences universellement reconnues qui s'occupent de ces objets. Que si, après avoir épuisé l'énumération de toutes ces sciences, il reste encore un objet qui n'a pas été nommé, cet objet pourra être considéré comme un *bonum vacans* qui appartiendra à qui voudra s'en emparer. La nécessité d'une science de plus sera démontrée, et il ne s'agira plus que de savoir si cette science nouvelle n'est pas précisément ce qu'on appelle la philosophie elle-même.[7]

La détermination de l'objet de la philosophie supposera donc une classification, ou du moins une énumération de diverses sciences. Nous exposerons d'abord les classifications les plus importantes et les plus connues.

I. — Classification d'Aristote.

Aristote fonde sa classification des sciences sur une distinction [97] psychologique. Il distingue trois opérations de l'esprit: savoir, agir et faire. Savoir consiste à connaître purement et simplement, sans aucune opération de la part du

7. Nous croyons avoir été le premier a indiquer d'employer cette méthode, soit dans notre *Traité élémentaire de philosophie*, soit, longtemps auparavant, en 1864, dans notre cours de la Sorbonne. (Voir la *Revue littéraire.)*

sujet. Agir consiste dans une opération interne qui ne sort pas du sujet; faire, dans une opération interne qui produit quelque chose en dehors du sujet. De là trois ordres de sciences: les sciences *théorétiques*, les sciences *pratiques* et les sciences *poétiques*. Ces deux dernières s'appliquent à des objets qui peuvent être ou ne pas être, ou encore être autrement qu'ils ne sont, par conséquent à des objets contingents. Les sciences théorétiques ont pour objet les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, par conséquent s'appliquent à des objets nécessaires.

Considérons d'abord les sciences poétiques. Elles ont pour objet la production de quelque chose qui est, ou peut subsister en dehors du sujet: par exemple, une maison, un tableau, ou même un discours et un raisonnement. Elles sont au nombre de trois: la Poétique, la Rhétorique, la Dialectique. La poétique a pour objet les poèmes; la rhétorique, les discours; la dialectique, les arguments.

Les sciences pratiques, qui ont pour objet l'action, sont également au nombre de trois, suivant qu'elles considèrent l'individu, la famille et l'État. Ce sont l'*Éthique*, l'*Économique* et la *Politique*.

Enfin les sciences théorétiques sont encore au nombre de trois: les *Mathématiques*, la *Physique*, la *Philosophie première* ou *Théologie*. La physique est la science de la nature ou du mouvement; les mathématiques ont pour objet les êtres immobiles, et la nature en tant qu'elle est indépendante du mouvement. La philosophie première ou métaphysique a pour objet la cause du mouvement.

Tel est le tableau des sciences. Quel est maintenant l'ordre dans lequel elles doivent être placées, c'est-à-dire leur hiérarchie? Cette hiérarchie peut être considérée à un double point de vue. Il faut distinguer l'ordre au point de vue [98] de la connaissance et l'ordre au point de vue de l'existence.

Au point de vue de la connaissance, il faut aller de la poétique à la pratique, et de la pratique à la connaissance théorique. Au point de vue de l'être, c'est-à-dire du rapport interne des choses, il faut aller au contraire de la théorétique à la pratique et de la pratique à la poétique; de même pour les sous-divisions: au premier point de vue, on ira de la poétique à

la rhétorique, et de la rhétorique à la dialectique; de la morale à l'économique, et de l'économique à la politique; enfin de la physique aux mathématiques, et des mathématiques à la philosophie première.

Au point de vue de l'être, au contraire, il faut suivre la marche inverse, et redescendre de la philosophie première aux mathématiques, des mathématiques à la physique; de la politique à l'économique, de l'économique à la morale; enfin de la dialectique à la rhétorique, et de la rhétorique à la poétique.

C'est là sans doute un plan de classification très savant et très ingénieux. Il répondait aux faits, à l'époque d'Aristote; aujourd'hui, il n'est plus en rapport avec l'état des sciences. En effet, on peut dire que la poétique, depuis Aristote, n'a pris aucune extension. Elle aurait perdu plutôt en intérêt et en étendue. La poétique proprement dite n'est presque plus rien; la rhétorique, pas grand'chose. La dialectique seule a conservé sa valeur; mais c'est en se fondant avec la logique, qui appartient plutôt au groupe des sciences théorétiques.

Au contraire, les sciences théorétiques ont pris un accroissement considérable. Ce n'est pas trop s'avancer que de dire que leur domaine a centuplé. Les mathématiques ont vu se produire dans leur sein un grand nombre de sciences nouvelles: l'algèbre, la mécanique, la géométrie analytique, le calcul intégral, le calcul des probabilités, etc. La physique, y compris la biologie, est devenue un champ immense et sans fin. On a le droit de se demander si la poétique, la rhétorique [99] et la dialectique réunies peuvent faire contrepoids à cet énorme amas de sciences nouvelles, qui sont venues enrichir la connaissance théorique. Il y a là une disproportion choquante. Quand même on conserverait les divisions d'Aristote, la difficulté reviendrait tout entière, rien que pour le classement des sciences théorétiques.

D'ailleurs, que faut-il entendre par sciences poétiques et sciences pratiques? Sont-ce des sciences qui donnent des règles pour agir? Mais alors ce sont des arts, et chaque science a son art. La mécanique et l'industrie correspondent à la physique, l'agriculture à l'histoire naturelle, la médecine à la physiologie. Ces différents arts ne devraient-ils pas rentrer

dans la science de la production et de l'action? Les animaux eux-mêmes produisent et agissent. La vie même, suivant Aristote, est une sorte de πραξις. Il faudrait donc élargir le cadre, séparer les arts des sciences, et classer les uns comme les autres. Mais ce serait alors un rétrécissement singulier de la classification.

II. — Classification de Bacon.

Bacon, comme Aristote, part d'une distinction psychologique, mais à un autre point de vue. Aristote avait considéré les opérations de l'esprit; Bacon considère les facultés. Il en constate trois principales: la mémoire, l'imagination, la raison. D'où il tire trois classes de sciences ou d'arts; l'histoire, la poésie, l'imagination.

La mémoire a pour objet les individus; l'imagination aussi, mais les individus composés fictivement. La raison a pour objet les notions abstraites et générales.

L'histoire est divisée en deux genres: l'histoire *naturelle,* qui a pour objet les actes de la nature; et l'histoire *civile,* qui a pour objet les actes de l'homme.

L'histoire naturelle fournit des matériaux à la philosophie; elle est une sorte de pépinière pour l'induction. Telles sont, par exemple, les histoires des corps célestes, des météores, [100] de la terre et de la mer, des éléments et des espèces, plantes, minéraux, animaux.

L'histoire civile se divise en histoire de Dieu ou histoire sacrée, et histoire de l'homme ou histoire civile proprement dite.

La poésie est narrative, dramatique ou parabolique, ou fiction visible et symbolique: épopée, drame et apologue.

La philosophie constitue la science proprement dite: elle a trois objets: Dieu, la nature et l'homme. Voilà trois sciences: la philosophie divine, la philosophie naturelle et la philosophie humaine.

Bacon s'étend peu sur la philosophie divine ou théologie naturelle. Il insiste sur la philosophie naturelle, qu'il divise en deux parties: théorique et pratique. La philosophie théorique se divise en deux: la *physique,* qui a pour objet la matière et la

cause efficiente; et la *métaphysique,* qui a pour objet la cause formelle et la cause finale.

La philosophie naturelle se divise aussi en deux parties: la mécanique et la magie.

À la physique, Bacon adjoint comme appendice et dépendance les *mathématiques;* c'est l'un des vices de son système de n'avoir pas compris l'importance de cette science.

Quant à la philosophie humaine, elle se divise en deux: doctrine de l'âme et doctrine du corps. La première se divise à son tour en logique et en morale.

Bacon couronne le tout par la théologie révélée.

D'Alembert, au XVIIIe siècle, dans sa belle préface de l'Encyclopédie, a modifié sur quelques points la classification de Bacon: 1° quant à l'ordre, il passe de la mémoire à la raison et de la raison à l'imagination, par conséquent de l'histoire à la philosophie et de la philosophie à la poésie. Dans la philosophie il passe de Dieu à l'homme, et de l'homme à la nature; 2° quant à la nature des sciences, le point capital! c'est qu'au lieu de faire des mathématiques un simple appendice de la physique, il en fait au contraire la première partie.

La classification de Bacon est artificielle et assez peu originale. [101] Elle est surtout intéressante par le développement. Ce vaste tableau dans lequel nous passons en revue toutes les sciences, y compris celles qui n'existent pas encore, est une construction très riche et très féconde en aperçus. Elle a suffi longtemps pour mettre en un certain ordre les connaissances humaines; mais elle ne résiste pas à l'examen et à la critique.

D'abord il est évident que la poésie n'est pas une science et qu'elle ne doit pas avoir sa place dans le tableau des sciences; ou alors il faudrait aussi classer les autres arts, peinture, sculpture, architecture, dont Bacon ne parle pas. Les subdivisions de la poésie sont arbitraires, et il n'est pas admissible que l'apologie ou la parabole fassent contrepoids au drame ou à l'épopée.

La mémoire joue un rôle dans toutes les sciences, mais elle n'est le principe spécial d'aucune d'elles. Ce n'est point par la mémoire que l'on fait l'histoire civile, c'est par le témoignage. Ce n'est point par la mémoire que l'on traite

l'histoire naturelle, c'est par l'observation. Enfin il est artificiel de ranger dans le même groupe l'histoire naturelle et l'histoire civile.

La collection des faits (*Sylva sylvarum*) n'est pas une science séparée: c'est le vestibule de toutes les sciences; aussi voit-on dans Bacon le premier groupe, à savoir l'histoire, se perdre et se fondre dans le second, c'est-à-dire la philosophie.

Ce dernier groupe, à la rigueur, devrait être le seul. La division est simple: Dieu, la nature et l'homme; et cette division devra se retrouver dans une classification; mais elle est bien générale, et dans le détail de cette division il y a bien des méprises. La théologie naturelle ne doit pas être séparée de la métaphysique, dont elle n'est qu'une partie; et réciproquement la métaphysique n'est pas une partie de la philosophie naturelle. Une autre erreur grave que nous avons déjà signalée, c'est le trop peu d'importance donnée aux racines mathématiques.

[102] *III. — Classification d'Ampère.*

La plus savante de toutes les classifications des sciences, mais aussi la plus artificielle, est celle d'Ampère. Elle a demandé un travail prodigieux; mais, excepté quelques grandes lignes, on ne voit pas trop ce qui peut en rester, tant elle est compliquée et difficile à suivre.

Le principe fondamental est qu'il y a deux sortes d'objets: 1° le monde de la matière; 2° le monde de la pensée. De là deux groupes de sciences: les sciences *cosmologiques* et les sciences *noologiques*. Ampère ne justifie pas cette division. Il se contente de dire qu'elle repose sur des idées généralement reçues, qu'il n'est pas besoin de discuter ou de démontrer. S'il eût su qu'en même temps que lui un autre philosophe, Auguste Comte, proposait une classification des sciences fondée sur un principe absolument contraire, il n'eût pas passé aussi rapidement sur ces notions préliminaires.

Ampère calque sa classification sur celle des sciences naturelles. Il procède par règnes, embranchements, ordres, sous-ordres, classes, etc.

Les deux domaines indiqués plus haut, à savoir la matière et la pensée, forment des règnes, qui se subdivisent d'abord en sous-règnes.

Sciences cosmologiques. Premier sous-règne: sciences cosmologiques proprement dites, ayant pour objet la matière inorganique. Deuxième sous-règne: sciences physiologiques ayant pour objet la matière vivante.

Sciences noologiques. Premier sous-règne: sciences noologiques proprement dites. Deuxième sous-règne: sciences sociales.

Chaque sous-règne se divise en deux embranchements, chaque embranchement en deux sous-embranchements; puis en sciences du premier ordre, sciences du deuxième ordre, sciences du troisième ordre.

Pour plus de clarté, suivons l'un des termes de la division; [103] par exemple le sous-règne des sciences cosmologiques comprend deux embranchements: 1° la mathématique; 2° la physique.

L'embranchement des mathématiques donne naissance à deux sous-embranchements: 1° les mathématiques proprement dites; 2° la physico-mathématique.

Chacun des sous-embranchements se subdivise en deux sciences du premier ordre: 1° arithmétique; 2° géométrie. Chaque science du premier ordre se divise en deux sciences du second ordre: 1° arithmétique élémentaire; 2° mégathologie. Chaque science du second ordre se divise en deux sciences du troisième ordre: par exemple, l'arithmétique élémentaire en arithmographie et analyse mathématique; de même la mégathologie en théorie des fonctions et calcul des probabilités.

Si nous passons aux sciences noologiques, qui nous intéressent davantage, nous trouvons deux embranchements: 1° sciences philosophiques; 2° sciences nootechniques. Les sciences philosophiques se divisent en deux sous-embranchements: 1° philosophiques proprement dites; 2° sciences morales.

Les premières (philosophiques) comprennent deux sciences du premier ordre: 1° psychologie; 2° ontologie.

Les secondes (morales), également en deux sciences du premier ordre: 1° l'éthique ou science des mœurs; 2° la téléologie ou morale théorique.

Les sciences du premier ordre en engendrent deux du second ordre. Par exemple la psychologie se divise en: 1° psychologie élémentaire; 2° psychogonie; et de ces deux sciences de deuxième ordre, la première, la psychologie élémentaire, en engendre deux du troisième: 1° la psychographie; 2° la logique. La seconde, ou psychogonie, engendre: 1° la méthodologie; 2°l'idéogénie.

Nous ne pouvons donner ici que quelques exemples, car la classification dans son ensemble, comprenant deux volumes, ne peut être reproduite en entier. Examinons seulement le fil [104] conducteur qu'Ampère nous propose comme l'ayant guidé lui-même dans cette recherche, et qui est celui-ci: les sciences ne doivent pas être classées seulement quant à la *matière*, mais encore quant au *point de vue*. Principe du reste assez arbitraire, et qui tend à morceler les diverses parties d'une même science, pour les faire obéir aux distinctions abstraites qui n'existent que dans notre esprit.

Quoi qu'il en soit de cette réserve, on distinguera d'abord deux points de vue: 1° les phénomènes ou les objets en eux-mêmes; 2° les lois et les causes. Par exemple, deux espèces de physique: 1° la physique élémentaire; 2° la physique mathématique.

De plus, chacun de ces deux premiers points de vue sera divisé en deux: 1° le point de vue apparent; 2° le point de vue caché; et l'un et l'autre dans les deux catégories précédentes. D'où ce tableau:

1er groupe:

1° Autoptiques, les phénomènes au point de vue apparent.

2° Cryptoristiques, les phénomènes au point de vue caché.

2me groupe:

1° Troponomiques, lois et causes de changement.

2° Cryptologiques. Recherche de ce qu'il y a de plus caché.[8]

---

8. Voir Ampère, tome Ier, p. 43-44.

Si nous passons à l'examen de cette classification d'Ampère, nous approuvons d'abord la première division fondamentale en sciences cosmologiques et en sciences noologiques; mais cette division n'est pas assez justifiée.

Sans discuter sur la place de chaque science dans le tableau général, contentons-nous de dire que le principe général nous paraît artificiel et arbitraire, à savoir la division entre le phénomène et les lois et les subdivisions de l'apparent et du caché. Il nous semble que l'application de ces quatre points de vue ne peut qu'altérer le vrai rapport des sciences. En général, c'est la même science qui s'occupe des phénomènes [105] et des lois et qui passe du point de vue apparent au point de vue caché.

En outre, cette distinction ne s'applique pas aux embranchements. En effet, le second groupe (les sciences naturelles) ne représente pas des lois ou des causes par rapport au premier (sciences cosmologiques proprement dites). De plus, on ne voit pas que la physique soit plus cryptologique que la mathématique, et que les sciences médicales le soient plus que les sciences naturelles. Sans doute la médecine est plus difficile à apprendre que l'histoire naturelle, parce qu'elle est un art; mais c'est là un autre point de vue.

C'est surtout à la division des sciences en trois ordres que les quatre points de vue sont venus s'appliquer, mais encore imparfaitement.

Considérons, par exemple, le domaine que nous connaissons le mieux, celui des sciences philosophiques. Il se divise en deux sous-embranchements: 1° la philosophie proprement dite; 2° la morale. La philosophie proprement dite se divise en deux sciences de premier ordre: la psychologie et l'ontologie. Or la morale ne fournit de lois que pour la première, à savoir la psychologie. En outre, la métaphysique ou ontologie fournit des lois pour l'être en général, par conséquent des lois plus élevées que celles de la morale. De plus, il faut distinguer les *lois* et les *règles*. La morale donne des règles; mais la psychologie contient déjà en elle-même des lois.

Maintenant la morale, qui devrait représenter une science de lois et de causes, contient une première partie, *ethnologie*

ou science des mœurs, c'est-à-dire de conditions subjectives de l'action: or ce n'est pas là une science de lois, mais de phénomènes.

En outre, la métaphysique ou ontologie occupe dans cet ordre, comme les mathématiques dans l'autre, un rang trop subordonné. Elle perd son rôle de science universelle, de science maîtresse.

Une autre faute signalée plus tard par Auguste Comte, c'est [106] d'avoir mêlé les arts et les sciences; et de plus l'art, quoique venant après la science, ne représente pas quelque chose de plus cryptologique que la science. Ainsi la technologie n'est pas cryptologique par rapport à la physique, ni l'agriculture par rapport à la géologie et à la botanique, ni la zootechnie par rapport à la zoologie. Ce ne sont pas là des sciences, mais des arts qui ne doivent pas figurer dans un tableau de ce genre.

La classification d'Ampère a donc de très grands défauts; et, malgré l'énorme labeur dont elle est la preuve, elle a laissé en définitive très peu de traces.

IV. — Classification d'Auguste Comte.

Auguste Comte commence l'exposition de ses vues sur la classification des sciences par la critique de ses devanciers.[9] Il croit que la principale cause des échecs subis dans cette question tient à l'état confus où sont les différentes sciences. Les unes sont arrivées à ce qu'il appelle l'état positif, les autres en étant encore à l'état théologique et métaphysique: première cause d'échec. Une seconde, c'est que la plupart des classifications ont confondu deux sortes d'objets, les sciences, et les arts. Mais il faut distinguer la spéculation et l'action. Dans une classification des sciences, on ne doit tenir compte que de la spéculation. Sans doute l'action repose sur la spéculation, mais ce serait se faire une idée très imparfaite des sciences que de n'y voir que la base des arts. La science repose sur un besoin plus élevé, un besoin fondamental de l'intelligence, celui de connaître les lois des phénomènes. Ce

9. *Cours de philosophie politique*, 2e leçon.

qui le prouve, c'est l'étonnement et même la frayeur que nous éprouvons lorsque nous rencontrons un phénomène qui se produit ou semble se produire en dehors des lois de la nature, tant notre esprit croit instinctivement à l'uniformité de ces lois. [107] Auguste Comte combat donc très énergiquement la doctrine que les sciences doivent avoir une utilité immédiate. On ne peut d'ailleurs prévoir jamais l'utilité d'une découverte quelconque de la science; et, comme le dit d'Alembert, l'art de la navigation ayant été renouvelé par l'application de la théorie des sections coniques, «le matelot qu'une connaissance exacte de la longitude préserve du naufrage, doit la vie à un théorème d'Archimède ou d'Apollonius».

En conséquence, le système des sciences étant la base de celui des arts, c'est par le premier qu'il faut commencer.

D'ailleurs, chaque art exige la réunion de plusieurs sciences. par exemple, l'agriculture exige la géologie, la botanique et la chimie; la pédagogie suppose la morale, l'hygiène, la médecine. Il est donc indispensable que le système des sciences soit fondé avant qu'on puisse organiser le système des arts.

Maintenant, même en se bornant aux sciences proprement dites, c'est-à-dire à la pure théorie, il faut faire de nouvelles distinctions: 1° les sciences *abstraites*, qui ont pour objet la découverte des lois; 2° les sciences *concrètes* et particulières, principalement descriptives, qui sont des applications de ces lois aux êtres naturels existants. Par exemple, la physiologie générale a pour objet l'étude des lois de la vie; la botanique et la zoologie sont l'étude des êtres réels dans lesquels ces lois générales sont réalisées. La chimie est l'étude des lois de la composition et de la décomposition des corps; la minéralogie est l'étude des corps réels qui résultent de ces compositions et de ces décompositions. Dans la première, les faits n'ont en quelque sorte qu'une existence artificielle: par exemple le chlore, qui, par l'étendue de ses affinités, a une grande importance en chimie, n'en a aucune en minéralogie; dans celle-ci, au contraire, ce sera le granit ou le quartz qui occuperont le premier rang.

En outre, les sciences concrètes exigent non seulement l'étude de la science abstraite correspondante, mais de

beaucoup d'autres. Ainsi, la géologie exige non seulement la physique et la chimie, mais l'astronomie, la paléontologie, etc.

108] En résumé, le domaine de la science se composant de sciences spéculatives et de sciences pratiques ou d'arts, on ne classera que les sciences spéculatives. Les sciences se divisant en sciences abstraites et sciences concrètes, on ne classera que les sciences abstraites, que Comte appelle *sciences fondamentales*.

Si maintenant on procède à la classification de ces sciences fondamentales, il est impossible qu'il n'y ait pas quelque arbitraire, car en principe on devrait les enchaîner dans leur ordre naturel de telle sorte que l'on puisse les exposer successivement sans faire de cercles vicieux; mais c'est ce qui est impossible.

En effet, il y a dans toute science deux marches distinctes: la marche historique, la marche dogmatique; tout autre mode d'exposition n'est que la combinaison de ces deux-là. Ou bien l'on expose les connaissances dans l'ordre où l'esprit humain les a découvertes; ou, au contraire, on les expose dans l'ordre interne et logique qui les unit entre elles. Cette seconde méthode, ou exposition dogmatique, ne peut avoir lieu que lorsque la somme des connaissances est assez étendue pour pouvoir être exposée didactiquement. La première méthode est d'autant plus facile, et la seconde d'autant plus difficile, que la somme des connaissances est plus ou moins vaste. Par exemple, il serait impossible d'exposer aujourd'hui la physique d'une manière historique; au contraire, telle science récente, par exemple la microbiologie, ne peut être encore exposée que d'une manière historique. Il y a toujours cependant dans toute science une partie historique: c'est celle des travaux les plus récents; et d'ailleurs le mode dogmatique a le grand inconvénient de négliger la manière dont les connaissances se sont formées, si important pour l'histoire de l'esprit humain.

Mais ce n'est pas la même chose d'exposer une science suivant le mode historique, ou de faire l'histoire de cette science. L'histoire des sciences ne peut être qu'une partie du développement de l'histoire générale. De plus, aucune science [109] ne s'est développée séparément. Impossible de comprendre l'histoire de la physique sans l'histoire de

l'astronomie, des mathématiques et de la mécanique. De plus, on ne peut comprendre l'histoire d'une science si l'on ne sait pas cette science; et en outre, dans la même science, les diverses parties se sont développées simultanément. Ainsi le mode historique ne peut être introduit que d'une manière secondaire et provisoire dans l'exposition d'une science, et doit constituer plus tard une science distincte, faisant partie de l'histoire.

Auguste Comte expose ces vues pour qu'on ne se méprenne pas sur ce qu'il appelle l'ordre et la dépendance des sciences fondamentales. Il ne s'agit point d'un ordre purement historique; car telle science placée avant telle autre peut avoir eu besoin de celle-ci pour telle ou telle de ses parties. Ainsi l'astronomie, quoique antérieure à la physique, comme plus simple, a cependant besoin de l'optique. Il s'agit d'une conformité générale entre l'ordre indiqué et l'histoire scientifique de l'esprit humain, en prenant pour base l'enchaînement logique naturel, lequel doit avoir un certain rapport, sinon dans le détail, au moins dans l'ensemble, avec l'ordre historique: car l'espèce, comme l'individu, a dû aller du simple au composé, du plus facile au plus difficile.

Il s'agit donc, pour classer et coordonner les sciences, de considérer les différents ordres de phénomènes et la dépendance respective de ces différents ordres. Les sciences doivent être entre elles comme les phénomènes eux-mêmes.

Comte établit donc la loi suivante, à savoir que les phénomènes les plus simples sont en même temps les plus généraux, ce qui est presque une proposition identique: car ce qui se reproduit le plus souvent est par là même le plus indépendant des circonstances particulières, et par conséquent le plus simple. Les sciences devront donc se produire et se suivre en raison de leur ordre de simplicité et de généralité; et, le plus simple étant en même temps le plus facile, le même ordre doit indiquer approximativement l'ordre de leur développement.

[110] D'après ces considérations, on divisera les phénomènes en deux groupes: 1° les phénomènes des corps bruts; 2° les phénomènes des corps vivants; or, ceux-ci, étant plus compliqués que ceux-là, doivent en dépendre; ceux-là au

contraire ne dépendent pas des seconds. Donc les phénomènes physiologiques ou biologiques ne doivent être étudiés qu'après les phénomènes inorganiques.

Cette distinction entre la matière brute et la matière vivante n'implique d'ailleurs aucune distinction essentielle de nature entre ces deux matières. C'est là une question de métaphysique qui n'est pas du domaine de la philosophie positive, laquelle ne sait rien de la nature intime des choses. Mais il y a, même empiriquement, une distinction suffisante entre les corps vivants et les corps bruts; et quand même on devrait ultérieurement ramener les uns aux autres, la division n'en subsisterait pas moins; car parmi ces phénomènes, les uns seraient toujours plus généraux que les autres et devraient toujours les précéder.

Il y aura donc deux physiques: 1° la physique inorganique; 2° la physique organique.

La physique inorganique se divise à son tour en deux parties, suivant qu'elle étudiera les phénomènes généraux de l'univers, ou physique céleste (astronomie); ou les phénomènes particuliers de la terre, physique terrestre.

Or les phénomènes astronomiques étant les plus généraux et les plus simples sont impliqués dans la physique terrestre (par exemple la loi de la gravitation); tandis que les phénomènes de la physique terrestre ne sont pas impliqués dans les premiers. Le phénomène physique le plus simple est plus compliqué que les phénomènes astronomiques les plus compliqués; d'où il suit que la physique céleste viendra, dans l'ordre des sciences, avant la physique terrestre.

Celle-ci à son tour se divisera aussi en deux parties: 1° la physique au point de vue mécanique; 2° la physique au point de vue chimique. La distinction approfondie de ces deux ordres de phénomènes viendra plus tard dans le système [111] d'Auguste Comte, lorsqu'il arrive à l'exposition générale de ces différentes sciences. Ici, il nous suffit de la connaissance vulgaire que nous avons tous sur la distinction de la physique et de la chimie.

Or, les phénomènes chimiques sont plus compliqués que les phénomènes mécaniques, et ils contiennent quelque chose de plus; et cela serait encore vrai, dit Auguste Comte, lors

même que tous les phénomènes chimiques seraient expliqués un jour par la physique; ce serait toujours un cas plus compliqué, qui, tout en supposant la connaissance des plus simples, constituerait cependant un domaine différent.

Même division dans la physique organique. Ici encore, deux sortes de phénomènes: l'individu et l'espèce, et l'espèce considérée surtout en tant que sociable: c'est surtout dans l'homme que cette division est fondamentale. Dans les phénomènes sociaux on voit se manifester les lois physiologiques qui gouvernent l'individu (par exemple l'hérédité), ce qui n'implique nullement que les phénomènes sociaux ne soient qu'un cas particulier des phénomènes physiologiques. Ce sont des phénomènes homogènes, non identiques. Les faits sociaux ont un caractère propre et essentiel. Il y aura donc une physique sociale distincte de la physiologie proprement dite.

On pourrait aller sans doute plus loin et diviser la physique organique en deux branches distinctes, végétale et animale,et l'on trouverait encore que la première doit précéder la seconde. Mais cette division appartient plutôt au domaine de la physique concrète, et a peu d'importance au point de vue de la physiologie générale.

Il y aura donc jusqu'ici cinq sciences fondamentales et subordonnées les unes aux autres, en raison de leur simplicité ou généralité respectives. Ces cinq sciences sont: l'astronomie, la physique proprement dite, la chimie, la physiologie ou biologie, la sociologie.

On remarquera que dans la première leçon d'Auguste Comte, où se trouve exposée la classification précédente, l'auteur a omis volontairement, pour la considérer à part, une classe de [112] faits et de sciences qui sont cependant de la plus haute importance, et qui sont la base du système: ce sont les sciences mathématiques. Il les a mises à part, précisément parce qu'il lui était impossible d'en donner, comme pour les autres sciences, une idée suffisante en quelques mots, et en s'en référant aux idées de tout le monde. Tout le monde comprend la différence de l'organique et de l'inorganique, de l'individu et de la société, et aussi, quoique un peu plus difficilement, la différence du point de vue physique et du

point de vue chimique. Il n'est pas aussi facile de faire comprendre ce que c'est que les mathématiques et ce qu'il y a de commun entre toutes les sciences qui portent ce nom. Aussi est-ce l'objet d'une recherche séparée[10] dans la doctrine d'Auguste Comte. Mais, sans nous engager dans cette recherche, qui nous détournerait de notre objet, contentons-nous de constater, avec Auguste Comte, qu'il y a une classe de sciences appelées mathématiques qui ont pour objet le nombre et l'étendue, que ces sciences étudient les faits les plus généraux et les plus simples, qu'elles sont par conséquent antérieures à toutes les autres, que l'astronomie elle-même les suppose et en dépend.

Il reste donc six sciences fondamentales: 1° les mathématiques; 2° l'astronomie; 3° la physique; 4° la chimie; 5° la biologie; 6° la sociologie.

Auguste Comte, après avoir exposé cette classification, en fait ressortir l'importance aux quatre points de vue suivants: 1° la conformité de ce plan avec l'ordre naturel et habituel adopté par les savants, et qui doit représenter,vraisemblablement l'ordre des choses: car il est à présumer qu'ils ont été déterminés à spécialiser leurs études d'après les différences les plus saillantes des phénomènes; 2° la conformité avec le développement de la science elle-même; 3° le degré de perfection relative de chaque science, qui est en raison directe de la simplicité et en raison inverse de la complexité des phénomènes; 4° enfin cet ordre nous donne la place d'une [113] éducation scientifique rationnelle, qui doit, elle aussi, commencer par les études les plus simples et s'élever par degrés aux plus composées.

Le principal mérite de cette classification, l'une des parties les plus solides de la philosophie d'Auguste Comte, c'est la clarté et la netteté. Nul doute que si on renonce d'une part à la distinction du subjectif et de l'objectif; si, d'un autre côté, on rejette absolument toute notion d'absolu et par conséquent toute métaphysique, il n'y a pas d'autre classification possible que celle d'Auguste Comte. Nous allons voir en effet que M. Herbert Spencer a plutôt gâté que perfectionné le système en

10. A. Comte, *Cours de philosophie positive,* 3e leçon.

essayant d'en changer les distributions intérieures sans en changer le principe fondamental.

V. — Classification d'Herbert Spencer.

Herbert Spencer a donc critiqué la classification d'Auguste Comte et en a substitué une nouvelle dont voici les bases:

Il établit d'abord deux grandes classes de sciences: 1° celles qui se rapportent aux *relations* des choses; 2° celles qui se rapportent aux *phénomènes* et aux *choses* elles-mêmes.

La première classe porte donc sur les relations ou les formes vides des choses: 1° sur les relations les plus générales, par exemple la logique; 2° sur des relations générales encore, mais plus déterminées: l'espace et le temps; ce sont les mathématiques.

La seconde classe se divise à son tour en deux: 1° ou bien on étudie les modes des choses séparément; 2° ou bien on les étudie en tant qu'ils composent le phénomène total.

En tout, trois ordres de sciences: 1° les sciences *abstraites;* 2° les sciences *abstraites-concrètes*; 3° les sciences *concrètes*.

Spencer distingue sa définition des sciences abstraites de celle d'Auguste Comte. Celui-ci confond l'abstrait et le général; et pour lui, la même science peut être abstraite ou concrète, selon qu'elle étudiera les lois générales ou les objets particuliers [114] régis par ces lois. Il y aura ainsi une mathématique abstraite et une mathématique concrète, une physiologie abstraite et une physiologie concrète.

Pour Herbert Spencer, le mot *abstrait* a un autre sens et signifie un fait détaché de la somme des faits qui composent un phénomène complet. L'abstrait, dit Spencer, ne peut être perçu d'aucune manière; il ne peut être que conçu. Le général, au contraire, peut être perçu dans un fait particulier. L'abstrait est tiré des cas particuliers. Les mathématiques pures ne sont pas plus abstraites que les mathématiques appliquées. L'abstrait de Comte n'est que le concret généralisé.

Les trois ordres de sciences précédents se composent de deux sortes de vérités: les vérités générales et les vérités particulières. Ainsi les sciences abstraites comprennent: 1° ce

qu'il y a de commun entre toutes les relations en général; 2° ce qu'il y a de commun entre chaque ordre de relations en particulier. De là deux sciences: la logique, qui porte sur les rapports de coïncidence et de proximité dans le temps et dans l'espace, abstraction faite de la quantité; 2° les mathématiques, qui ont pour but les mêmes rapports, mais au point de vue de la quantité.

La deuxième catégorie, celle des sciences abstraites-concrètes, porte, non sur des relations, mais sur des choses, et sur les choses «telles qu'elles se manifestent dans leurs modes différents, quand ceux-ci ont été séparés artificiellement les uns des autres». Plus concrètes que les premières, plus abstraites que les secondes, elles sont, par rapport à celles-ci, des sciences idéales. Par exemple, le mouvement abstrait séparé des autres phénomènes physiques (résistance, frottement, etc.) est l'objet de la mécanique. Le mouvement concret (sensible ou non sensible) est l'objet de la physique ou de la chimie. Il y aura donc, comme dans le premier groupe, deux divisions: 1° des sciences plus générales comprenant des vérités plus générales: le mouvement abstrait;. 2° des sciences plus particulières contenant des vérités particulières, [115] par exemple tel ou tel mouvement, avec redistribution de matière dans la chimie, sans redistribution de matière dans la physique.

Le troisième groupe a pour objet le réel, c'est-à-dire la complexité totale de tous les antécédents et de tous les conséquents. Ainsi l'astronomie ne s'occupe pas d'une planète unique, mais de toutes les planètes; non d'une seule espèce de perturbations, mais de toutes les perturbations. Ici encore deux ordres de vérités, les unes plus générales, les autres moins générales: 1° les phénomènes étudiés dans leurs éléments; 2° dans leur totalité. Le premier de ces deux groupes aura pour objet les lois de l'évolution (philosophie de Spencer lui-même); le second, les lois de distribution de la matière et du mouvement dans les êtres réels, suivant cet ordre: astronomie, minéralogie, géologie, physiologie, psychologie, sociologie.

Pour résumer ce système obscur et compliqué, ce qui est à remarquer c'est que: 1° la classification n'est plus linéaire, portée sur une seule ligne, comme dans Comte; elle est trinitaire, trichotonique. De là trois systèmes: 1° lois des

formes (relations); 2° lois des facteurs (propriétés); 3° lois des produits (agrégations ou choses).

Quant au fond, H. Spencer introduit ou plutôt rétablit contre Auguste Comte: 1° la logique pure; 2° la métaphysique sous le nom de philosophie de l'évolution; 3° la psychologie subjective à côté de la physiologie; en un mot, il réintroduit la philosophie tout entière; mais, au lieu de lui faire une place à part, il l'a mêlée dans la série. Or, ou il n'y a pas de philosophie du tout, et c'est Comte qui a raison; ou il y a une philosophie, et elle doit reposer sur des fondements tellement différents des autres sciences qu'elle ait une place à part. La question est de savoir si la pensée est un simple accident de l'organisation ou une chose en soi, irréductible à autre chose et conditionnant le reste des choses. Dans cette dernière hypothèse, la philosophie s'oppose à la science comme le moi au non-moi.

[116] De même, si la notion d'absolu n'est qu'une fiction de l'esprit, il n'y a pas de métaphysique, et les sciences se réduisent aux mathématiques et à la physique. En supposant même qu'il y ait une science qui étudie les conditions générales de l'être (évolution ou non), une telle science n'aura rien de commun avec les autres sciences; elle n'est pas susceptible de vérification expérimentale; elle répond encore à quelque besoin d'absolu qui est dans l'esprit et que la science positive ne satisfait pas. La place d'une telle science est au sommet et non pas au milieu.

Mais si l'on n'admet pas ces considérations, nous avouons que nous ne saurions trouver aucun avantage dans la classification de Spencer. Celle de Comte est plus simple, plus claire, plus conforme à l'usage. La distinction de l'abstrait et du général telle qu'elle est donnée par H. Spencer est bien subtile et n'a guère d'utilité. Nous admettons que la division ne doit pas être linéaire, mais c'est à la condition qu'on sépare des choses réelles, et non des points de vue abstraits.

La classification de Spencer a un autre défaut: c'est de briser les cadres des sciences existantes, pour les faire cadrer avec les besoins de la classification a priori; c'est aussi ce qu'avait fait Ampère. Auguste Comte se conforme plus à l'usage; et, comme il l'a remarqué non sans raison, la division

spontanée des sciences parmi les savants a dû se faire d'après le principe de la plus grande différence. Ainsi, quand on ne verrait pas clairement la distinction théorique de la physique et de la chimie, cette distinction n'en existerait pas moins en fait.

Pour nous résumer sur toutes ces classifications différentes, nous dirons que:

1° La classification d'Aristote est surannée;

2° Celle de Bacon, superficielle;

3° Celle Ampère, artificielle et compliquée;

4° Celle de Comte, simple et solide, mais incomplète et mutilée;

[117] 5° Celle de Spencer, plus large que celle de Comte, mais encore incomplète, et d'ailleurs compliquée et artificielle comme celle d'Ampère.

Essayons à notre tour, en tenant compte de tous les travaux antérieurs, d'esquisser un plan de classification.

LEÇON VII

CLASSIFICATION DES SCIENCES (SUITE).

Messieurs,

En vous promettant de vous présenter un essai de classification des sciences, je ne me suis nullement engagé à donner un plan systématique et complet, semblable à celui d'Ampère ou d'Herbert Spencer. Outre que cette œuvre supposerait un travail considérable et que le temps nous manquerait pour cette entreprise, j'ajoute que, comme je l'ai dit déjà, je n'ai pas beaucoup de foi dans cette sorte de tentative. L'idée de classer des sciences comme on classe des objets me paraît une idée fausse. Je crois que la classification empirique adoptée spontanément par les savants est toujours vraisemblablement la meilleure; ainsi, ce que nous avons à faire sera de nous attacher seulement à quelques idées philosophiques qui dominent le débat et à présenter le plan le plus commode pour nous rendre compte du tableau général des différentes sciences et pour arriver à déterminer le plan de la philosophie.

La première question est de savoir si nous admettrons le principe d'une classification linéaire comme celle d'Auguste Comte, ou binaire comme celle d'Ampère, ou même trinaire comme celle d'Aristote, Bacon ou Spencer.

Exposons d'abord le débat entre la classification linéaire et la classification binaire.

Voici les raisons que l'on peut faire valoir en faveur de la classification linéaire.

L'univers est un, et les phénomènes s'y enchaînent dans un ordre croissant ou décroissant de simplicité et de complexité.

[119] Soit que l'on considère l'ordre logique et purement abstrait, soit l'ordre historique et général, on voit les choses se développer dans l'ordre du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène.

Nous voyons d'abord la nature sous la forme de matière brute, base nécessaire, substratum premier de tout ce qui doit être par la suite. Que la matière soit antérieure à la vie, et la base de la vie, c'est ce que prouvent les considérations suivantes: 1° l'analyse chimique nous montre que les éléments de la matière vivante sont les mêmes que ceux de la matière brute; 2° l'astronomie et la géologie nous montrent que la terre a été d'abord impropre à la vie, parce qu'elle aurait commencé par un état d'incandescence où tout être vivant, au moins dans les limites de notre expérience, est impossible. Au-dessus de la matière brute vient donc s'élever la matière vivante, qui n'est qu'un composé plus complexe quant à la matière, mais qui se manifeste par un état nouveau, irréductible jusqu'ici aux lois de la matière brute, et que l'on appelle organisation. Dans cet ordre nouveau d'existence, deux sortes d'êtres se distinguent: les végétaux et les animaux. Nous n'avons pas à rechercher si les végétaux sont antérieurs aux animaux, ou s'ils sont contemporains; ni si les espèces les plus simples ont précédé les plus composées. Disons seulement que, parmi les espèces animales, il en est une qui est la plus complexe de toutes, et qui a besoin de toutes les autres pour subsister. C'est l'espèce humaine, dont l'étude est nécessairement liée à celle de toutes les autres espèces animales, et qui sert en même temps à bien faire comprendre la structure et l'organisation de ces mêmes espèces.

Ainsi le fait saillant est celui-ci: l'homme est dans la nature; il fait partie de la nature; il contient en lui toutes les formes inférieures. La structure de son corps est analysée par la chimie organique; les opérations vitales (digestion, respiration, sécrétion), par la chimie physiologique. La physique rend compte des phénomènes de chaleur et d'électricité qui se passent dans les corps organisés. Enfin la physiologie a bien [120] son objet propre: ce sont les conditions mêmes de la vie; mais elles sont les mêmes dans l'humanité et dans l'animalité, et même dans la végétalité.

Maintenant dans l'homme même apparaissent des phénomènes nouveaux, à savoir les faits d'intelligence et de moralité, et le phénomène supérieur de la sociabilité. Mais l'homme mental et moral a sa base dans l'homme physique. On

ne connaît pas d'esprit pur. L'esprit a pour condition la matière. Il naît, se développe, défaille et s'évanouit avec elle. La disparition de l'esprit coïncide avec la dissolution du corps; de plus, les faits propres à l'homme, intelligence, désirs, passions, sociabilité, se retrouvent à un moindre degré, mais à un certain degré, dans l'animalité.

De tous ces faits il résulte que la science de l'homme, même de l'homme intellect

uel et moral, dépend des conditions étudiées par les sciences antérieures. On voit par là quelles sont les idées qui ont conduit Auguste Comte et ses disciples à faire sortir les sciences morales et sociales des sciences physiques et naturelles, et par conséquent à n'admettre qu'une seule ligne de sciences, ligne sur laquelle les sciences se succèdent et se superposent dans l'ordre de complexité des phénomènes.

Voilà donc les raisons qui militent en faveur de la théorie linéaire.

Mais considérons les choses sous une autre face, et nous verrons qu'elles se présenteront à nous d'une manière toute différente.

En effet, nous remarquerons que dans cette série croissante de phénomènes il y a un point où apparaît un fait tout à fait nouveau et hétérogène avec tous les autres: c'est le fait de conscience. On paraît être d'accord aujourd'hui pour ramener tous les phénomènes physiques au mouvement: or, entre un fait de conscience et un fait de mouvement il y a un abîme. Un fait aussi complètement nouveau ne doit-il pas être considéré comme le point de départ d'une série de sciences d'un tout autre ordre? [121] L'indépendance du subjectif (ou fait de conscience) à l'égard de l'objectif a été mise en pleine lumière par Descartes dans son *cogito*. Il a montré que je puis feindre, comme il dit, que le monde corporel n'existe pas; mais je ne puis feindre que je ne sois pas, moi qui pense et qui doute. Une telle supposition (la non-existence du monde corporel) est peut-être contraire à l'instinct naturel des hommes, mais elle n'a rien de contraire à la logique, et elle fait parfaitement comprendre la différence du subjectif et de l'objectif: l'objectif, dont je puis douter sans tomber en contradiction avec moi-même; le subjectif, dont il m'est

impossible de douter, puisque ce qui douterait en moi ce serait précisément ce subjectif même, dont, par hypothèse, on croirait pouvoir douter.

Il ne s'agit pas de savoir si substantiellement et dans l'absolu des choses le moi est identique ou n'est pas identique au non-moi, mais si, au point de vue de l'expérience, cette distinction n'est pas donnée d'une manière irréductible.

Le fait de conscience est donc certain, et il se distingue essentiellement de tout ce qui a précédé. De deux choses l'une en effet: ou bien c'est un fait absolument nouveau, venant s'ajouter au fait naturel du mouvement, et alors il y a un *saltus* absolu entre l'un et l'autre, et il se présente une nouvelle série de phénomènes et par conséquent une nouvelle série de sciences: ou bien on suppose (avec Leibniz) que la conscience préexiste et accompagne tous les états physiques, depuis la matière inorganique jusqu'à l'homme. Mais, dans ce cas, le fait de conscience étant contemporain du fait physique, les deux phénomènes, quoique liés, sont hétérogènes dès leur origine; et par conséquent, en vertu du principe même qui fonde la distinction des sciences, il y a lieu d'admettre deux lignes parallèles de sciences: les sciences de la conscience et les sciences de l'inconscience; et ce serait faire une pétition de principe que de tout réduire à une seule série, par la raison que les deux phénomènes n'en formeraient qu'un seul, puisque la question finale est précisément [122] de savoir s'il n'y a là qu'un phénomène ou s'il y en a deux. C'est donc trancher a priori la question de l'unité ou de la dualité, que d'établir une seule ligne de sciences; et que l'on ne dise pas qu'établir deux lignes ce serait trancher la question dans le sens opposé; non, car la séparation des sciences ne tranche nullement la question de l'essence métaphysique des phénomènes; ce n'est qu'une précaution pour sauvegarder l'individualité et l'indépendance des phénomènes, et qui n'exclut rien ultérieurement.

A cette première considération, on peut en ajouter deux autres.

1° Non seulement la conscience est un fait nouveau, et qui, en tant que fait nouveau, est entièrement distinct des faits qui le précèdent, mais en outre le monde extérieur dont on essaye de faire sortir ce fait est, au contraire, lui-même

tributaire et dépendant du fait de conscience. En effet, ce monde extérieur ne nous est connu que par nos sensations, et il est en quelque sorte le produit de nos sensations. Peu importe qu'il soit ou qu'il ne soit pas quelque chose en dehors de nous. L'important c'est qu'il ne se manifeste qu'en nous et par nous. Le fait de conscience ne peut donc être considéré comme l'effet d'un monde dont il est, au contraire, en un certain sens la cause. Si nous décomposons, en effet, le monde extérieur en ses éléments, nous n'y trouvons rien autre chose que des sensations: couleurs, sons, saveurs, odeurs, figures et mouvements, tout cela se ramène à des choses vues et senties. Sans doute il ne faut pas se hâter de tirer de ce fait une déclaration d'idéalisme; car ce ne serait échapper à un embarras que pour en introduire un autre, et d'ailleurs il ne serait pas sage de faire reposer une classification des sciences, travail tout préparatoire, sur un système de métaphysique. Mais, sans aller jusqu'à dire avec Fichte: Le monde est «ma création», je puis bien admettre, avec Schopenhauer, que le monde est «ma représentation». Il n'est nullement nécessaire de dire que le monde est constitué substantiellement par mes sensations, qu'il est l'œuvre de l'imagination; [123] il suffit que, comme phénomène, il soit en partie au moins l'œuvre de ma sensibilité, pour que le point de vue interne soit autorisé à se séparer du point de vue externe et à s'opposer à celui-ci. De même, réciproquement, il n'est nullement nécessaire de soutenir que la conscience n'est qu'un phénomène de la matière, pour être autorisé à admettre l'existence des sciences objectives en tant que distinctes des sciences subjectives. Donc, ni l'indépendance des sciences physiques et naturelles ne repose sur le matérialisme, ni l'existence indépendante des sciences psychologiques ne repose sur le spiritualisme; mais le double courant des unes et des autres repose sur le fait primitif de l'opposition du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet. Ce qui est vrai, c'est que si, en un sens, le moi est conditionné par le non-moi, en un autre sens le non-moi est conditionné par le moi. De cette double et réciproque dépendance naît la nécessité de séparer les deux ordres de sciences, les sciences de la nature et les sciences de l'humanité, et par conséquent d'adopter la division binaire, et non la division linéaire.

2° Une seconde considération, qui n'est qu'un corollaire de la précédente, mais assez important pour être signalé à part, c'est que l'homme, le moi, l'esprit, se distingue de tous les autres objets qui le précèdent dans l'histoire de la nature, en ce qu'il est non seulement, comme les autres, un objet de science, mais en même temps le sujet de la science. Une pierre est un objet de science, mais elle ne fait pas la science, ni d'elle-même, ni des autres êtres. Les astres, la terre, les minéraux, les plantes, les animaux mêmes, ne sont point capables de science. Ils ne s'étudient pas eux-mêmes au point de vue scientifique; encore moins sont-ils capables de faire de l'homme un objet de science. Ils subissent la science, ils ne la font pas. Ils sont le terme passif auquel s'applique la science; ils ne sont point le sujet actif qui applique la science à ce terme. L'homme, au contraire, est sans doute aussi, comme les autres, un objet de science; son corps et même son esprit peuvent être étudiés en tant qu'objet; [124] mais il faut que ce soit l'esprit qui fasse cela. L'homme étudie l'homme; et lors même que l'on fait tous ses efforts dans la science nouvelle pour dégager l'étude de l'homme de toute subjectivité, pour en faire un objet pur, celui-là même qui fait ces efforts est encore un homme; et c'est l'esprit humain qui cherche à s'objectiver et à s'impersonnaliser. Enfin le philosophe même qui construit la série linéaire dont nous avons parlé, qui voit les phénomènes allant du simple au composé, et les phénomènes naître les uns des autres par une évolution graduelle, c'est encore un homme. C'est l'esprit humain lui-même qui se met en dehors de la série en la construisant, et qui se met par là même hors de pair. Et quand même on soutiendrait que la science elle-même est encore un phénomène qui naît de tous les phénomènes antérieurs, toujours est-il que ce phénomène se sait lui-même, qu'il se remarque lui-même, et qu'il remonte toute la série antérieure. À un moment donné de l'évolution, il y a un phénomène qui se retourne, pour ainsi dire, qui réfléchit tous les autres et qui se sait, se connaît, se contemple dans toutes ses opérations.

D'après ces considérations, nous croyons avec Ampère à la nécessité de séparer les sciences en deux groupes, auxquels nous donnerons comme lui le nom de sciences *cosmologiques*

et de sciences *noologiques*, ou mieux encore sciences de la nature et sciences de l'humanité. Passons aux subdivisions.

Pour les sciences de la nature, nous n'avons rien de mieux à faire que de suivre l'ordre d'Auguste Comte, ordre d'ailleurs tout à fait conforme à celui de la réalité.

Dans la nature, en effet, les êtres se divisent en deux classes: les inorganiques et les êtres vivants. De là deux grandes classes de sciences: physique et biologie.

La physique à son tour peut se diviser en deux parties: la physique abstraite ou idéale, qui étudie les conditions les plus générales de la matière; et la physique concrète, qui s'occupe de la matière elle-même telle qu'elle existe. La [125] première partie comprend les *mathématiques;* la seconde retiendra le nom de *physique*.

Les conditions les plus générales de la matière, celles qui sont les plus susceptibles de mesure, sont: le nombre, l'étendue et le mouvement. De là trois sciences mathématiques: 1° l'arithmétique; 2° la géométrie; 3° la mécanique. En outre, en dehors et au-dessus de ces trois sciences, relativement concrètes, il en est une plus abstraite: c'est l'arithmétique généralisée ou l'algèbre, dont le développement donne le calcul différentiel et intégral.

Passons à la physique. Celle-ci se divise en deux parties, comme le dit Auguste Comte: 1° la physique de l'univers ou physique céleste, autrement dit astronomie; 2° la physique du globe que nous habitons, ou physique terrestre; celle-ci se divise à son tour en deux sciences, suivant qu'elles considèrent les phénomènes qui ne modifient pas la constitution de la matière ou les phénomènes qui sont accompagnés de changement dans la composition des corps, en d'autres termes la physique proprement dite et la chimie.

Toutes ces sciences font partie de ce que Comte appelle les sciences abstraites ou fondamentales, celles qui étudient les lois générales des phénomènes et non les êtres ou objets particuliers pour lesquels ces lois se réalisent. Celles-ci sont les sciences concrètes. Il y a deux sciences concrètes se rattachant à la physique terrestre. Ce sont la géologie et la minéralogie.

Passons au second groupe de sciences cosmologiques, à savoir les sciences qui concernent la vie. Ici, comme tout à l'heure, on peut distinguer avec Comte les sciences abstraites elles sciences concrètes. Les premières recherchent les lois de la vie en général; les secondes étudient les êtres vivants.

La science de la vie en général est la *biologie.* On peut la diviser, comme le fait Auguste Comte, en trois grandes sciences: la *biotomie,* la *biotaxie* et la *bionomie*. La biotomie répond à ce que l'on appelle anatomie. C'est la science de la structure matérielle des êtres vivants. Le mot est mal fait, parce [126] qu'en réalité ce n'est pas la vie qu'on divise (biotomie); ce sont les organes de la vie.

La biotaxie est la science des classifications. Les êtres vivants forment une multitude, immense et indéfinie. Si l'on n'établit pas quelque ordre dans cette multitude, la science est impossible. Ici, à la vérité, on entre déjà dans le domaine des êtres vivants considérés d'une manière concrète; mais ce sont encore des conditions générales, des lois selon lesquelles les êtres vivants peuvent être classés. Le principe, par exemple, sur lequel reposent aujourd'hui les classifications dites naturelles, le principe de la subordination des caractères, est bien une véritable loi; de plus, la théorie des classifications, par laquelle on débute toujours, soit dans l'étude de la botanique, soit dans celle de la zoologie, est une œuvre assez compliquée pour être séparée de ces deux sciences et considérée à part comme une science distincte: c'est là ce qu'Auguste Comte appelle la biotaxie.

La troisième science, ou bionomie, correspond à ce que l'on appelle la physiologie, et surtout à la physiologie dite générale, qui étudie les lois générales de la vie, considérées en dehors de la structure et de la forme propre à telle ou telle classe d'êtres. Elle comprend aussi la physiologie dite comparée, dans laquelle, partant de la physiologie humaine, on montre les dégradations successives des fonctions en descendant jusqu'aux êtres les plus infimes; ou bien, partant de ces formes inférieures, on remonte de proche en proche jusqu'à la physiologie humaine; et enfin, la physiologie humaine proprement dite, qui, étant la science de l'être organisé le plus. parfait, sert de base ou de type à toute physiologie.

A ces diverses sciences abstraites viennent s'ajouter comme connexes deux sciences concrètes: la botanique et la zoologie.

Passons aux sciences de l'humanité. Nous avons séparé ces sciences des premières par la raison qu'elles reposent toutes sur un fait nouveau et fondamental, irréductible aux faits physiques, à savoir le fait de conscience. À la vérité, ce fait paraît exister chez les animaux aussi bien que chez [127] l'homme; mais ce n'est que par la conscience de l'homme que l'on peut pénétrer dans la conscience de l'animal.

Par là l'homme se distingue de la nature extérieure. Mais ce n'est pas à dire que l'homme ne puisse s'étudier lui-même qu'à titre d'être conscient. Le fait de conscience est la base de son existence, mais il est lié à d'autres manifestations externes qui peuvent être étudiées indépendamment du fait de conscience.

Ces manifestations extérieures sont au nombre de trois:

1° Le changement dans le temps et dans l'espace;

2° La parole;

3° La société.

De là trois ordres de sciences entre lesquelles se partage la science de l'humanité.

1° L'homme change. Sans doute l'animal change aussi; la vie d'un individu du règne animal n'est pas absolument semblable à celle d'un autre individu. Mais ces changements sont tellement peu de chose et ont si peu d'importance qu'ils se perdent dans l'uniformité générale, et qu'une génération dans son ensemble est entièrement semblable à une autre génération. Au contraire, dans l'espèce humaine, les différences individuelles sont considérables; multipliée et accumulées, elles établissent entre une génération et une autre des différences bien plus considérables encore. De la multiplicité des intérêts, des désirs et du besoin combiné avec les différences de caractère et les différences de situation, naissent de nombreuses différences dans les actions; et lorsque ces actions prennent une grande importance, on les appelle des événements; ces événements en suscitent d'autres qui leur succèdent dans un certain ordre, et qui ont une grande influence sur le bonheur ou le malheur des hommes. Enfin,

parmi les hommes il en est qui s'élèvent au-dessus des autres par leurs mérites, leurs vertus ou même leurs crimes et qui ont plus que d'autres de l'influence sur la marche des événements: ce sont les héros, les hommes célèbres à quelque titre que ce soit. Dans ce changement [128] perpétuel, il y a cependant certaines uniformités: certaines causes produisent en général certains effets. Déterminer ces conditions générales et uniformes dans la variété inférieure des individualités et des actions humaines, tel est le rôle des sciences appelées *historiques*. L'histoire, voilà donc une première science se rattachant aux sciences de l'humanité.

2° L'homme parle. Sans doute tous les animaux ont un langage; mais l'homme seul a le langage articulé, la parole. Seul il emploie sciemment des sons distincts et déterminés à l'expression de ses sentiments et de ses pensées. Or, les sentiments et les idées étant en nombre indéterminé, il doit y avoir un nombre correspondant de combinaisons vocales; maintenant, ces combinaisons variant suivant les temps et les lieux, chaque groupe de combinaisons constitue ce que l'on appelle une langue. L'étude de ces langues donne naissance à un nouvel ordre de sciences que l'on appelle sciences *philologiques*. C'est que les changements opérés dans la formation de ces combinaisons vocales sont soumis à des lois. Il y a donc lieu à rechercher les lois de la formation du langage comme celles de la formation des êtres organisés. Rapprocher les langues les unes des autres, former des familles et des groupes, montrer l'identité sous la différence, c'est l'objet de la philologie comparée.

3° Un troisième ordre de faits particuliers à l'espèce humaine, ou qui du moins s'y est développé d'une manière exceptionnelle, c'est le fait de la société. L'homme vit en société; sans doute ce n'est pas là un fait exclusivement propre à l'homme. Les animaux aussi vivent en société. Ils ont d'abord cette première société que l'on appelle la famille, puis cette société plus générale qui groupe un certain nombre d'individus de la même espèce dans un but commun et sous une sorte de gouvernement commun; mais, sans examiner les analogies et les différences des sociétés animales et des sociétés humaines, il suffit de faire remarquer que les premières sont restées à un

état tout rudimentaire, tandis que chez l'homme le fait social a pris des développements considérables. [129] On pourra, si l'on veut, traiter de la sociologie animale, comme le germe de la société humaine; mais ce sera toujours dans l'homme qu'il faudra étudier le fait de la société. Nous avons déjà fait remarquer que le fait de conscience lui-même prend son origine, selon toute apparence, dans l'animal, et que par là la zoologie entre déjà pour une part dans les sciences que l'on peut appeler sciences morales ou noologiques; il n'en coûte pas davantage d'admettre que, par le fait de la société, les animaux entrent aussi pour une part minime dans les sciences sociales: ce sont là les pénétrations réciproques des sciences les unes dans les autres. C'est ainsi que la physique pénètre dans l'astronomie, l'astronomie dans la géologie. Quoi qu'il en soit de cette parenthèse, il reste qu'il y a tout un groupe de sciences parmi les sciences de l'humanité qui ont pour objet l'étude de la société; par exemple, la science du gouvernement ou politique; la science du droit ou jurisprudence; la science de la richesse ou économie politique.

En distinguant les sciences de la nature et les sciences de l'humanité, nous n'avons pas voulu dire que ces deux ordres de sciences n'ont point de rapport entre elles. L'histoire, par exemple, tient à la géographie, qui tient à la géologie et à l'astronomie; plus particulièrement, la psychologie ou science de l'homme intellectuel et moral tient à la physiologie ou science de l'homme physique. Mais, pour unir avec fruit, il faut distinguer avec précision.

LEÇON VIII

OBJET DE LA PHILOSOPHIE : 1° LA SCIENCE DES FAITS DE CONSCIENCE, LA PSYCHOLOGIE.

Messieurs,

Vous vous rappelez pourquoi nous avons cru devoir essayer de faire une classification des sciences. C'était dans l'espoir que, dans cette énumération, nous rencontrerions la philosophie, et que nous n'aurions qu'à en constater l'existence au même titre que celle des autres sciences. C'est ce qui nous est arrivé. La méthode que nous avons employée est celle-ci:

Passer en revue tous les objets de la connaissance, et énumérer toutes les sciences qui correspondent à ces différents objets. Puis, s'il reste quelque objet qui n'ait pas été observé et occupé par quelque science, considérer cet objet comme un *bonum vacans* qui a le droit de devenir l'objet d'une science nouvelle ou tout au moins d'une étude, si l'on chicane sur le mot science. Reste à savoir si cette étude coïncide avec ce qu'on appelle en général *philosophie,* et si les objets en question correspondent à l'objet ou aux objets que l'on attribue généralement à la philosophie: or c'est ce qui a lieu en effet.

Après avoir énuméré tous les objets connaissables dans le monde physique, et avoir fait ainsi la part des mathématiques, de la physique, de la chimie et des sciences biologiques, nous avons rencontré l'espèce humaine; nous l'avons considérée d'abord par le dehors, et à trois points de vue: l° comme changeant dans l'espace et dans le temps; 2° comme vivant en société; 3° comme possédant le langage articulé. De là [131] trois groupes de sciences,[11] que nous rangeons d'ordinaire sous le titre de sciences morales.

11. Sciences historiques, sciences sociales, sciences philologiques.

Voici toutes les sciences qui ont autorité et qui sont considérées par tout le monde comme des sciences. En avons-nous oublié une seule? Je ne le pense pas; toutes celles que nous pourrions avoir omises rentreraient dans celles que nous avons mentionnées.

Maintenant, ne reste-t-il plus rien? Si vraiment; nous l'avons vu, il reste un fait distinct et nouveau, celui-là même qui nous a servi à distinguer deux classes de sciences, celles de la nature et celles de l'humanité, à savoir le fait de la connaissance de soi-même. Ce fait est-il un fait? Qui pourrait le nier? Est-il important? Même réponse. Est-il spécial, c'est-à-dire aussi distinct des autres, que ceux-ci le sont entre eux? S'il en est ainsi, pourquoi ne serait-il pas l'objet d'une science? Il y a donc un nouvel ordre d'études, à savoir la science psychologique.

Dira-t-on que cette science en suppose d'autres? Mais c'est le propre de toutes les sciences. En principe, il n'y a qu'une seule science, comme il n'y a qu'un seul univers. C'est la nécessité de la division du travail qui a amené la division des sciences. Elles ont toutes rapport les unes aux autres: ce qui ne les empêche pas d'être des sciences distinctes et indépendantes. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la psychologie? Au fond, la philologie repose bien plus encore et d'une manière bien plus étroite sur un fait physiologique. Dira-t-on que la philologie fasse partie de la physiologie? Sans doute, si l'on admet en principe que l'homme n'est qu'un corps organisé, c'est-à-dire si on résout d'avance et a priori la question même posée par la philosophie; alors tout ce qui touche l'homme relève de la physiologie; mais même dans ce cas il y aurait encore une histoire, une sociologie et une philologie. Eh bien! pourquoi en serait-il autrement de la psychologie? Le fait, c'est que j'ai conscience de penser, et [132] qu'en même temps je n'ai aucune conscience des conditions organiques de ma pensée. Je n'ai pas conscience de mon cerveau; je ne sais pas même que j'ai un cerveau. Il y a là une analyse faite par la nature des choses, et cette analyse autorise l'étude distincte et provisoirement séparée de la science psychologique et de la science physiologique. La

question des rapports reste ouverte; elle ne doit pas être résolue prématurément, car l'analyse doit précéder la synthèse.

Tout ce que nous concluons se résout à ceci: il y a au moins un objet nouveau non encore approprié par aucune autre science: c'est le fait de conscience. Ce fait, avec tout ce qu'il contient, a droit à une science spéciale. Cette science est la *psychologie*.

C'est ici le cas de nous demander[12] ce qu'il est advenu aujourd'hui de la célèbre définition donnée par Jouffroy dans sa préface de Dugald Stewart en 1826: «La psychologie est la science des faits de conscience.» Y a-t-il encore aujourd'hui une science de l'observation intérieure, une science de l'homme qui se regarde penser, comme ferait quelqu'un qui se mettrait à la fenêtre pour se voir passer dans la rue? Ou nous nous trompons fort, ou nous croyons pouvoir affirmer que cette définition de Jouffroy, malgré toutes les plaisanteries et toutes les objections auxquelles elle a été en butte, malgré les psychologies diverses qui se sont présentées pour prendre la place de la psychologie défunte, que cette définition, dis-je, malgré tout cela, est demeurée triomphante, inébranlable et inébranlée. Il n'est pas, je crois, aujourd'hui, un philosophe, ni même un physiologiste éclairé et compétent qui nie l'existence d'une science des faits de conscience, d'une psychologie subjective, fondée sur l'observation interne, les autres psychologies que l'on a découvertes depuis (expérimentale, comparée, physiologique, morbide, etc.), n'étant que [133] des extensions, des vérifications, des contre-épreuves de la première, mais reposant sur elle et ne pouvant exister sans elle. C'est ici l'exemple d'une vérité solide en philosophie, survivant à toutes les controverses, comme les vérités scientifiques; et c'est par là même une vérité scientifique.

Il est nécessaire de rappeler tout d'abord quelques notions élémentaires qui se trouvent en tête de tous les traités de philosophie, et sans lesquelles la discussion suivante manquerait de base. On appelle *faits de conscience* les faits qui

---

12. Cette défense de la psychologie, avec détermination précise de son objet, appartient a un autre cours que celui des leçons précédentes. Il nous a semblé qu'elle était ici à sa place, et qu'elle complétait utilement ce que nous avons dit plus haut sur ce même sujet.

nous sont attestés par la conscience, c'est-à-dire par le sentiment intérieur qui accompagne ces faits à mesure qu'ils se produisent. *Ainsi, je sens, j'ai des sensations; et je sais que je sens et que j'ai telles sensations. Je pense et je sais que je pense et que j'ai telles ou telles pensées; je veux et je sais que je veux, et que j'ai telles ou telles volitions; nous ne pouvons sentir, penser et vouloir sans le savoir, sans en être intérieurement avertis,* et, pour rappeler un adage scolastique: *non sentimus nisi sentiamus nos sentire; non intelligimus nisi intelligamus nos intelligere*. Non seulement ces faits nous sont connus intérieurement à mesure qu'ils se produisent, mais encore ils ne sont connus que par nous, nul autre œil que le nôtre ne pénètre dans notre intérieur; nul autre homme ne sent notre sensation, ne pense notre pensée; notre âme n'a pas de fenêtre pour le regard des autres hommes. Ce sentiment intérieur qui accompagne ces faits internes s'appelle *conscience* ou *sens intime;* l'être dans lequel se passent ces faits s'appelle le *moi* ou le *sujet;* de là l'expression de *subjectif,* appliquée aux faits de conscience, terme qui s'oppose à celui d'*objectif,* par lequel on désigne tout ce qui se rapporte à l'*objet,* ou au *non-moi,* c'est-à-dire à tout ce qui se passe en dehors du moi.

On remarquera, et c'est là un point essentiel, que la définition de Jouffroy, si précise et si limitée qu'elle paraisse, n'exclut cependant aucune des formes extensives que pourra prendre ultérieurement la psychologie, si le besoin s'en faisait sentir. [134] Par exemple, quoique la psychologie soit essentiellement la science des faits de conscience, elle n'en est pas moins autorisée cependant à étudier en même temps des phénomènes d'un autre ordre, que l'on appelle aujourd'hui phénomènes inconscients, si ces phénomènes viennent à se rencontrer dans le cours de notre étude: d'abord, c'est une question de savoir si les phénomènes dits inconscients ne sont pas tout simplement des faits de moindre conscience; en second lieu, on sait que, suivant la doctrine d'Aristote, c'est la même science qui s'occupe des contraires: ainsi, la morale est à la fois la science du bien et du mal; la logique, la science du vrai et du faux; la métaphysique, la science de l'être et du non-être. La psychologie, par analogie, pourra être à la fois la

science du conscient et de l'inconscient. Il faut d'ailleurs ajouter que la psychologie ne peut pas être la science de l'inconscient en général, mais de l'inconscient en tant qu'il est vraiment en rapport avec le conscient, intercalé dans la série du conscient, servant à expliquer le conscient; autrement, si l'on négligeait cette restriction, la psychologie embrasserait tous les phénomènes de l'univers. Ce n'est donc qu'en tant qu'ils peuvent devenir faits de conscience proprement dits que les phénomènes inconscients entrent dans la psychologie. Pour rappeler un exemple devenu classique, le philosophe écossais Hamilton, traitant de ce sujet, nous dit: «Il me vient à l'esprit un cas, dont j'ai été récemment frappé. Je pensais à la montagne du Ben-Lomond, et cette pensée fut immédiatement suivie de la pensée du système d'éducation prussienne; il n'y avait pas moyen de concevoir une connexion entre ces deux idées en elles-mêmes. Cependant un peu de réflexion m'expliqua l'anomalie. La dernière fois que j'avais fait l'ascension du Ben-Lomond, j'avais rencontré à son sommet un Allemand; et bien que je n'eusse pas conscience des termes intermédiaires entre Ben-Lomond et les écoles de Prusse, ces termes étaient indubitablement: Allemand, — Allemagne, — Prusse; et je n'eus qu'à les rétablir pour rendre évidente la conscience des [135] extrêmes.» Dans ce cas, on voit clairement que l'inconscience est ce qui n'est pas actuellement dans la conscience, mais ce qui y a été, ce qui en a disparu, ou ce qui peut y rentrer: c'est l'analogue du conscient, l'intermédiaire entre les faits conscients.

La définition de Jouffroy n'exclut pas davantage d'autres faits qui ne sont pas des faits de conscience, qui même sont des faits objectifs, des faits externes proprement dits, mais qui pourraient être nécessaires pour la description exacte des faits internes, par exemple certaines données physiologiques qui accompagnent toujours suivant les uns, fréquemment suivant les autres, les phénomènes de conscience. En tant que ces conditions peuvent être indispensables pour l'analyse et la description même des faits mentaux, la science des faits de conscience est implicitement autorisée à les utiliser; et, pour employer un exemple très simple, aucun psychologue, même de l'école de Jouffroy, ne se fera scrupule de distinguer la

vision de l'audition, en signalant les organes différents auxquels ces deux fonctions sont associées; et lorsqu'on distingue les sens et les organes des sens, on ne peut s'empêcher de signaler précisément l'existence de ces organes. Par la même raison, aucun psychologue ne se privera d'étudier les faits de l'habitude ou de l'instinct, quoique ces faits se passent en grande partie dans le domaine organique, dans l'ordre des mouvements; mais les mouvements ne sont point étudiés, dans ce cas-là, à titre de mouvements et comme phénomènes mécaniques du corps humain; ils ne le sont qu'en tant qu'ils sont liés à des phénomènes de conscience. Il en est ici de la psychologie comme de l'histoire, laquelle, par exemple, tout en se rapportant essentiellement à la catégorie du temps, ne laisse pas d'avoir égard aussi à l'étude des lieux, c'est-à-dire à la géographie; et cependant on ne définira pas l'histoire par la géographie; et l'on continuera de dire que l'histoire est la science des événements passés, quoiqu'il soit évidemment sous-entendu que ces événements se sont passés dans certains lieux.

[136] Non seulement la définition de Jouffroy n'exclut aucun des progrès possibles de la psychologie dans l'ordre des faits, elle n'exclut pas davantage l'extension possible de la psychologie du côté de la métaphysique; par exemple, elle n'exclut pas la doctrine de ceux qui prétendent, et nous sommes de ceux-là, que la conscience n'atteint pas seulement des phénomènes, mais qu'elle pénètre jusqu'à la cause et à la substance, c'est-à-dire jusqu'à l'âme. Je dis que la définition de Jouffroy n'exclut pas ce point de vue, qu'il a du reste lui-même adopté plus tard; car il est possible que l'analyse des faits de conscience nous conduise jusque-là; mais, pour éviter toute idée préconçue, nous devons écarter toute doctrine dans la définition de la science, afin de ne parler que de ce qui est universellement accordé. C'est pour cela, par exemple, que nous ne dirons point que la psychologie est la science de l'âme; car, sans croire, comme le disait Jouffroy dans cette même préface, que le problème de l'âme est un problème prématuré, nous pensons que ce serait une solution prématurée que de l'introduire dans la définition même de la science. Même le mot de faculté, comme le mot âme, engage des

questions métaphysiques qu'il faut ajourner sans les exclure. Quant aux limites qui séparent la psychologie de la métaphysique, il n'est pas plus facile de les fixer a priori que de fixer les limites de la psychologie et de la physiologie, du conscient et de l'inconscient; mais il en est de même des limites de toutes les sciences. L'important pour chacune d'elles est de fixer le point essentiel et caractéristique qui est l'objet de la science: or cet objet, c'est ici le fait de conscience.

L'adversaire le plus intraitable, le plus intransigeant de la psychologie subjective, de la psychologie à la Jouffroy, a été Auguste Comte: «Les métaphysiciens, dit-il, ont imaginé dans ces derniers temps de distinguer, par une subtilité fort singulière, deux sortes d'observation d'égale importance, l'une extérieure, l'autre intérieure, et dont la dernière est uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels.

[137] Quant à observer les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait tandis que l'autre se regarderait raisonner.» Telle était la première objection d'Auguste Comte. Il en ajoutait deux autres, de non moindre importance: «Une telle méthode, disait-il, en la supposant possible, devait tendre à rétrécir extrêmement le champ de l'intelligence en la limitant, de toute nécessité, au seul cas de l'homme adulte et sain, sans aucun espoir d'éclairer jamais une doctrine aussi difficile par la comparaison des différents âges, ni par la considération des divers états pathologiques.» Enfin il imputait à cette méthode ce qu'il appelait «l'interdiction absolue jetée sur toute étude intellectuelle ou morale, relative aux animaux, de la part desquels les psychologues n'attendent sans doute aucune observation intérieure».

Ainsi: 1° impossibilité de s'observer soi-même; 2° la psychologie réduite à l'étude de l'homme adulte et de l'homme sain; 3°. exclusion de l'étude psychologique des animaux, tels sont les trois points qu'Auguste Comte dénonce comme les vices essentiels de la méthode psychologique subjective. Ces objections sont importantes, surtout les deux dernières, parce qu'elles ont ouvert la voie à de nouvelles recherches psychologiques. Mais si elles font pressentir et ont plus ou

moins amené des accroissements notables en psychologie, elles ne portent pas, on réalité, sur l'essentiel de la thèse de Jouffroy; elles ne la renversent pas; elles ouvrent la voie, et cette voie est légitime, à une psychologie objective faite par le dehors; mais elles ne détruisent pas la nécessité d'une psychologie faite par le dedans, et qui est la psychologie proprement dite.

Posons d'abord quelques principes qui sont accordés par tout le monde et par tous les savants, quand il s'agit des autres sciences, et que l'on oublie aussitôt qu'il est question de psychologie. Toute méthode scientifique est une méthode d'abstraction. Elle consiste toujours à démêler un fait [138] simple dans la série des faits complexes au milieu desquels il se trouve en réalité engagé. Le point de départ nécessaire d'une science est de démêler l'ordre de faits spécifiques et caractéristiques qui constituent cette science. Nul doute que, dans la réalité, les faits physiques proprement dits ne soient profondément intercalés et entremêlés avec les faits chimiques; on les distingue cependant les uns des autres; il y a des chimistes et des physiciens, des chaires de chimie où il n'est pas question de physique et des chaires de physique où il n'est point question de chimie; ou du moins, dans chacune de ces sciences, les faits de l'ordre voisin n'interviennent qu'en sous-ordre et sont subordonnés au fait principal. Qu'a donc fait Théodore Jouffroy? Il a mis en relief et en pleine lumière l'ordre de faits caractéristiques dont s'occupe la psychologie. Ces faits, ce sont les faits subjectifs, avec le sentiment intérieur qui les accompagne: or c'est bien là un ordre de faits *sui generis* et irréductibles, et il était de toute nécessité de les dégager de ce qui n'était pas eux; c'est cela même qui est l'objet propre, original, de la psychologie: c'est de là qu'elle doit partir, si elle veut être une science, et non un amas confus de plusieurs sciences. Une fois l'existence de ces faits subjectifs établie et reconnue, on pourra discuter sur la manière de les étudier ou sur les recherches ultérieures auxquelles ils peuvent donner lieu; on verra alors que les trois objections précédentes portent sur la forme et les applications, mais non sur l'essence de la méthode psychologique.

Il est en effet évident, pour ce qui concerne le premier point, que, dans la méthode de Jouffroy, le principe laisse ouverte la question de savoir si c'est au moment même où les faits ont lieu, ou plus tard et après coup, que l'observation est possible. Jouffroy n'a pas traité cette question. Il n'a pas cru nécessaire d'entrer dans le détail du mode d'observation dont il s'agit. Il est certain que si un homme observe en lui-même la passion non au moment où elle a lieu, mais plus tard par le souvenir, et en se rappelant les différents moments [139] de cette passion, il est évident, dis-je, que c'est bien là de l'observation intérieure, telle que l'entendait Jouffroy: et l'omission d'une telle distinction n'a rien qui compromette la doctrine fondamentale de l'existence des faits subjectifs et de la possibilité de les connaître par l'observation interne.

Cette réponse a été faite à Auguste Comte par un philosophe non suspect, lié d'amitié avec lui, et qui passe pour être plus ou moins de son école, M. John Stuart Mill. Il lui répond même sur ce point d'une manière assez dure: «Il n'est pas bien nécessaire, dit-il, de faire une réfutation en règle d'un sophisme dans lequel la seule chose surprenante serait qu'il imposât à quelqu'un. Premièrement, on pourrait renvoyer M. Comte à l'expérience et aux écrits de MM. Cardaillac et Hamilton, pour prouver que l'esprit peut avoir conscience de plusieurs choses à la fois, et même le pouvoir d'y faire attention. En second lieu, il aurait pu venir à l'esprit de M. Comte qu'il est possible d'étudier un fait par l'intermédiaire de la mémoire, sinon dans le moment où nous le pensons, du moins un moment après, etc. est le mode d'après lequel s'acquiert le meilleur de notre science sur les actes intellectuels.»

Cette même pensée, à savoir que la psychologie se fait non par la conscience immédiate, mais par la mémoire, était venue à l'esprit, avant M. Stuart Mill, d'un philosophe contemporain de Jouffroy, l'auteur célèbre de la *Réfutation de l'éclectisme*, Pierre Leroux; mais il en avait tiré une objection contre Jouffroy: «Il ne s'agit pas, disait-il, d'une observation directe de l'âme par elle-même, mais sur les opérations de l'âme, ce qui est bien différent.» Mais je ne sais si c'est là véritablement une objection contre Jouffroy. On peut faire

remarquer avec justesse que celui-ci ne s'est pas exprimé avec assez de précision, qu'il n'a pas prévu l'objection qui lui serait faite sur la difficulté pour l'âme de s'observer au moment même, et il aurait dû dire qu'il s'agit plutôt d'une observation «indirecte et à distance,» comme s'exprimait Pierre Leroux; mais il n'y a rien dans les principes posés par Jouffroy qui s'oppose à cette manière d'entendre les choses: c'était [140] une précision de plus apportée à son analyse, mais non une réfutation. Quant à la distinction invoquée par Pierre Leroux entre l'âme elle-même et ses opérations, elle ne pouvait porter en aucune façon contre la doctrine de Jouffroy; car c'est lui précisément qui, dans cette même préface, avait le plus nettement et le plus hardiment distingué l'âme de ses phénomènes ou opérations, au point d'avoir écrit cette proposition qui lui a été plus tard si violemment reprochée: «Le problème de l'âme est un problème prématuré.»

Au reste, tout en laissant la plus large part, avec Pierre Leroux et Stuart Mill, à l'observation indirecte en psychologie par l'intermédiaire de la mémoire, nous sommes loin, quant à nous, d'accorder qu'il ne puisse pas y avoir d'observation directe de l'âme par elle-même. C'est sans doute un fait étrange et inexplicable que celui de la réflexion; mais il ne l'est pas plus que celui de la conscience, et celui-ci ne peut pas être nié. Kant a parfaitement fait ressortir ce qu'il appelle «le paradoxe de la conscience», à savoir le fait d'un être se connaissant lui-même, et, comme il s'exprime, «affecté par lui-même»: car il y a toujours là quelque chose de double, à quelque degré qu'on suppose la conscience; par exemple, je souffre, et en même temps je sais que je souffre: il y a deux faits en un seul: c'est donc un redoublement; mais c'est ce redoublement même qui fait l'originalité irréductible de ce fait. Or la réflexion ne fait autre chose que grossir le fait et mettre en relief ce qui est obscur, et nous rendre attentifs à nous-mêmes. Nous pouvons donc à la fois penser, et penser que nous pensons. Par exemple, je veux savoir si l'idée de couleur est inséparable de l'idée d'étendue: j'évoque dans mon esprit un point lumineux dans le ciel, ou un point blanc sur un tableau noir, et je vois toujours cette couleur étendue. L'observation est donc ici contemporaine du fait lui-même; et la distinction de la

conscience et de la mémoire est insignifiante, car c'est le même fait de part et d'autre. On remarquera enfin que l'objection elle-même suppose l'analyse intérieure qu'elle déclare impossible, car [141] on ne saurait jamais parle dehors, par exemple en observant un cerveau, si le raisonnement ou la réflexion sur le raisonnement sont deux opérations successives ou simultanées. L'objection elle-même suppose donc l'emploi de la méthode psychologique.

La seconde objection d'Auguste Comte est que la psychologie se borne à l'étude de l'homme adulte et sain, au lieu de l'étudier à travers les différents âges ou dans les altérations de ses facultés mentales. C'est donc une science qui se place en dehors des conditions de la réalité.

On est surpris qu'Auguste Comte, en empruntant cette objection à Broussais, ait été assez aveuglé par le parti pris et par la prévention, pour ne pas voir que cette objection portait tout aussi bien sur la physiologie que sur la psychologie, et qu'il avait lui-même d'avance réfuté cette objection en distinguant la physiologie ou biologie de l'histoire naturelle et de la pathologie.

En effet, n'est-il pas évident que la physiologie, tout comme la psychologie, ne s'occupe que de l'homme adulte et ne traite que secondairement des différents âges? Par exemple, elle étudie à fond les fonctions génératrices; or ces fonctions n'ont pas lieu dans l'enfance, et elles n'ont plus lieu dans la vieillesse. De même, la physiologie n'étudie que l'homme sain, et cela est nécessaire: car comment comprendre la pathologie ou la science de l'état anormal, sans comparaison avec l'état normal? Et saurait-on ce que c'est que la maladie, si on ne connaissait pas la santé? Enfin, comment la thérapeutique serait-elle possible, c'est-à-dire comment pourrait-on ramener l'homme de l'état pathologique à l'état normal, si on ne connaissait pas ce dernier état?

On ne voit donc pas pourquoi on n'appliquerait pas à la psychologie ce que l'on accorde pour la psychologie. Ce qu'il y a de surprenant, c'est que c'est Auguste Comte lui-même qui a posé sur ce point les vrais principes. «Sans doute, dit-il, il était non seulement inévitable, mais encore rigoureusement indispensable que la biologie commençât par un tel [142] point

de départ (la considération de l'homme), afin de se constituer une unité fondamentale qui pût servir ensuite à la coordination systématique de la série entière des cas biologiques. Un tel type ne pouvait en effet, sous peine de nullité radicale, être arbitrairement choisi; et ce n'est point uniquement, ni même principalement comme le mieux connu et le plus intéressant, que le type humain a dû être nécessairement préféré; c'est surtout par la raison profonde qu'il offre en lui-même le résumé le plus complet de l'ensemble de tous les autres cas. Ainsi, une première analyse de l'homme envisagé à l'*état adulte et au degré normal* sert à former la grande unité scientifique suivant laquelle s'ordonnent les termes successifs de la série biologique.» Ainsi, l'objet de la physiologie, c'est bien, suivant Comte, l'homme adulte et normal, précisément le même qu'il reproche aux psychologues d'avoir étudié intellectuellement. C'est là, dit-il, l'unité fondamentale dont on étudiera plus tard les variations et les dégradations. Mais en psychologie aussi n'a-t-on pas besoin d'un type et d'une unité fondamentale? L'homme adulte, c'est l'homme complet, l'homme arrivé au plein développement de sa nature. Sans doute la physiologie exige l'étude des différents âges et même doit remonter plus haut, jusqu'à l'embryon: mais doit-on confondre la physiologie avec l'embryologie? Sans doute encore l'idée de développement et d'évolution a dû s'introduire dans la science, et la méthode comparative, comme l'a remarqué Auguste Comte, a renouvelé toute l'histoire naturelle, et il en sera de même en psychologie. Mais la physiologie ne cessera jamais d'exister comme science distincte, prenant pour base le type le plus complet de l'être vivant. De même, en psychologie, l'idée de mouvement, de variation, d'évolution, s'introduira de plus en plus, soit au point de vue de l'histoire des sociétés, soit au point de vue des altérations morbides; mais ces études comparatives n'excluent pas et même exigent une unité, un terme de comparaison, qui est là aussi l'homme adulte et l'homme normal.

[143] Auguste Comte a posé lui-même avec beaucoup de précision la différence qui sépare le domaine de la biologie du domaine des autres sciences qui lui servent de compléments, de confirmations ou de rectifications. Les mêmes principes

s'appliquent rigoureusement à la psychologie et à ses annexes. Il distingue deux ordres de sciences, les sciences abstraites et les sciences concrètes. La science abstraite est celle qui étudie les lois générales et fondamentales. La science concrète étudie ces mêmes lois modifiées par les circonstances diverses de la réalité. La science abstraite de la vie, c'est la biologie ou physiologie proprement dite; les sciences concrètes sont: 1° l'histoire naturelle; 2° la pathologie. «Ces deux ordres de considération, dit Auguste Comte, sont également étrangers par leur nature au vrai domaine philosophique de la biologie. En effet, celle-ci doit toujours se borner à l'*étude essentielle de l'état normal,* en conservant l'analyse pathologique comme un simple moyen d'exploration. De même, quoique des observations d'histoire naturelle puissent fournir à l'anatomie et à la physiologie de précieuses indications, la vraie biologie n'en doit pas moins, tout en se servant d'un tel moyen, décomposer toujours l'étude de chaque organisme dans celle de ses parties constituantes, tandis qu'une telle décomposition est directement opposée au véritable esprit de l'histoire naturelle.»

Ces principes, très solides en eux-mêmes, peuvent s'appliquer, sans presque y rien changer, à la science psychologique. Sans doute il y a une histoire naturelle de l'âme, à savoir l'histoire de ses différents états aux différents âges, aux différents siècles, suivant les sexes, les tempéraments, etc. Ce sont des sciences concrètes. La psychologie proprement dite est une science abstraite, comme la physiologie. C'est elle qui fonde les sciences concrètes, qui sans elle seraient impossibles. Réciproquement, la psychologie puise des données précieuses dans l'une ou l'autre de ces deux sciences; mais elle s'en distingue. Si la psychologie n'existe pas d'abord pour elle-même, elle n'existera pas du tout, et les autres [144] sciences qui se rattachent à elle cesseront d'avoir la moindre clarté.

Auguste Comte, poursuivant les conséquences qui dérivent, selon lui, de la méthode psychologique d'observation intérieure, affirme qu'une telle méthode exclut absolument toute étude des facultés mentales des animaux.

Où voit-on que Jouffroy ait jeté une telle interdiction sur la psychologie animale? Il y a là une méprise sur le sens essentiel de la théorie de Jouffroy. Ce que celui-ci a voulu établir et ce qu'il a établi magistralement, c'est qu'il y a des faits subjectifs, et que ces faits sont essentiellement distincts des faits objectifs ou physiologiques auxquels ils sont nécessairement unis: la psychologie a donc un objet propre qui la sépare de la physiologie. Maintenant, que ces faits subjectifs se passent chez les autres hommes, au lieu de se passer en nous, chez les animaux au lieu de se passer chez les hommes, ce n'en sont pas moins des faits subjectifs qui relèvent de la psychologie et non de la physiologie. Mais, dit-on, les animaux ne peuvent pas s'observer eux-mêmes. Il n'y aura donc point de psychologie animale, si la méthode d'observation intérieure est la seule méthode psychologique. Mais Jouffroy, en signalant la méthode d'observation intérieure comme la principale, n'a nullement exclu la méthode d'observation indirecte, à savoir celle qui s'exerce sur les autres, et qui par induction conclut des signes ou des actes extérieurs aux faits mentaux qu'ils expriment. L'une de ces méthodes n'exclut pas l'autre. De ce que je m'étudie moi-même, s'ensuit-il que je ne puisse pas chercher à deviner ce qui se passe dans la pensée d'autrui? Cela n'est pas plus interdit au philosophe qu'aux autres hommes, et cette double étude a lieu tous les jours chez les hommes. Si donc Jouffroy a parlé surtout de l'observation intérieure et subjective, c'est qu'il avait à déterminer le caractère essentiel et propre de la psychologie, à savoir le caractère subjectif; de même que Claude Bernard, lorsqu'il a essayé de déterminer le caractère expérimental de la physiologie, n'a parlé que de [145] l'expérimentation; mais il n'a pas exclu par là ni la méthode comparative ni la méthode d'anatomie pathologique. De même Jouffroy a mis en relief le rôle de l'observation intérieure, parce que c'était le point essentiel à établir; mais il n'a rien nié; et si on lui eût parlé de cette méthode objective indirecte, il eût répondu infailliblement qu'elle était un corollaire et une contre-épreuve de l'observation intérieure. En fait, les psychologues n'ont jamais ignoré cette méthode d'observation par le dehors. Les Écossais, les maîtres de Jouffroy, s'en sont

beaucoup servis. Dans la *Philosophie de l'esprit humain*, de D. Stewart, le troisième volume est consacré à la psychologie des animaux, à celle des âges, des sexes et des professions. Tout ce que l'on peut dire, c'est que depuis Jouffroy, et peut-être sous l'impulsion même des objections exagérées d'Auguste Comte, la psychologie objective a fait beaucoup de progrès: mais c'est le propre de toutes les sciences.

Pour en revenir à ce qui concerne les facultés animales, on peut dire que ce sont encore les psychologues ou philosophes qui, avant ces derniers temps, avaient le plus travaillé sur ce sujet. Ainsi, sans parler de Bossuet, qui a écrit un chapitre substantiel sur la question dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, nous venons de nommer Dugald Stewart, qui a laissé des pages très fines sur les facultés des animaux comparées à celles de l'homme. Avant lui, Condillac écrivait son *Traité des animaux*. En Allemagne, Reimarus, disciple de Leibniz et maître de Kant, publiait un des ouvrages les plus riches en observations de ce genre, intitulé: *Considérations sur l'instinct des animaux*. Plus anciennement, Montaigne, dans un esprit sceptique et un peu par jeu, faisait aux animaux une large part dans son célèbre chapitre intitulé *Apologie de Raymond de Sébonde*. La philosophie n'a donc jamais interdit l'étude mentale des animaux, et la psychologie de Jouffroy n'est nullement tenue de l'interdire.

Ce qui explique du reste la rareté des travaux des psychologues sur cette question, c'est que le sujet d'observation [146] leur manque et qu'ils ne peuvent avoir de ménagerie dans leur cabinet; ils ne peuvent donc avoir là-dessus que des idées vagues. Ce serait plutôt aux naturalistes qu'il faudrait reprocher d'avoir négligé ce côté de la science. Ils ont, en effet, des animaux à leur disposition, et ils en ont très peu tiré parti. Le meilleur ouvrage qui ait été écrit sur ce sujet est la *Lettre sur les animaux* de Ch. Leroy, qui n'était ni un philosophe ni un naturaliste, mais un simple capitaine des chasses, et la méthode de Leroy n'est pas autre chose que celle que nous indiquions plus haut, à savoir une méthode psychologique indirecte, qui conclut à la similitude des causes par la similitude des effets. En effet, il montre que les animaux sont susceptibles de faire des expériences comme les hommes,

en comparant les actions animales et les actions humaines; et ces actions humaines elles-mêmes, nous ne les comprenons que par analogie avec ce qui se passe en nous-mêmes.

D'ailleurs, ici encore, dans cette question, nous n'avons rien de mieux à faire que d'invoquer le témoignage d'Auguste Comte lui-même et d'appliquer à la psychologie ce qu'il dit de la physiologie. Il distingue, avec Bichat, les fonctions organiques des fonctions animales (ou vie de relation). Or, pour ces dernières fonctions, dans lesquelles rentrent évidemment les facultés intellectuelles et morales, Auguste Comte affirme la nécessité de commencer par l'homme et non par l'animal. «Toute recherche, dit-il, soit anatomique, soit physiologique, relative à la vie animale elle-même, serait essentiellement obscure si on ne commençait pas par la considération de l'homme, seul être où un tel ordre de phénomènes soit jamais immédiatement intelligible. C'est nécessairement l'état évident de l'homme de plus en plus dégradé, et non l'état indécis de l'éponge de plus en plus perfectionnée que nous pouvons poursuivre dans toute la série animale. Si nous paraissons ici nous écarter de la marche ordinaire, où nous procédons toujours du sujet le plus général et le plus simple au plus particulier et au plus complexe, c'est uniquement [147] afin de nous mieux conformer, sans puérile affectation de symétrie scientifique, au vrai principe philosophique, qui consiste à passer constamment du plus connu au moins connu.» Appliquez ces principes à la psychologie, et vous comprendrez que Jouffroy ait voulu constituer la psychologie humaine, c'est-à-dire la psychologie subjective, avant la psychologie animale, qui se fait par le dehors.

En résumé, la polémique d'Auguste Comte n'ébranle pas le moins du monde les principes posés par Jouffroy, à savoir l'existence de faits subjectifs aussi certains, sinon plus, que les faits objectifs; de plus, la possibilité de connaître et d'analyser ces faits par l'observation; la distinction de l'observation interne et de l'observation externe, en un mot l'existence d'une psychologie subjective, comme base de toutes les recherches sur les facultés intellectuelles et morales.

Pour compléter notre démonstration, examinons maintenant la méthode qu'Auguste Comte propose de substituer à celle de Jouffroy. Elle consiste en deux points: 1° étudier les facultés non en elles-mêmes, mais dans leurs organes; 2° les étudier encore non en elles-mêmes, mais dans leurs résultats. En un mot, la doctrine a pour but de faire rentrer la psychologie dans la physiologie et dans l'histoire naturelle. Il loue Destutt de Tracy d'avoir eu le courage de dire que l'idéologie est une partie de la zoologie; mais Tracy s'était contenté de le dire, et son idéologie était restée purement abstraite, séparée absolument de toutes les conditions organiques et des origines zoologiques. Il s'agit donc de reprendre et de mettre en pratique l'aphorisme de Tracy.

Quant à nous, il nous semble que la proposition de Tracy ne signifie pas grand'chose. On peut, en effet, convenir que l'homme, ayant un corps organisé comme les autres animaux, sera appelé un animal, et même les écoles de philosophie le définissent un animal raisonnable, et, à ce titre, on peut dire sans grande hardiesse que tout ce qui concerne l'homme rentre dans la zoologie; on le dira de l'histoire aussi bien que de la psychologie. Mais je demande si ce sera une [148] proposition bien féconde et qui avancera beaucoup la science que de dire que l'histoire fait partie de la zoologie. Il n'en faudra pas moins traiter l'histoire par les mêmes méthodes qu'auparavant, et la proposition ne fera pas découvrir un seul fait nouveau. Il en est de même de la proposition de Destutt de Tracy. On aura beau affirmer que la psychologie ou l'idéologie rentrent dans la zoologie, il n'y aura jamais d'autre moyen de connaître l'homme que de l'appeler à s'observer lui-même. Examinons cependant si les deux procédés d'Auguste Comte valent mieux que le γνωθι σεαυτν de Socrate.

Pour le premier point, Auguste Comte affirme qu'il faut appliquer à la psychologie le principe fondamental de la physiologie: pas d'organes sans fonctions, pas de fonctions sans organes. Le problème physiologique se ramène donc à ceci: étant donné l'organe, trouver la fonction; étant donnée la fonction, trouver l'organe. Cette règle une fois posée, il faut l'appliquer partout; or, nul ne doute que l'intelligence ne soit

attachée à un organe, le cerveau: donc c'est dans le cerveau qu'il faut étudier l'intelligence. Examinons cette assertion.

C'est déjà une grande exagération de subordonner absolument la fonction à l'organe et de poser en principe que, l'organe étant donné, on doit en déduire la fonction. Claude Bernard a plusieurs fois critiqué cette méthode qui subordonne la physiologie à l'anatomie par le même genre de confusion qui subordonne ici la psychologie à la physiologie. Il n'est pas vrai du tout, dit Claude Bernard, que de l'organe on puisse déduire la fonction. On aurait pu observer le foie pendant des siècles, sans jamais en déduire sa fonction glycogénique: il a fallu l'apprendre d'ailleurs. Claude Bernard cite encore ce fait que dans les animaux supérieurs les cellules sensitives sont triangulaires, et les cellules motrices quadrangulaires. Outre que cette différence ne nous apprend absolument rien sur la différence de la sensibilité et du mouvement, et sur l'attribution de ces fonctions à l'une plutôt [149] qu'à l'autre de ces deux formes, on aurait tort d'associer chacune de ces deux fonctions à chacun de ces deux genres de cellules, puisqu'il arrive précisément que, chez les oiseaux, c'est la disposition inverse qui a lieu, c'est-à-dire que ce sont les cellules motrices qui sont triangulaires, et les sensitives quadrangulaires.

En outre, lors même qu'on accorderait sans restriction l'axiome précédent, il y aurait toujours entre les fonctions intellectuelles et les fonctions organiques une différence fondamentale: c'est que, pour les fonctions organiques, c'est le même ordre d'observation qui nous donne à la fois la fonction et l'organe; en même temps que vous voyez l'organe, par exemple l'estomac, vous pouvez voir la digestion (comme dans le cas de l'ouverture de l'estomac par une blessure). Si vous pouviez voir directement le cœur, vous verriez en même temps, et par le même acte d'observation, l'organe et ses mouvements. Quand il s'agit, au contraire, des organes cérébraux, le même mode d'observation ne vous donne pas à la fois l'organe et la fonction; et il vous faut recourir, pour constater la fonction, à un autre mode d'observation, qui est l'observation intérieure ou la conscience. Il faut donc, pour faire la théorie complète des fonctions cérébrales, rassembler les deux ordres d'opérations que vous ne connaissez que

séparément. S'il est vrai qu'un cerveau vu du dehors ne manifeste aucune pensée (car un ignorant qui verrait un cerveau pour la première fois ne saurait dire si c'est l'organe de la pensée ou l'organe de la circulation), réciproquement, le sentiment de la pensée en nous-même ne nous suggère pas davantage l'idée d'un cerveau. Comment une telle différence ne compterait-elle pour rien? Et, de quelque manière qu'on s'y prenne, peut-on éviter l'emploi d'une méthode psychologique différente de la méthode physiologique? car le cerveau ne porte pas écrits sur ses lobes, comme les crânes phrénologiques que l'on vend chez les marchands, les noms des facultés.

Bien entendu, et nous ne saurions trop le répéter (car [150] c'est sur notre exclusivisme prétendu que l'école adverse établit son propre exclusivisme), bien entendu, nous ne nions pas l'importance d'une psychologie physiologique; et Jouffroy lui-même ne la niait pas; au contraire, il professait expressément cette doctrine de l'union des deux sciences, en se plaignant qu'elles ne fussent pas assez sœurs. En voici la preuve: «L'une et l'autre, en effet, disait-il (la psychologie et la physiologie), s'occupent bien de certains phénomènes qui ne sont pas dans leurs attributions: la physiologie, de phénomènes psychologiques; la psychologie, de phénomènes physiologiques; et elles ont raison de s'en occuper; autrement elles seraient incomplètes. Car ce n'est pas la vie psychologique ni la vie physiologique telles qu'elles pourraient se développer si elles étaient isolées, que les deux sciences ont pour objet de connaître, mais chacune de ces deux vies, telle qu'elle s'accomplit dans l'homme, c'est-à-dire dépendante de l'autre, modifiée par l'autre, mutilée peut-être, peut-être agrandie par l'autre. C'est pourquoi ces deux sciences ne doivent point demeurer et n'ont jamais été étrangères l'une à l'autre. Elles doivent se prêter des secours mutuels; et s'il y a un reproche à leur faire, c'est de n'avoir pas été jusqu'ici aussi sœurs qu'il est nécessaire à chacune d'elles qu'elles le soient.»[13]

Il n'est donc point question de séparation et d'isolement. Un seul point à débattre est de savoir, non s'il doit y avoir une

13. *Nouveaux Mélanges philosophiques*, p. 208.

psychologie physiologique, mais si celle-ci doit remplacer l'autre. On cherche aujourd'hui les prodromes physiologiques de l'attention; mais le ferait-on, si la psychologie ne nous avait appris qu'il y a une faculté appelée attention, et si l'analyse de cette faculté n'avait provoqué plusieurs problèmes? Par exemple, on distingue une attention volontaire et une attention involontaire, comme si ce n'était pas là une distinction psychologique, que la physiologie pure n'aurais jamais pu découvrir. On cherche l'origine du moi dans la [151] résultante des fonctions du cerveau. Vraie ou fausse, cette théorie serait-elle née, si la psychologie n'avait fourni la notion du moi et sa distinction d'avec le non-moi? On cherche la localisation des facultés; mais le ferait-on si l'on ne connaissait pas les facultés elles-mêmes? Il est donc certain que l'on ne peut étudier les facultés de l'esprit dans leurs organes, avant de les étudier en elles-mêmes, sauf ensuite à les rattacher par voie de concomitance à leurs corrélatifs organiques, laissant d'ailleurs a une science plus haute, la métaphysique, la question de savoir si ces corrélatifs sont, ou non, la véritable substance de l'esprit. Voilà le vrai système scientifique que l'on ne repousse que par des idées préconçues. Examinons maintenant la seconde règle d'Auguste Comte: étudier les facultés humaines non en elles-mêmes, mais dans leurs résultats. Par exemple, c'est en regardant agir les animaux, les fous, les sauvages, les enfants, et je suppose bien aussi un peu l'homme adulte et sain, que l'on connaîtra les facultés intellectuelles et morales de l'espèce humaine. C'est toujours le même malentendu. Que l'observation objective soit nécessaire pour confirmer, contrôler, rectifier, développer les conclusions obtenues déjà par la méthode subjective, c'est ce qui est aujourd'hui universellement accordé; mais que par elle-même, et réduite à elle seule, elle soit incapable de donner aucun résultat, c'est ce qui est évident. En effet, ce que nous voyons des facultés humaines par le dehors, ce ne sont pas les faits eux-mêmes, à savoir les pensées, les volitions et les passions: ce sont leurs signes externes. Or, ces signes doivent être interprétés; ils n'ont aucune valeur, si ce n'est par comparaison avec les signes qui accompagnent d'ordinaire nos propres opérations. La psychologie objective n'est donc pas une science de faits: c'est

une science de *signes* qui n'atteint les faits qu'indirectement et en passant par le domaine de la conscience subjective. Elle n'est une science d'observation qu'au second degré. Or, un esprit vraiment scientifique peut-il croire avoir vraiment servi la science en substituant à l'observation des faits eux-[152] mêmes la méthode interprétative qui n'atteint les faits qu'à travers leurs signes? On dit que la méthode indirecte est plus féconde que la méthode directe. C'est toujours le même sophisme: à titre de rectification et de complément, oui peut-être; à titre de base scientifique, non. Même les faits contradictoires que cette méthode indirecte peut faire découvrir n'ont de signification et d'intérêt que par comparaison avec les faits généraux et normaux attestés par l'observation intérieure. On recherche aujourd'hui de tous côtés ce que l'on appelle le dédoublement de la personnalité; mais ces faits ne sont vraiment intéressants que dans leur rapport avec la théorie de l'unité du moi, telle qu'elle résulte ou paraît résulter de l'observation subjective. Supposez que l'on n'ait aucune notion de l'unité de conscience, de l'identité personnelle, et les faits de dédoublement n'ont plus qu'une valeur de rareté, de curiosité: ce sont des anecdotes, des jeux de la nature, comme le veau à deux têtes, dont s'étonne le vulgaire. La théorie de la conscience retombera dans le vague où elle est pour le sens commun ignorant. Il en est de même des faits par lesquels on établit ou on essaye d'établir ce que l'on appelle des consciences collectives. Ces faits, si on ne les rapproche de la théorie psychologique de l'impénétrabilité des consciences, n'ont plus qu'une valeur littéraire, comme lorsqu'on dit: la conscience d'une nation, la conscience d'une armée. C'est seulement lorsque, par l'observation interne, on a trouvé le principe de l'individualité des consciences, c'est alors seulement que ces faits contradictoires prennent toute leur valeur, soit que, par une analyse plus avancée, on puisse les faire rentrer dans la loi commune, soit qu'ils ouvrent la voie à une théorie plus compréhensive et plus profonde.

En résumé, Auguste Comte, dans sa critique de la psychologie, n'a prouvé qu'une chose: c'est qu'il ignorait complètement la science qu'il voulait proscrire. Voyons si la thèse a été fortifiée par les arguments des nouveaux critiques.

LEÇON IX

SUITE DE LA DISCUSSION SUR L'OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

Messieurs,

Nous avons exposé d'abord sous sa forme la plus aiguë et la plus tranchante le conflit de la psychologie et de la physiologie, et la prétention de l'une de ces sciences à se substituer à l'autre. Dans cette première phase de la question, l'indépendance et même l'existence de la psychologie subjective est absolument niée, et la seule méthode reconnue est celle qui étudie les facultés humaines dans leurs organes et dans leurs résultats. Cette première phase est représentée par Auguste Comte, et elle est presque contemporaine des revendications de Jouffroy en faveur de la psychologie subjective. Mais, depuis cette époque, l'objet de la discussion s'est déplacé, et la question s'est circonscrite sur un terrain plus limité. On ne conteste plus, comme Auguste Comte, la possibilité de l'observation subjective; on ne nie plus la différence d'une psychologie humaine et de la psychologie animale; mais on affirme que, les phénomènes mentaux étant toujours liés à certains phénomènes objectifs, à savoir les phénomènes nerveux, la psychologie ne peut pas être exclusivement la science des phénomènes subjectifs, mais qu'elle doit être concurremment et inséparablement la science des faits subjectifs et objectifs à la fois. De là la formule suivante qui établit autrement qu'on ne le faisait auparavant l'objet et les rapports des deux sciences. «Le processus nerveux à simple face, dit M. Ribot, dans l'introduction de son livre sur la *Psychologie allemande,* appartient au physiologiste; le processus nerveux à double face appartient [154] au psychologue.» Cette doctrine est celle de M. Taine en France et de M. Herbert Spencer en Angleterre.

Cette manière de poser la question est beaucoup plus fine, beaucoup plus savante et plus philosophique que la doctrine d'Auguste Comte; mais on voit que, même si on acceptait par hypothèse cette position de la question, la psychologie subjective aurait conservé encore une bonne partie de ses positions. Au lieu d'être totalement éliminée, comme elle aurait dû l'être par les objections de Broussais et de Comte, elle resterait au moins la moitié de la science de l'homme; elle en représenterait la face interne, tandis que la physiologie étudierait en même temps la face externe. Ce ne seraient plus, si l'on veut, deux sciences séparées; ce seraient cependant encore deux points de vue distincts, et la distinction de ces deux points de vue serait encore une distinction fondamentale et de premier ordre. C'est cette vérité qui reste la base de la psychologie et sans laquelle on ne sait plus ni ce qu'on dit ni de quoi l'on parle.

Au reste, le philosophe de nos jours qui a le plus défendu le principe précédent (à savoir l'union inséparable des deux faits, mental et nerveux), et qui a fait de ce qu'il appelle la *correspondance* la base de sa psychologie, M. Herbert Spencer, a maintenu lui-même, nous l'avons dit, la distinction des deux points de vue avec la même rigueur qu'avait fait Jouffroy. Voici comment il s'exprime: «La psychologie subjective, dit-il, est une science complète, unique, indépendante de toutes les autres, quelles qu'elles soient; et elle s'oppose à elles comme une antithèse. Les pensées et les sentiments qui constituent une conscience et qui sont inaccessibles à tout autre que le possesseur de cette conscience forment une existence qui ne peut se placer parmi les existences dont les autres sciences s'occupent. Quoique une accumulation d'expériences nous ait conduit à croire que l'esprit et l'action nerveuse sont les deux côtés, objectif et subjectif, d'une seule et même chose, nous restons incapable de voir et même d'imaginer quels rapports il y a entre les deux. L'esprit continue [155] d'être pour nous quelque chose sans parenté avec les autres choses; et de la science qui découvre par introspection les lois de ce quelque chose, il n'y a aucun passage, aucune transition, aux sciences qui découvrent les lois des autres objets.»

Ainsi Spencer, comme Jouffroy, admet l'indépendance de la psychologie subjective; il admet en outre que la psychologie dite objective n'existe et n'a de sens que par son rapport à la psychologie subjective, puisque celle-ci seule donne une signification aux faits signalés par la première. La seule différence, c'est que Spencer fait une science totale des deux psychologies, subjective et objective, tandis que Jouffroy en fait deux sciences séparées, quoique unies entre elles; mais ces deux idées sont-elles bien différentes l'une de l'autre? Puisque cette science totale se compose de deux sciences, ne peut-on pas les traiter séparément, ou les traiter ensemble, comme on voudra? La première méthode sera plus conforme à l'analyse, la seconde à la synthèse. Sans doute, le second point de vue est aussi nécessaire que le premier; car l'unité des choses est aussi utile à connaître que leurs différences. Mais, depuis Bacon et Newton, il a été convenu que l'analyse doit précéder la synthèse. Il est donc tout à fait conforme aux habitudes delà science moderne de traiter de la psychologie subjective avant de passer à l'objective. En outre, si, comme Spencer le dit, la première est nécessaire pour interpréter la seconde, si celle-ci lui emprunte nécessairement ses *data,* il y a un grand intérêt à assurer la fidélité de ces *data,* en étudiant d'abord les faits subjectifs en eux-mêmes et en suivant la conscience jusqu'où elle peut nous conduire. C'est une abstraction sans doute; mais toutes les sciences sont des abstractions, et il n'y aurait pas de science si de telles abstractions n'étaient pas permises.

Si l'on cherche la signification de ce débat, qui n'a l'air de porter que sur une question de forme, on verra qu'il repose sur certaines préoccupations, et que chacun des deux adversaires, des deux compétiteurs, s'il est permis d'ainsi parler, [156] en ayant l'air de ne s'occuper que d'une question de méthode, pense à une question finale dont nul ne consent à se désintéresser, et craint que l'autre parti ne prenne des avantages pour la solution de cette question. D'un côté, en effet, l'école matérialiste craint que si elle accorde à l'avance une existence indépendante à la science subjective, ce ne soit une concession de fond et une sorte d'engagement en faveur de l'existence indépendante de l'esprit. De l'autre côté, les spiritualistes craignent qu'en accordant l'inséparabilité des

phénomènes nerveux et des phénomènes intellectuels et moraux, on n'accorde par anticipation la dépendance de l'esprit à l'égard de la matière, et même la substantialité de la matière à l'égard de l'esprit.

Pour ce qui est du premier point, nous nous contenterons de rappeler les précautions extrêmes avec lesquelles Jouffroy, dans sa célèbre préface, a essayé de séparer le problème psychologique du problème métaphysique. Ces précautions lui ont été assez durement reprochées par les théologiens pour qu'il ait au moins l'honneur de n'avoir point sacrifié un intérêt scientifique à un intérêt de dogme. «Assurément, disait-il, cette question de l'âme est fort importante en elle-même; mais, quelque solution qu'on lui donne, ce que nous nous sommes proposé dans ce discours n'en restera pas moins vrai. Soit, en effet, que l'on admette une âme, *soit que l'on rapporte au cerveau les phénomènes que ses partisans lui. attribuent;* il n'en est pas moins indispensable, si l'on veut connaître complètement la nature humaine, de faire la science des phénomènes de conscience… À quelque principe que puissent se rattacher ces faits, ils n'en sont pas moins ce qu'ils sont. La science de ces faits et de leurs lois est donc parfaitement indépendante delà solution dont il s'agit… D'ailleurs, il n'est pas moins évident que, dans l'état actuel de cette science, cette question est prématurée.»

Il est permis de penser que Jouffroy est allé trop loin en disant que le problème de l'âme est un problème prématuré. Il ne l'est pas plus que les autres problèmes de la métaphysique.

[157] Si, d'ailleurs, ce problème est actuellement prématuré, on peut dire qu'il le sera toujours; et entre prématuré et insoluble, il n'y a pas grande différence. Il n'en est pas moins vrai que la question de l'âme peut être écartée et ajournée d'un commun accord, et que l'on peut soutenir les droits d'une psychologie subjective sans violer les lois de la neutralité scientifique.

Que si, du reste, on soupçonne les psychologues subjectivistes de travailler subrepticement pour l'intérêt du spiritualisme métaphysique, on est tout aussi autorisé à soupçonner les psychologues objectifs qui n'admettent pas, même avec Spencer, une psychologie subjective, de ne

soutenir cette thèse que dans l'intérêt prémédité du matérialisme. Dès lors, le soupçon étant le même de part et d'autre, pourquoi ne pas le rejeter des deux côtés? et pourquoi ne pas se borner à l'examen des choses telles qu'elles sont? Or cet examen nous apprend, comme le dit M. Spencer, deux vérités indubitables: 1° la psychologie subjective est une science indépendante de toutes les autres; 2° la psychologie objective emprunte toutes ses données à la psychologie subjective.

Quoi qu'il en soit, soit qu'on sépare, soit qu'on réunisse les deux parties de la psychologie, nous admettons qu'il y a en effet deux psychologies: l'une qui se fait par la conscience, l'autre par l'observation des autres hommes, et qui, selon l'expression de Comte, étudie les facultés dans leurs organes et leurs résultats; mais, relativement à cette psychologie objective, nous ferons deux observations. La première, c'est qu'il n'est pas légitime à cette psychologie objective ou physiologique de se qualifier elle-même de nouvelle psychologie, tandis qu'on affublerait la psychologie subjective de la qualification de vieille psychologie. Ces épithètes sont injustes et antiscientifiques; elles ont pour objet de surprendre la faveur de ceux qui ne réfléchissent pas, en usurpant les avantages du progrès et de la nouveauté. Il importe sans doute assez peu qu'une science soit ancienne ou nouvelle, pourvu qu'elle soit vraie. Mais, de plus, ces qualifications sont inexactes.

[158] Les deux psychologies existent concurremment depuis longtemps. Le XVIIe siècle a parfaitement connu la psychologie objective. Le *Traité des passions* est par moitié un traité de physiologie. Descartes expliquait les passions par le mouvement des esprits animaux; Malebranche expliquait la mémoire et l'imagination de la même manière, et l'on pourrait retrouver textuellement dans Malebranche les explications récentes données sur la mémoire. Bossuet, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* traite d'abord de l'âme, puis du corps, puis de l'union de l'âme et du corps, et s'étend longuement sur les lois physiologiques des sensations: il a en outre un chapitre sur la psychologie des animaux. Au XVIIIe siècle, Charles Bonnet et Hartley ont commencé à parler de

vibrations nerveuses comme phénomènes concomitants des pensées. Même l'école écossaise a constamment mêlé dans ses analyses la physiologie à la psychologie. Dans les *Recherches sur l'entendement humain*, de Thomas Reid, se trouve un chapitre sur la géométrie des visibles, un autre sur le strabisme, un autre sur le mouvement parallèle des yeux. Pour remonter plus haut, la psychologie humaine, dans Aristote, est une partie de la psychologie animale ou générale. On voit que rien n'est plus ancien que l'idée d'une psychologie objective. C'est au contraire un fait tout moderne et qui date seulement du XVIIIe siècle, que l'établissement d'une psychologie purement subjective. C'est dans Locke qu'on la trouve pour la première fois: «Je ne parlerai pas, dit-il, de l'âme en physicien.» De là cette doctrine a passé à Hume; en France, à Condillac et à Laromiguière, et enfin à Jouffroy. Elle a été établie sous l'empire de l'esprit scientifique du XVIIIe siècle, qui en tout préférait l'analyse à la synthèse: c'est donc par rigueur de méthode, et non par aucune prévention métaphysique, que la psychologie subjective a été créée; et s'il y a une psychologie toute moderne, c'est celle-là. Une autre observation importante, c'est qu'il ne faut pas confondre la psychologie objective avec la psychologie physiologique. Toute psychologie physiologique est, il est vrai, [159] objective; mais toute psychologie objective n'est pas physiologique. Par exemple, un voyageur qui nous rapporte les mœurs des sauvages, et nous n'avons pas d'autres moyens de les connaître, est un psychologue, mais il n'est pas un physiologiste; car il n'est besoin d'aucune physiologie pour savoir que les sauvages sont imprévoyants, cruels, menteurs, et qu'ils ont des sens très fins, et des affections très mobiles, mais très vives. Une mère qui a étudié les facultés de l'enfance, comme Mme Necker de Saussure, dans son livre de l'*Éducation progressive*, est psychologue; mais il n'y a là nulle physiologie. Dans les livres si intéressants qui ont été faits récemment sur la psychologie de l'enfance, par M. Bernard Pérez, il n'est nullement question de physiologie. C'est tout simplement la psychologie subjective qui sert de type et à laquelle on rapporte le développement intellectuel et moral de l'enfant. Un magistrat, un aumônier de prison, qui étudieraient

l'état mental des prisonniers, seraient encore des psychologues sans être des physiologistes. Le meilleur observateur des animaux, Charles Leroy, nous l'avons dit déjà, était un capitaine des chasses du roi Louis XVI; il n'était pas un physiologiste, ni même un naturaliste.

On voit que la psychologie objective se divise en deux parties, en deux genres: 1° la psychologie comparée; 2°la psychologie physiologique. La première n'est qu'une extension de la psychologie subjective. Son objet propre est toujours le fait de conscience. Ce sont les faits de conscience des autres hommes que vous étudiez par le moyen de l'induction, et que vous comparez aux faits de conscience que vous constatez en vous-même. C'est de la psychologie subjective indirecte. Au contraire, la psychologie physiologique est essentiellement objective, parce qu'elle a pour objet non les faits de conscience eux-mêmes, mais les conditions physiologiques et organiques des faits de conscience, c'est-à-dire quelque chose d'extérieur et d'objectif.

Les médecins eux-mêmes, en tant qu'ils étudient les états de conscience chez les malades, font de la psychologie [160] objective, non physiologique. Par exemple, l'étude de l'hallucination ou des perceptions fausses est une étude de psychologie subjective indirecte, et non de physiologie, si ce n'est en tant que l'on pourrait déterminer les conditions cérébrales de l'hallucination: or, c'est précisément là ce qu'on ignore le plus. Un livre comme celui de M. Brierre de Boimont est un livre riche en faits psychologiques, mais ne contient que très peu de documents physiologiques. Le fait que ces observations psychologiques sont faites par un médecin ne suffit pas pour en faire de la physiologie. Tout homme est psychologue, et le médecin peut être psychologue au même titre que les autres hommes. Ce qui fait que ce sont les médecins qui font ces sortes d'observations, c'est qu'ils ont seuls ces sortes de malades sous leurs yeux, tandis que les philosophes de profession n'ont pas des fous ou des hallucinés dans leurs cabinets. Ce n'en est pas moins au fond la même méthode, ici directe, là indirecte, mais ayant un seul et même objet, à savoir les faits subjectifs, les faits de conscience.

Nous n'avons pas épuisé l'histoire du conflit qui s'est élevé de nos jours entre la psychologie et la physiologie. Nous en avons vu deux périodes: dans la première, les deux points de vue sont rigoureusement séparés. Jouffroy part de la méthode psychologique interne comme d'une méthode absolument suffisante en elle-même, sans nier cependant et même en proclamant très haut la nécessité, du concours des deux sciences, mais sans y insister; dans la même période, au contraire, Auguste Comte nie absolument le procédé psychologique subjectif, et n'admet que la méthode physiologique et organique, sauf à se contredire cependant, lorsqu'il en arrive à la physiologie intellectuelle et morale, en prenant comme division principale la distinction de l'esprit et du cœur, distinction qui est toute psychologique. Dans la seconde période, qui est celle de M. Herbert Spencer, les deux psychologies, l'une subjective, l'autre objective, sont admises concurremment comme nécessaires pour constituer la psychologie totale; mais elles sont encore soigneusement distinguées, et [161] même la prépondérance est assurée à la méthode subjective, non seulement parce qu'elle est une introduction nécessaire à l'autre science, mais encore parce qu'elle constitue à la psychologie un cachet et un caractère propres d'indépendance.

Il nous reste à faire connaître une troisième période: celle dans laquelle nous sommes encore aujourd'hui. On reconnaît encore, comme Spencer, les deux psychologies séparées, mais en renversant leur ordre de valeur respective, c'est-à-dire en considérant la psychologie subjective comme un simple vestibule ou passage à la psychologie objective et physiologique, laquelle est la seule véritablement scientifique. Ce point de vue a été développé par M. Ribot dans ses divers ouvrages, et surtout dans la préface de son livre sur a *Psychologie allemande.*

Voici la première objection qu'il fait valoir contre la psychologie classique. La psychologie subjective, dit-il, est purement descriptive; elle n'est pas explicative. Elle ne sort pas du domaine de la conscience vulgaire; elle ne va pas jusqu'à la conscience scientifique, et ne s'élève pas au-dessus des considérations littéraires et de sens commun.

Cette objection contient deux considérations différentes et même hétérogènes. En effet, une connaissance purement descriptive n'équivaut pas du tout à la connaissance vulgaire. Quand même la chimie se bornerait à la description des corps, elle serait encore très au-dessus de la connaissance vulgaire. Dire d'ailleurs que la psychologie de Condillac ou de Leibniz équivaut à la conscience vulgaire d'un paysan ou même de l'homme le plus instruit, est une assertion qui ne mérite vraiment pas d'être discutée. Même le fait de mettre en ordre les notions de la conscience vulgaire est quelque «chose qui est encore infiniment au-dessus des forces de cette même conscience. Mais, indépendamment de ce travail de coordination, que d'innombrables constatations ou même d'analyses de faits se rencontrent dans les traités de psychologie que ne connaît pas la conscience vulgaire! J'envie, pour ma part, les savants qui se croient tellement au-dessus de [162] la psychologie classique qu'ils u'ont plus rien à y apprendre. Quant à moi, qui, depuis plus de quarante ans, étudie ces sortes de matières, j'avoue que je n'ouvre pas un traité de psychologie, je ne dis pas des plus grands maîtres, mais des plus humbles, un Cardaillac, un Adolphe Garnier, sans y apprendre quelque chose que je ne savais pas. Il y a donc là tout autre chose que de la littérature et du sens commun. La psychologie, même subjective, est donc une science. Admettons qu'elle ne soit que descriptive. Qu'importe! Est-ce qu'une science descriptive n'est pas une science? La minéralogie n'est qu'une science descriptive; elle ne trouve ses explications que dans la chimie. La minéralogie n'est-elle donc pas une science? L'anatomie, et en grande partie l'histoire naturelle, sont des sciences descriptives; ne sont-ce pas des sciences? Est-ce qu'il n'a pas été toujours reconnu qu'avant d'expliquer les faits, il faut les connaître, et par conséquent les décrire? À quoi servirait-il de perfectionner les moyens l'explication, si l'on perdait le sens des faits à expliquer? Or, c'est la psychologie subjective qui seule peut nous donner les faits qui sont la matière de l'explication.

Est-il vrai maintenant de dire que la psychologie ne soit que descriptive et non explicative? C'est une erreur. La psychologie a à sa disposition deux moyens d'explication qui

lui sont propres, et sans lesquels il est impossible de faire un pas dans la science: 1° un mode d'explication mécanique par l'association des idées (Hume, Mill, Bain, H. Spencer); 2° un mode d'explication dynamique par l'intervention de l'activité de l'esprit dans les phénomènes passifs (Leibniz, Maine de Biran, Laromiguière).

Ces deux modes d'explication sont si légitimes que, la plupart du temps, les prétendues explications physiologiques consistent à les transporter purement et simplement dans le cerveau et dans les cellules nerveuses, en admettant tantôt un mécanisme, tantôt un dynamisme cérébral, très souvent mêlés ensemble, et qui ne sont que la traduction objective et matérielle du mécanisme et du dynamisme mental. Par [163] exemple, on supposera une faculté de réminiscence dans les cellules nerveuses, parce qu'on sait que les idées renaissent dans l'esprit par la mémoire. On expliquera la sensation d'effort par le travail du cerveau, sans se demander ce que c'est qu'un travail et si ce n'est pas une tension de l'activité telle que nous la sentons en nous-mêmes quand nous avons la sensation d'effort. Ici les faits objectifs n'auraient aucune signification si nous ne les traduisions en faits de conscience. Ce qui le prouve, c'est que les cartésiens ont expliqué exactement de la même manière qu'on le fait aujourd'hui les faits de mémoire et d'imagination, quoique leur science du cerveau fût absolument dans l'enfance: c'est qu'ils traduisaient, comme les psycho-physiologistes actuels, les faits subjectifs en faits objectifs, qu'ils ne connaissaient pas directement, mais qu'ils imaginaient à la ressemblance des faits subjectifs. D'ailleurs, la physiologie d'aujourd'hui ne fait guère autre chose que de constater le siège des faits: elle en donne la topographie, mais la topographie n'est pas une explication. Je ne dis pas qu'elle ne puisse fournir un moyen d'analyse; par exemple, la distinction des cinq sens vient de la distinction des organes que l'expérience vulgaire suffit à nous faire connaître. Mais, dans bon nombre de cas, il s'agit d'une corrélation et non d'une explication. Par exemple, une des plus belles découvertes de l'anatomie moderne est d'avoir distingué dans le cerveau quatre sièges différents du langage, à savoir le siège de la parole écrite, de la parole lue, de la parole entendue et de la parole parlée. Soit; nous

expliquons ainsi les anomalies du langage, par exemple comment on peut perdre le sens de la lecture, et non celui de l'écriture, etc. Mais le vrai problème de la psychologie est plus général et d'un tout autre ordre. Il peut s'énoncer ainsi: comment apprenons-nous à parler? Or, ici, que nous sert la topographie précédente? On aura beau nous dire que pour apprendre à parler nous exerçons la troisième circonvolution frontale gauche, cela ne nous expliquera absolument rien, et ne nous apprendra que ce que nous savons, à savoir que nous apprenons [164] à parler. De même que nous voyons que pour apprendre à marcher il faut exercer les jambes, nous concluons d'avance, par analogie, que pour parler il faut exercer son cerveau. Mais ici l'opération est beaucoup plus délicate, et le schème d'un cerveau dont les cellules vibrent ne nous est d'aucun secours. C'est donc à la psychologie subjective qu'il faut avoir recours.

Il est très vrai que la psychologie normale a beaucoup à apprendre au contact de la psychologie physiologique. Celle-ci lui fournit des moyens d'analyse, soit par la pathologie, qui est une sorte d'expérimentation naturelle, soit par l'expérimentation artificielle, qui est possible dans certains cas; mais il n'est pas moins vrai que la psychologie physiologique a besoin du concours de la psychologie subjective. Par exemple, il serait impossible de démêler et d'analyser les faits confus dont se compose la vie inférieure de l'âme, si ce n'était à la lumière des analyses faites dans la psychologie supérieure. Ainsi, lorsque l'un des créateurs de la psycho-physique, Wundt, nous dit que les sensations sont des raisonnements, il explique les modes inférieurs de l'esprit par des modes plus élevés. On ne saurait rien comprendre aux modes morbides de la conscience si l'on ne partait de la conscience normale. Nous l'avons dit déjà, c'est par comparaison avec l'unité de conscience constatée dans l'état normal que l'on est frappé des faits de multiplicité de conscience que l'on étudie aujourd'hui. De même l'automatisme des aliénés ou des somnambules ne se comprend bien que par antithèse avec la volonté; et ce qui peut rester de spontanéité dans ces cas obscurs n'est aperçu que par analogie avec la spontanéité véritable. Ainsi, c'est toujours la

psychologie subjective qui sert de lumière à la psychologie objective.

Non seulement la psychologie n'a pas toujours besoin d'emprunter ses explications à la physiologie; mais, dans certains cas, c'est elle-même, au contraire, qui vient en aide à la physiologie et qui lui apporte ses propres explications; c'est cette méthode que M. Helmholtz emploie et défend dans son *Optique* [165] *physiologique:*[14] «Quelque opinion que l'on professe sur les actions psychiques, et si difficile que puisse être leur explication, elles n'en possèdent pas moins une action réelle, et leurs lois nous sont familières jusqu'à un certain point par les faits de l'expérience journalière. Quant à moi, je crois que c'est suivre une voie plus sûre que de rattacher l'explication des phénomènes de la vision à des faits qui, sans doute, réclament eux-mêmes une explication, mais dont l'existence est hors de doute, — je veux parler des actions psychiques les plus simples, — que de la faire reposer sur des hypothèses relatives à une disposition anatomique, mais inconnue du système nerveux, hypothèses arbitraires, inventées *ad hoc* et qui ne reposent sur aucune espèce d'analogie. Aussi n'ai-je pas hésité à me servir d'explications fondées sur les actes psychiques ou plus simples de l'association des idées.» L'optique physiologique d'Helmholtz n'est, en effet, qu'une extension du mode d'explication employé pour la première fois par Malebranche et Berkeley, et qui ramène à des associations et à des malentendus les actes en apparence les plus simples de la vision.

La seconde objection de M. Ribot porte sur la méthode de la psychologie. Cette méthode est purement et simplement une méthode d'observation, non d'expérimentation; elle ne connaît, suivant les distinctions établies par Stuart Mill, que la méthode de concordance, tout au plus celle de différence, mais non celle des variations concomitantes. Cette objection n'est pas sans fondement. Il est très vrai que la psychologie objective fournira toujours plus de moyens à l'expérimentation que la psychologie subjective. Mais, réciproquement, il est certain aussi que la psychologie objective contiendra toujours un

14. Voir traduction française, p. 1000.

élément d'infériorité qui ne permet pas de la rapprocher des autres sciences. C'est la difficulté de l'interprétation des faits. Dans toutes les sciences naturelles, en effet, ce sont les faits eux-mêmes qui tombent sous nos yeux. En [166] psychologie objective, ce sont les signes des faits. Il reste toujours à savoir quels sont les faits réels, c'est-à-dire les faits intérieurs correspondant aux signes physiques, lesquels seuls tombent sous nos sens. Ainsi, quiconque a observé un petit enfant sait à quel point il est difficile de deviner ce qui se passe dans cette petite cervelle et quels sont les *processus* mentaux correspondant aux faits extérieurs. Il en est de même de l'état mental des animaux, de celui des fous, des somnambules, des aveugles-nés, des sourds-muets, etc. Il y aura toujours là une difficulté fondamentale pour la psychologie objective. C'est encore là une raison considérable de ne pas sacrifier la psychologie subjective à la psychologie objective: car si la difficulté pour celle-ci est dans l'interprétation des faits, combien cette difficulté sera-t-elle augmentée si l'on se prive du concours de la science, qui, seule, possède les principes de l'interprétation demandée!

En outre, sans méconnaître les droits de la psychologie physiologique et en lui laissant ouvert tout le champ qu'elle aspire à conquérir, toujours est-il que sur beaucoup de points il n'y aura de longtemps d'autre psychologie possible que la psychologie subjective. En un mot, la connaissance de ce qu'on appelle les concomitants physiques n'est possible que sur un petit nombre de faits touchant à la vie animale. Mais quel est le concomitant physique qui distingue l'induction et la déduction, le souvenir du passé et la prévision de l'avenir, l'idée du nombre et l'idée de durée, l'amour de soi et l'amour des autres? Quels sont les concomitants physiques qui accompagnent l'amour de la patrie, le sentiment esthétique ou religieux, l'idée du devoir ou l'idée du droit? et pour tous ces faits, il n'y a pas d'autre méthode que la méthode psychologique proprement dite.

La distinction des deux espèces de psychologie n'est pas moins importante, au point de vue de la psychologie objective qu'à celui de la psychologie subjective; c'est à la condition d'être séparée que la psychologie objective sera étudiée dans

toute son extension, au lieu d'être dispersée dans les divers [167] chapitres de la psychologie subjective. Considérons, en effet, les différentes parties de la psychologie objective. On peut en distinguer trois principales: 1° la psychologie animale; 2° la psychologie morbide; 3° la psychologie physiologique. Or dans la psychologie proprement dite, il n'y a pas place pour un exposé complet des facultés animales, encore moins pour une théorie complète de la folie et moins encore pour une physiologie de la pensée. Les diverses parties de la psychologie objective ont donc intérêt à être étudiées pour elles-mêmes, et, par conséquent, la psychologie subjective en doit rester distincte.

Il est inutile d'ajouter que la distinction théorique des deux psychologies, sur laquelle nous avons tant insisté, n'entraîne nullement dans la pratique une séparation absolue. C'est la division du travail scientifique qui a amené la division des sciences. C'est là un besoin de l'esprit, qui ne peut pas voir bien toutes choses à la fois et qui est obligé de distinguer pour préciser; mais les intérêts de la méthode abstraite ne doivent pas l'emporter sur ceux de la science elle-même. Une fois bien assurés que nous ne confondrons point les faits subjectifs avec les faits objectifs, nous ne nous ferons aucun scrupule, toutes les fois que le besoin s'en fera sentir, d'invoquer le secours de la psychologie objective et même de la physiologie, et de leur emprunter les faits dont nous aurons besoin. Le droit de ces emprunts est évident; car il est réciproque, puisque la psychologie objective, de son côté, est forcée à des emprunts semblables, sans lesquels elle ne pourra faire un pas. Ces sortes d'emprunts sont d'usage dans toutes les sciences. Nul doute que l'histoire ne soit distincte de la géographie, et réciproquement. Et, cependant, l'histoire emprunte constamment à la géographie, et la géographie à l'histoire. La physique est distincte de la mécanique, et cependant tous les traités de physique commencent par des notions mécaniques. La physique emprunte à la chimie pour la théorie de la photographie, à la physiologie pour la théorie de la vision; enfin, les industries elles-mêmes s'empruntent [168] les unes aux autres, sans cesser pour cela d'être distinctes.

En résumé, l'établissement d'une psychologie subjective fondée sur l'observation intérieure, comme le demandait Jouffroy, reste encore aujourd'hui la seule base scientifique possible d'une philosophie de l'esprit humain. Mais cette psychologie n'exclut aucun progrès; elle s'accommode avec tous les accroissements que le temps a pu apporter, et, en particulier, avec tous ceux d'une psychologie objective, comparée, expérimentale, comme on voudra l'appeler. Il n'est pas nécessaire de détruire ce qui est acquis pour introduire quelque chose de nouveau. Cette méthode révolutionnaire, si mauvaise en politique, l'est encore plus dans la science: là, surtout, les résultats obtenus deviennent la base des résultats à conquérir; c'est l'ancien qui est la garantie du nouveau et le gage de l'avenir.

En résumé, il résulte de la discussion précédente que la doctrine de Jouffroy, malgré les développements dont elle a pu être l'objet très légitimement, est restée victorieuse. Il est démontré qu'il y a au moins un objet, à savoir le moi, le sujet sentant, voulant et connaissant, qui est un objet indépendant et irréductible à la science extérieure, et que cet objet peut être revendiqué par la philosophie. Or, en fait, nous savons que cet objet a toujours fait partie des recherches des philosophes depuis le γνωθι σεαυτον de Socrate jusqu'au *cogito* de Descartes.

Reste à savoir si cet objet est le seul que puisse revendiquer la philosophie. C'est ce que nous verrons dans les leçons suivantes.

LEÇON X

OBJET DE LA PHILOSOPHIE (SUITE): 2° LES SCIENCES MÉTAPHYSIQUES

Messieurs,

Nous avons établi avec de longs développements l'existence et le droit d'un ordre de sciences spéciales, à savoir les sciences *psychologiques*. Avec elles peut-on dire que la série des sciences soit achevée, que la table en soit complète? Nous ne le pensons pas.

Au delà et au-dessus de toutes les sciences spéciales, y compris la psychologie, n'y a-t-il plus rien? n'y a-t-il que le vide?

Nullement; nous prétendons qu'il existe encore un ordre de sciences nouveau, qui doit être placé en dehors et au-dessus des sciences de la nature et des sciences de l'humanité.

1° En effet, il y a d'abord au moins ceci, à savoir rémunération et la classification des sciences. Ce que nous avons résumé précédemment peut devenir objet de science, matière de science. On ne peut énumérer les sciences sans les décrire, sans en fixer l'objet, le but, la méthode, l'importance relative, les corrélations et les dépendances, enfin sans les ranger dans un certain ordre. De là une science générale supérieure aux sciences particulières, et que l'on pourrait appeler l'*Épistémographie* ou *épistémotaxie*. En un mot, que le positivisme nie l'existence d'une science supérieure appelée métaphysique, je le veux bien; mais il ne niera pas l'idée d'une science générale venant après les sciences particulières. Pour les résumer, les enchaîner et les synthétiser, il doit reconnaître au moins ceci, à savoir une place à faire à la philosophie positive. Même en se restreignant dans ces limites, il y aura une philosophie première.

[170] Comment l'appellera-t-on? On craint de l'appeler *métaphysique,* parce que ce mot semble indiquer une solution dogmatique sur la nature et l'essence des choses. Mais si l'on considère l'origine historique du mot; si ce sont, comme on l'a dit, les éditeurs d'Aristote qui ont intitulé son ouvrage sur la philosophie première, Μετα φυσικα, *ce qui vient après la physique,* il n'y aurait nulle impropriété à appeler de ce nom toute conception quelle qu'elle soit qui, venant après la physique, c'est-à-dire après les sciences particulières, jouerait le rôle de philosophie première.[15] En ce sens, il est très juste de dire qu'une généralisation de sciences est une métaphysique de la science.

Constatons donc d'abord qu'au-dessus des sciences particulières il y a place pour une philosophie des sciences et pour une philosophie de la science.

2° Mais cette philosophie de la science, même au point de vue positif, peut s'entendre de deux manières: ou bien elle est purement *formelle,* comme dans Auguste Comte, ou elle devient *objective et réelle,* comme dans Herbert Spencer. Voyons la différence de ces deux points de vue.

La philosophie première, telle que l'entend Auguste Comte, n'a pas pour objet les choses elles-mêmes, mais seulement les sciences qui s'occupent de ces choses. Il n'y a pas de philosophie de l'univers; il n'y a philosophie que des sciences de l'univers. Sur chacune de ces sciences, il se pose les quatre questions suivantes: 1° Quel est l'objet de cette science? quelle en doit être la définition? 2° Quelle en est la méthode? 3° Quels en sont les rapports avec les autres sciences? 4° Quelle en est l'influence sur le progrès intellectuel de l'humanité? Sans doute, en répondant à ces quatre questions, Auguste Comte atteignait indirectement les choses elles-mêmes, mais seulement à travers des considérations purement logiques sur la nature des sciences.

Mais ne peut-on pas concevoir une autre philosophie positive [171] que celle d'Auguste Comte, une philosophie qui traverserait les sciences pour aller aux choses; qui, au lieu de s'arrêter à des considérations logiques sur les sciences,

---

15. Le chef actuel du positivisme, M. Lafite, a intitulé son dernier ouvrage: *Essai de philosophie première.*

passerait à la considération génétique des phénomènes; qui, au lieu de se borner à dire comment les sciences s'enchaînent, chercherait comment les phénomènes s'enchaînent; qui, au lieu de se borner à cette loi subjective, que notre esprit va du simple au composé, transporterait cette loi dans la nature; qui nous dirait que c'est la nature qui avant nous va du simple au composé, du plus facile au plus difficile; en un mot, qui substituerait à l'évolution subjective des sciences une évolution objective enveloppant tous les phénomènes de l'univers sous une même loi?

Si donc il y a place pour une philosophie positive, considérée comme philosophie première, n'y a-t-il pas place aussi pour une philosophie de l'évolution? Nous aurions alors deux formes de la philosophie positive: l'une formelle et logique, l'autre réelle et objective. On ne peut pas dire que l'une soit moins légitime que l'autre; et la première n'a guère d'intérêt qu'en tant qu'elle conduit à la seconde: car si nous nous intéressons à l'ordre et à la liaison des sciences, c'est parce que nous nous intéressons à l'ordre et à la liaison des phénomènes. Au fond, ce que nous voulons savoir et ce qui est le principe de l'activité philosophique, c'est l'explication de l'unité de l'univers. C'est ce sentiment instinctif de l'unité de l'univers qui nous pousse à rechercher l'unité scientifique. Chercher à relier les sciences les unes aux autres, c'est chercher à mettre dans le cadre de nos recherches scientifiques l'ordre et l'harmonie que nous voyons dans les choses. Donc la philosophie positive enveloppe inconsciemment la philosophie de l'évolution, ou toute autre semblable, en un mot une philosophie cosmologique. Elle ne peut donc la récuser et lui fermer la voie: celle-ci existe au même titre qu'elle-même. Elle est, aussi bien qu'elle, plus qu'elle encore, une philosophie première.

Mais déjà nous nous rapprochons beaucoup de ce que l'on [172] appelle généralement une métaphysique. Nous avons déjà fait remarquer que la philosophie grecque à son origine n'a été qu'une philosophie de l'évolution. Tous les premiers philosophes grecs sont partis de l'idée d'une substance unique qui, par des condensations et des raréfactions alternatives, a donné naissance à tous les phénomènes de la nature. N'est-ce

pas la loi que M. H. Spencer appelle loi de l'intégration et de la désintégration? On peut dire aussi que la philosophie d'Aristote, qui n'est qu'un passage continuel, une ascension progressive de la matière à la forme, est encore, même en admettant un certain principe de discontinuité, une philosophie de l'évolution. À la vérité, la vieille métaphysique s'appliquait surtout à la recherche des principes hyperphysiques; mais elle avait une partie qui se bornait à la considération du monde, et que Kant appelait la cosmologie rationnelle. Or, on se demande de quel nom on pourrait qualifier l'évolutionnisme d'Herbert Spencer, si ce n'est du nom de cosmologie; et si l'on fait observer que l'ancienne cosmologie posait des problèmes que l'évolutionnisme n'examine pas, à savoir l'infinité du monde, la divisibilité de la matière, etc., toujours est-il que c'est une vue d'ensemble sur le développement des choses, et en cela une sorte de métaphysique. Si l'on nous oppose que cette cosmologie nouvelle se fait avec une somme de connaissances empruntées aux sciences, nous aurons le droit de répondre que c'est ce qui a toujours eu lieu. La cosmologie s'est toujours inspirée de la science du temps; souvent aussi elle l'a précédée, et a anticipé sur l'avenir. C'est ainsi que Démocrite a anticipé sur la chimie moderne, que l'axiome des anciens, *Ex nihilo nihil*, anticipe sur ces deux principes de la science moderne: «Rien ne se crée, rien ne se perd. La quantité de matière reste toujours la même.» De même Descartes, par son mécanisme universel, a anticipé sur le mécanisme scientifique moderne, et sa théorie de l'automatisme a préparé la théorie des actions réflexes. Dans tous les temps la cosmologie a emprunté à la science ou a anticipé sur la science. Au reste, il en est [173] encore de même aujourd'hui. Est-ce que l'évolutionnisme de Spencer représente exactement les données scientifiques actuelles? N'y a-t-il pas encore beaucoup à faire pour que la science justifie ses inductions? Par là, l'hypothèse de Spencer ressemble aux grandes hypothèses cosmogéniques ou cosmologiques proposées par la métaphysique du passé.

Ainsi le positivisme se trouve placé dans cette alternative: ou bien de s'en tenir à la position d'Auguste Comte, c'est-à-dire de borner la philosophie à la juxtaposition d'un certain nombre

de propositions matérielles empruntées aux sciences spéciales, en y ajoutant des considérations générales, mais purement logiques, sur les sciences; — ou bien, s'il veut dépasser ce maigre domaine, accepter la philosophie d'Herbert Spencer, ou toute autre analogue, et par là rentrer en partie dans les voies de la métaphysique. Or, si nous consultons l'état actuel du monde philosophique, il nous semble que le positivisme du présent est beaucoup plus celui d'Herbert Spencer que celui d'Auguste Comte. Le pur comtisme n'a plus guère d'adhérents en France; la seule revue positiviste qui eût quelque action a succombe. C'est donc en tant qu'évolutionnisme que le positivisme actuel est puissant. Or, encore une fois, en quoi les *Premiers Principes* de Spencer diffèrent-ils des *Principes de la philosophie* de Descartes, ou même de la *Physique* d'Aristote, si ce n'est par le bagage scientifique dû à la différence des temps? Sans doute il y a dans Spencer des données scientifiques que Descartes ne possédait pas, comme il y en a dans Descarles d'autres qu'Aristote n'avait pas connues. Mais ces trois ouvrages n'en sont pas moins du même genre et se rattachent à une même science.

Il importe sans doute assez peu que l'on appelle ou que l'on n'appelle pas métaphysique cet ordre de recherches. Toujours est-il qu'il y a une philosophie première, distincte des sciences proprement dites et qui leur est supérieure, en ce sens qu'elle vient après elles pour les unir et les couronner. C'est cette science que les Allemands appellent *philosophie de la nature,* science plus ou moins suspecte aux [174] savants de profession, comme la *Philosophie de l'histoire* (y compris celle de Comte) l'est aux historiens, mais qui n'en répond pas moins à un besoin légitime de l'esprit, à savoir le besoin de synthèse et de généralité. Ce besoin, Auguste Comte a toujours déclaré qu'il fallait lui donner satisfaction. Il a toujours blâmé, et même avec une certaine hauteur, les savants qui ne savent pas s'élever au-dessus de leur spécialité. Une philosophie de la nature est donc légitime et indispensable.

Maintenant il faut reconnaître que M. Herbert Spencer reste fidèle aux données de l'école positiviste, en ce qu'il affirme que la science ne peut pas s'étendre au delà de l'univers phénoménal et des données expérimentales. Tout ce

qui n'est pas objet immédiat d'expérience, ou réductible à quelque objet immédiat d'expérience, n'est pas objet de science, ou même objet de connaissance. Il sépare la réalité en deux domaines: le domaine du relatif ou du connaissable, et le domaine de l'absolu ou de l'inconnaissable. La métaphysique, en tant que science de l'inconnaissable, est donc éliminée du domaine des sciences; elle n'a pas d'objet, elle n'est rien.

Il faut y regarder de plus près. Il n'est peut-être pas aussi facile que l'on croit de séparer le domaine du connaissable et celui de l'inconnaissable; et un peu de métaphysique ne serait peut-être pas inutile pour faire voir les difficultés du problème. La science doit se borner aux phénomènes, dit-on. Très bien; mais qu'est-ce qu'un phénomène? Peut-il y avoir phénomène sans qu'il y ait de l'être à quelque degré? La science se borne à la sensation; j'y consens; mais qu'est-ce qu'une sensation? Peut-il y avoir sensation sans qu'il y ait quelque idée, quelque pensée? Platon a montré, dans le *Théétète*, que l'idée de phénomène, c'est-à-dire de quelque chose d'essentiellement fluide, toujours en mouvement, en génération, εν γενεσει, comme il s'exprime, est contradictoire, qu'il faut un certain principe de fixité et d'unité pour qu'on puisse dire d'une chose qu'elle est ceci ou cela. Car si son essence est de changer, à l'instant même où vous dites [175] qu'elle est *ceci*, elle est déjà devenue *cela*, et par conséquent elle n'est ni l'un ni l'autre. Ne faut-il pas quelque chose qui persiste? Le phénomène suppose l'être à quelque degré, et par conséquent la sensation suppose la pensée. Mais si le phénomène contient déjà de l'être, si la sensation contient de la pensée, vous ne pouvez réduire le connaissante au phénomène et à la sensation sans les détruire l'un et l'autre. Quel est donc le principe d'unité lié indissolublement à la sensation? Quelles en sont les lois? Admettons que ce soit l'inconnaissable: il faudra au moins reconnaître que l'inconnaissable est mêlé au connaissable, qu'il en constitue l'essence, et par conséquent qu'il n'est pas entièrement inconnaissable. Admettez-vous au contraire que l'inconnaissable est tout à fait en dehors du connaissable qu'est-ce alors que cet inconnaissable transcendant? Est-ce quelque chose comme l'espace et le temps, comme l'âme ou la liberté? Mais ce sont là des principes plus ou moins liés à la

réalité phénoménale. Est-ce un absolu en dehors de toute réalité? Quel est cet absolu? Est-il positif ou négatif? Est-il la même chose que l'infini ou lui est-il opposé? Que de questions à examiner pour fixer d'une manière certaine les choses auxquelles l'homme ne doit pas penser! Suffira-t-il, pour écarter toutes ces questions, de l'argument vulgaire des dissentiments philosophiques, sans se demander si ces dissentiments vont aussi loin qu'on le dit ou qu'on le croit, s'ils ne pourraient pas être classés ou étagés en quelque sorte en propositions plus ou moins disputées, dont quelques-unes sont presque communes à toutes les écoles et par conséquent plus générales, les autres moins générales, jusqu'à ce qu'on arrive aux propositions les plus précises, qui constituent alors seulement les dissentiments irréductibles? Suffira-t-il d'opposer à toutes ces recherches cette fin de non-recevoir, tirée de l'opposition des systèmes de métaphysique? Ne faut-il pas traiter les questions en elles-mêmes? En un mot, n'y a-t-il pas là place pour une science nouvelle, la *critique de la connaissance?* La science supérieure que nous cherchons ne sera [176] donc plus seulement une théorie des sciences, ou une philosophie de la nature. Elle sera encore une idéologie ou analyse de l'entendement humain, ou une critique de la science et de la connaissance humaine. La philosophie première sera donc une critique de la pensée, elle existera au même titre que les autres sciences.

Nous sommes donc ici en présence d'un autre système, d'une autre école. Du positivisme nous passons au criticisme. Le criticisme aussi bien que le positivisme se refuse à admettre une métaphysique. Il prétend que l'esprit humain ne peut pas dépasser ses propres limites, et qu'il ne peut pas s'élever au-dessus d'une science purement humaine. Soit; mais ce n'est pas là nier la métaphysique, c'est simplement la limiter et la circonscrire: car dans tous les temps le problème de la valeur et des limites de la connaissance a été posé et a fait partie des problèmes de métaphysique. Le *Théétète* de Platon, le *Discours sur la Méthode,* les *Nouveaux Essais sur l'entendement,* la *Recherche de la vérité,* sont évidemment des traités de critique de la connaissance. Le criticisme a détaché ce problème; il l'a séparé des autres et il l'a formulé d'une

manière précise en demandant comment on peut passer du domaine subjectif au domaine objectif. Il est arrivé à certaines conclusions qui lui sont propres; mais il n'en est pas moins un rameau conservé de l'ancienne métaphysique.

Ainsi du domaine possédé et exploré par la métaphysique il subsisterait au moins deux régions occupées et vivantes, à savoir la philosophie de la nature et la critique de la connaissance. Mais n'y a-t-il pas encore quelque chose de plus?

Supposons que la critique de la connaissance d'une part et la philosophie de l'évolution de l'autre aient réussi, comme elles le prétendent, par des méthodes différentes, à séparer la connaissance humaine en deux parties distinctes, à savoir le phénomène et le noumène, le connaissable et l'inconnaissable, d'un côté le relatif, de l'autre l'absolu: ces deux domaines, qui se touchent et. se bornent l'un l'autre, [177] sont-ils aussi séparés qu'on le prétend? Sont-ils l'un à l'autre comme quelque chose est à rien? Si le domaine qui dépasse le relatif n'est que le domaine du néant, pourquoi en parlons-nous, pourquoi l'opposons-nous au relatif? pourquoi le relatif ne serait-il pas tout? Mais s'il est tout, ne devient-il pas par là même l'absolu? et c'est là encore une solution métaphysique; car dire, par exemple, que le monde se suffit à lui-même, ce n'est point écarter la métaphysique, c'est tout simplement affirmer une métaphysique à la place d'une autre. Dès lors, le champ est ouvert à la compétition des autres systèmes. Si, au contraire, on revient à la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, est-il donc bien certain que ces deux domaines ne pénètrent pas l'un dans l'autre, qu'ils soient absolument l'un hors de l'autre? Une telle séparation est-elle rationnelle? Il ne le semble pas. Aussi ne s'y tient-on pas à la rigueur. Soit que, avec M. Spencer, on affirme que l'inconnaissable se manifeste par le moyen du connaissable; soit que, avec Kant, on affirme que l'absolu se manifeste dans l'ordre pratique et moral, dans l'un et l'autre cas on affirme un certain lien entre les phénomènes et les noumènes, entre le connaissable et l'inconnaissable. On admet donc que l'inconnaissable est connaissable dans une certaine mesure. Or, cette mesure ne peut être fixée que par l'examen même de la

question; sans anticiper sur les solutions, sans en préjuger aucune, il reste qu'il y a place pour une science de l'inconnaissable, dans la mesure où il touche au connaissable et y pénètre. À ce titre, il y aura donc encore place pour une métaphysique ou pour quelque chose d'analogue.

Reste enfin une dernière considération. Nous avons distingué les sciences en deux classes: les sciences de la nature et les sciences de l'humanité; en termes plus abstraits, la science de l'objectif et la science du subjectif. Nous avons vu qu'on peut indifféremment considérer le sujet comme dépendant de l'objet, ou l'objet comme dépendant du sujet. Le positivisme exclut absolument la seconde de ces dépendances; l'idéalisme [178] en exclut la première. Elles sont vraies toutes deux, et, au point de vue purement empirique, on doit admettre l'une et l'autre. La science se trouve donc par là ramenée à un dualisme qui ne satisfait pas l'esprit. Empiriquement, on peut partir soit de l'un soit de l'autre de ces deux points de vue, et admettre ainsi deux séries de sciences; mais la pensée va plus loin; elle cherche la conciliation. Il y a donc là un nouveau problème. Quel est le vrai rapport du subjectif et de l'objectif? Quel est le lien qui les unit? Quel est le premier des deux termes? En un mot, d'où viennent la nature et l'humanité? Nous arrivons ici à la métaphysique proprement dite, qui sera le terme de cette recherche.

Ainsi l'existence d'une science fondamentale, science première et science centrale, à laquelle toutes les autres aboutissent et dont elles relèvent toutes, se trouve justifiée par une série de preuves ascendantes en quelque sorte, qui nous en montrent les différents degrés. Cette science est légitime et nécessaire:

1° En tant que philosophie positive ou logique des sciences;

2° En tant que synthèse de l'univers, soit sous la forme de philosophie de l'évolution, soit sous toute autre forme;

3° En tant que critique de la connaissance;

4° En tant que science de l'inconnaissable, dans la mesure où il est connaissable;

5° Enfin en tant que synthèse finale, ou synthèse des sciences de la nature et des sciences de l'humanité.

Or, tous ces points de vue réunis constituent la science même appelée métaphysique depuis Aristote jusqu'à Hegel.

LEÇON XI

UNITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Messieurs,

Dans les deux leçons précédentes, nous avons démontré l'existence de deux sciences dont l'objet n'est pas compris dans le domaine des sciences positives: 1° la science des faits de conscience, ou *psychologie;* 2° la science de la plus haute généralité possible, ou *métaphysique.* Chacun de ces objets (le moi ou la plus haute généralité possible) peut être considéré comme un *bonum vacans* dont une science a droit de s'emparer. Donc il y a deux sciences distinctes des sciences positives et particulières.

Maintenant, avons-nous le droit de réunir ensemble ces deux sciences, de leur donner un nom commun, le nom de *philosophie,* et ne nous reste-t-il pas encore à voir si les objets de ces deux sciences coïncident avec ceux que l'on attribue généralement à la philosophie? Car il n'est pas besoin d'une grande attention pour voir que ce sont précisément les objets que l'on attribue en général à la philosophie, qui a toujours compris d'une part la science de l'esprit humain, de l'autre la science des premiers principes et des premières causes. Ces deux objets exigent une science. La philosophie a toujours réclamé ces deux objets de la philosophie: donc ce sont les objets de la philosophie.

Mais nous rencontrons ici une difficulté plus délicate. Nous donnons à la philosophie deux objets différents, d'une part la science psychologique, de l'autre la philosophie première. Les anciens disaient: *Philosophia est notitia rerum humanarum divinarumque*. Mais comment une même science peut-elle [180] avoir deux objets aussi différents que l'homme et Dieu? Si l'on veut conserver l'universalité primitive, il faudra ajouter un troisième terme, le monde, et dire avec Bacon que la philosophie a un triple objet: l'homme, le monde

et Dieu. Mais alors, la philosophie ira se confondre avec la totalité des autres sciences, et elle cessera d'avoir un objet à elle, un objet déterminé?

Pour écarter tout d'abord cette dernière difficulté, disons que si la philosophie parle du monde, ce ne peut être que du monde en général qu'il est question: car pour les parties du monde, elles sont les objets des sciences spéciales. Mais tout ce qui concerne le monde en général rentre dans ce que nous avons appelé la science des plus hautes généralités. Car il est possible qu'il n'y ait rien au delà du monde; et quand même il y aurait quelque être au delà, la science des plus hautes généralités aurait toujours à s'occuper de la substance du monde (essence de la matière), de son étendue, de ses limites, de l'ordre général des phénomènes, en un mot de tout ce qui, d'après Kant, constitue la troisième partie de la philosophie première, à savoir la cosmologie rationnelle.

Laissons donc de côté cette difficulté secondaire; reste la vraie la question de savoir comment on peut réunir en une même science deux objets aussi différents l'un de l'autre que, d'un côté l'esprit humain, de l'autre l'ensemble et l'origine des choses.

Sans doute, s'observer soi-même peut être l'objet d'une étude spéciale.

Sans doute, généraliser le plus possible tous les phénomènes de l'univers est aussi une élude des plus légitimes.

Mais il y a là deux méthodes, deux domaines, et par conséquent deux philosophies, et non pas une seule.

Et cependant l'histoire est là qui nous montre que tous les grands philosophes ont eu à la fois, et mêlé souvent d'une manière indissoluble, une psychologie et une métaphysique. Platon mêle sans cesse ses recherches sur l'âme avec les recherches sur les idées et sur le divin. Descartes, dans ses [181] *Principes de la philosophie*, fait entrer à la fois une certaine théorie psychologique de la connaissance et une métaphysique. Dans l'*Éthique* de Spinoza, après le premier livre (*de Deo*) vient le second (*de Mente*) et le troisième (*de Affectibus*). Dans Kant même, vous avez une anthropologie et une critique de la connaissance. Enfin, de nos jours, M. Herbert Spencer a réuni dans tous ses traités une cosmologie,

une psychologie, une biologie, une éthique, exactement comme les autres philosophes.

L'histoire mise à part, si nous consultons maintenant l'opinion commune, l'opinion générale, on trouve que les deux traits caractéristiques de ce qu'on appelle l'esprit philosophique correspondent aux deux ordres d'études et de sciences que nous avons signalés.

D'un côté, en effet, le philosophe est celui qui rentre en lui-même, qui s'étudie lui-même, qui se rend compte de ses idées, qui *réfléchit*, ce qui signifie précisément l'acte de revenir sur soi-même. L'un des traits caractéristiques du philosophe est donc l'esprit de réflexion.

D'un autre côté, tout le monde reconnaît aussi que l'un des traits caractéristiques de l'esprit du philosophe est le goût des idées générales, des vues d'ensemble, l'esprit de synthèse; c'est ce que Platon exprime lorsqu'il dit: ο διαλεκτικος εστι συνοπτικος, c'est-à-dire celui qui voit tout d'ensemble. En créant un barbarisme par voie d'analogie, on pourrait exprimer la première idée en disant aussi: ο φιλοσοφος αυτοπτικος, celui qui se voit lui-même.

On résume ces deux idées en disant que l'*autopsie* et la *synopsie*, c'est-à-dire l'esprit de réflexion et l'esprit de synthèse, constituent les deux formes de l'esprit philosophique.

Reste toujours la question de l'unité.

Si cependant on pouvait trouver un fait dans lequel se fondraient les deux concepts précédents, peut-être trouverait-on là ce qui sert de fond commun aux deux groupes de sciences signalées et qui serait l'objet unique de la philosophie.

Ce fait, c'est la pensée. [182] La pensée a, en effet, un double caractère: 1° elle se sait elle-même et elle peut revenir sur elle-même; 2° elle est la faculté de lier, d'unir, de généraliser: elle est une synthèse.

L'esprit de réflexion et l'esprit de synthèse se réunissent donc dans le fait de la pensée. On peut donc dire que la pensée, considérée comme telle, est l'objet propre de la philosophie. Cette science peut se définir la science de la pensée, ou, pour emprunter à Aristote la formule qu'il applique à l'acte pur, on dira: «La philosophie est la *pensée de la pensée*.»

Appliquons cette définition à toutes les parties de la philosophie.

1° La psychologie a pour objet les faits de conscience. Or c'est ce que Descartes appelle des *pensées*. «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.» C'est donc l'ensemble de ces faits de conscience qui constitue les pensées. Étudier la conscience, c'est étudier la pensée.

2° La logique est la science des lois régulatrices de la pensée: c'est donc la pensée de la pensée.

3° Les idées du Beau et du Bien sont au nombre des idées fondamentales de la pensée. L'esthétique et la morale sont des sciences qui ont pour objet la pensée de la pensée.

4° Reste la métaphysique ou philosophie première, c'est-à-dire la science des premiers principes et des premières causes ou, si l'on ne veut pas aller jusque-là, la science des plus hautes généralités possibles.

Or la loi de la plus haute généralité possible est la loi fondamentale de la pensée. Tous les autres objets de la science, tous les objets particuliers nous sont donnés: les minéraux, les végétaux, les animaux, les phénomènes physiques sont donnés. Mais la plus haute généralité possible n'est pas donnée; c'est un besoin de l'esprit; c'est la loi impulsive de notre pensée. Que contient cette loi? Qu'implique-t-elle? C'est ce que la science elle-même nous apprendra. Mais, quelle que soit cette loi, il n'en est pas moins vrai que la science [183] qui a pour guide la loi fondamentale de la pensée est bien, on peut le dire, la science de la pensée elle-même, et peut être définie la pensée de la pensée.

À la vérité, la métaphysique, qui est la science la plus haute de toutes, et qui repose à la fois d'un côté sur les sciences objectives, de l'autre sur l'étude de l'esprit humain, doit être conçue comme étant l'unité du subjectif et de l'objectif: et la notion de la plus haute généralité possible contient à la fois des éléments objectifs et des éléments subjectifs. La métaphysique n'est donc pas seulement la science du sujet, c'est-à-dire la science de la pensée; elle doit

être aussi la science de l'objet; et ce serait la restreindre que de la réduire à n'être que la pensée de la pensée.

Sans doute il ne faut pas oublier que la science de la plus haute généralité possible comprend à la fois les deux mondes, et que par là elle s'élève au-dessus de la psychologie proprement dite. Elle n'est pas seulement la science de la pensée, elle est encore la science de l'être; par là elle ne se rallie pas seulement aux sciences psychologiques, mais encore aux sciences cosmologiques; elle est le confluent des deux courants antérieurs. Mais de ces deux courants l'un est conscient, l'autre est inconscient. La pensée se demande quelle est son origine et son essence; le monde ne se le demande pas. La pensée recherche quel lien l'attache au monde; le monde ne demande pas quel lien l'attache à la pensée. La science qui traite des rapports de la pensée et du monde est donc encore une science de la pensée par la pensée.

On peut démontrer la même vérité d'une manière plus profonde. Ce que la pensée recherche dans le monde, c'est l'intelligible. Le monde ne devient objet de science qu'en tant qu'il est une logique, et un objet de l'art qu'en tant qu'il est une esthétique. Il y a une logique de la nature. Sans quoi, on ne pourrait pas construire d'avance la science de la nature comme l'on fait à l'aide des mathématiques. La nature est donc aussi une pensée, mais une pensée objective, inconsciente, une pensée en soi. Dans la conscience, la [184] pensée devient subjective, s'apparaît à elle-même; elle est pour soi.

Dans la plus haute généralité possible, la pensée en soi doit s'accorder avec la pensée pour soi. Tel est le problème de la métaphysique. Dans ce sens, il sera donc vrai à la rigueur de dire que la métaphysique, comme les autres parties de la philosophie, est la pensée de la pensée.

À l'aide de cette définition, nous distinguerons facilement la philosophie des autres sciences. Les savants pensent les objets. Les philosophes pensent la pensée des objets. Le savant a pour objet les astres, les plantes, les animaux. La philosophie a pour objet la pensée de ces choses. Jamais le savant ne revient sur la pensée pour l'examiner en tant que pensée, ou, quand il le fait, il est par là même philosophe; mais il le fait rarement, et seulement dans des notes, dans des préfaces, mais

non dans des traités spéciaux. Le géomètre se sert constamment de l'idée d'espace, de temps, de mouvement. Il ne se demande pas à quel titre il pense l'espace, le temps, le mouvement. Le physicien accepte l'existence des corps; il ne se demande pas à quel titre il pense qu'il y a des corps. Il emploie des méthodes. Il ne se demande pas quels sont les principes et les règles de ces méthodes.

Voilà donc une ligne de démarcation nette entre la philosophie et les sciences. On pourra aussi, à l'aide de cette même définition, essayer de classer les différents systèmes de philosophie et apprécier dans quelle mesure ils sont ou ne sont pas philosophiques, et comment ils le sont plus ou moins les uns que les autres.

Nous avons défini la philosophie *la pensée de la pensée*. Cette définition nous a servi à distinguer la philosophie de la science. La science pense le monde, la philosophie pense la pensée du monde. La science est objective; la philosophie est subjective, du moins immédiatement; elle est objective médiatement.

Nous allons essayer, à l'aide de cette formule, de classer et de coordonner les uns par rapport aux autres les divers systèmes de philosophie. [185] Au plus bas degré de l'échelle, nous plaçons le matérialisme.

Le matérialisme, en effet, a bien, comme tous les systèmes, pour objet la pensée de la pensée; mais il lui est impossible de penser la pensée en elle-même. Il ne peut la saisir que dans son substratum matériel. La pensée l'embarrasse, et il cherche à la réduire le plus possible. S'il ne tenait qu'à lui, la pensée n'existerait pas et ne subsisterait pas. Traduire en effet la pensée en fonction cérébrale, c'est la traduire en ce qui n'est pas elle, en ce qui n'a aucun rapport avec elle. Car quel rapport y a-t-il entre un fait de conscience et une forme ronde ou carrée, un mouvement circulaire ou rectiligne? Ce système est un premier effort philosophique sans doute, puisqu'il l'interroge sur la nature et l'origine de la pensée; mais c'est un effort qui ne s'est pas encore dégagé du monde extérieur; il ne s'applique pas à la pensée comme tel, en tant qu'elle apparaît à une conscience. Aussi voit-on que le matérialisme ne lient aucun compte du fait de conscience; il

n'en parle jamais; c'est pour lui un fait non avenu. C'est donc le système qui est le plus loin possible de l'objet propre de la philosophie, à savoir la pensée de la pensée.

Au-dessus du matérialisme nous plaçons le positivisme. Le positivisme, en effet, quand il est conséquent avec lui-même, ne considère la matière que comme la condition de la pensée, et non comme son substratum, puisqu'il j'écarte toute notion de substratum, toute notion de première origine. Ce système laisse donc libres toutes les conceptions métaphysiques sur la matière et l'origine de la pensée. Ces conceptions n'ont de valeur pour lui qu'à titre de conceptions subjectives, mais non scientifiques; pour lui, aucune de ces conceptions ne s'impose à l'esprit, et pas plus la conception matérialiste que les autres. La pensée se trouve donc indirectement et provisoirement affranchie du substratum matériel; elle peut être pensée sans lui. En fait, les positivistes ne restent pas souvent fidèles à cette neutralité, et ils s'expriment presque toujours comme les matérialistes eux-mêmes; mais cela est [186] contraire à l'esprit même du système; car ou nous ne connaissons pas les choses en soi, mais seulement les apparences des phénomènes, et par conséquent nous ne pouvons rien établir sur le principe de la pensée: elle est donc une science hypothétique, distincte de la matière, dès lors point de matérialisme; ou bien nous affirmons dogmatiquement que la pensée est une propriété de la matière; nous prononçons sur les choses en soi, et dès lors plus de positivisme. Il est donc certain que le positivisme, comme tel, rend au moins possible l'indépendance de la pensée, et par là se rapproche plus que le matérialisme du véritable objet de la philosophie.

En second lieu, il est encore vrai de dire que le positivisme se rapproche de cet objet, à savoir la pensée de la pensée, en tant qu'il se donne comme une philosophie des sciences. Il n'est pas une science; mais il est une critique des sciences, une généralisation des sciences. Il revient sur les idées fondamentales de chaque science, sur leurs méthodes, sur leur importance intellectuelle et morale. Le positivisme ne pense donc pas les objets; mais il pense la pensée scientifique de ces objets. Or cela est essentiellement philosophique. Aussitôt

qu'un savant raisonne et réfléchit sur les principes de la science, il devient philosophe. Réfléchir sur les principes de toutes les sciences et lier ensemble toutes ces réflexions, c'est donc, à fortiori, faire œuvre de philosophie.

Cependant, si le positivisme est supérieur au matérialisme en ce qu'il laisse les questions ouvertes, au moins en théorie, car dans la pratique il ne le fait pas toujours, il n'est encore pas tout à fait philosophique, parce qu'il ne considère pas le fait de la pensée en lui-même comme fait *sui generis,* comme fait de conscience. Pas plus que le matérialisme, il ne reconnaît le fait de conscience; il ne le voit que par son rapport avec le cerveau. Il ne croit pas que l'esprit puisse se reconnaître lui-même. Il ne voit la pensée que sous sa forme scientifique. Sans doute il est philosophe, en tant qu'il réfléchit la science; mais tout le concret, tout le contenu de cette philosophie est emprunté aux sciences; elle n'est que la servante [187] des sciences, *ancilla scientiarum,* comme la philosophie du moyen âge était la servante de la théologie. Si les sciences ne lui fournissaient ses données, elle n'aurait rien à dire. Ce n'est donc pas une philosophie indépendante; elle est, au contraire, essentiellement dépendante; sur chaque problème, elle est obligée d'attendre les résultats de la science positive. Comme philosophie, elle n'a pas de domaine propre, elle n'a pas de contenu à elle: et en cela elle n'est pas une philosophie.

Le matérialisme et le positivisme ont un caractère commun: c'est de ne s'appuyer que sur le dehors; ce sont deux philosophies exclusivement objectives. Elles sont l'une et l'autre en quelque sorte la science elle-même devenue philosophie. Elles ne sont philosophiques que relativement, en ce sens qu'elles témoignent d'un certain besoin de réflexion et de généralité, mais au fond elles appartiennent plutôt au domaine scientifique qu'au domaine philosophique. Dans le conflit qui s'élève entre la science et la philosophie, elles sont inévitablement du côté des sciences; c'est le fait extérieur ramené le plus près possible des faits intérieurs par la puissance de la réflexion, mais c'est toujours le fait extérieur qui est la base et la matière de la pensée; ce n'est pas la pensée elle-même, ce sont des tendances vers la philosophie; ce n'est pas encore la philosophie.

Nous entrons dans la philosophie proprement dite avec une philosophie que l'on a souvent appelée du nom de positivisme, mais qui s'en distingue profondément: c'est le phénoménisme subjectif, tel qu'il est représenté en Angleterre par M. Stuart Mill, en France par M. Taine. C'est le système qui prend pour objet les faits de conscience, les faits subjectifs, et qui n'admet guère autre chose que des faits subjectifs. C'est le phénoménisme de David Hume, représenté, dit-on, dans l'antiquité par Protagoras, si du moins l'exposition de Platon dans le *Théétète* est fidèle. Dans cette philosophie, la pensée n'est acceptée qu'à titre de sensation, mais au moins le fait de conscience est reconnu comme tel. Le subjectif n'est [188] point ramené à l'objectif soit d'une manière violente comme dans le matérialisme, soit d'une manière indirecte et détournée comme dans le positivisme. Le subjectif est tellement l'objet propre de la philosophie que c'est au contraire l'objectif qui est ramené au subjectif, le corps n'étant que la somme de nos sensations quand il est présent, et la somme des possibilités de sensation quand il est absent. Que ce soit là un excès de subjectivisme, cela est possible; mais l'excès même prouve bien que nous avons changé de principe. La pensée, sous la forme la plus humble, qui est la sensation, est considérée en elle-même et non plus dans son substratum matériel, ou dans cette application spéciale que l'on appelle la science. C'est bien la pensée de la pensée; et même on peut dire que cette philosophie s'élève au-dessus de sa propre base; car cette base est la sensation, tandis qu'en elle-même cette philosophie est une pensée; car la sensation d'une sensation ne serait pas une philosophie. La sensation devient objet de philosophie en tant qu'on la pense, en tant qu'on la réfléchit: c'est la pensée de la sensation qui est la philosophie: or cela serait-il possible, si la sensation n'était que sensation? Même l'association des idées, à laquelle on a recours comme à un *deus ex machina,* ne suffirait pas encore pour faire une philosophie; car il faut encore penser l'association. Cette faculté de réflexion ou de retour sur soi-même paraît donc dépasser la sensation elle-même. Mais la sensation appartient au domaine de la pensée, quoiqu'elle n'en soit elle-même que l'élément inférieur. Nous sommes donc ici sur le terrain propre de la philosophie. Le

phénoménisme subjectif est pour nous la première doctrine philosophique proprement dite, les deux précédentes (matérialisme et positivisme) appartenant encore au domaine de la science positive.

Le phénoménisme subjectif est supérieur au positivisme en ce que celui-ci n'emprunte toutes ses données qu'au domaine extérieur et au domaine des sciences positives, tandis que lui-même emprunte les siennes au domaine de la conscience, c'est-à-dire de la pensée. Néanmoins, ce n'est encore qu'à la [189] partie inférieure de la pensée que le subjectivisme s'adresse, c'est-à-dire à la sensation. Mais la pensée comme telle ne trouve encore dans ce système aucune place distincte; elle n'y a aucune individualité, aucune force, aucune forme, au point que l'on se demande comment la sensation peut arriver à se penser elle-même, à s'interroger sur sa nature et son origine. Une philosophie nouvelle très supérieure au phénoménisme répond à cette question; c'est le *criticisme*. Le criticisme est bien, à proprement parler, une pensée de la pensée. La pensée, comme telle, y est réputée distincte de la sensation; et c'est bien cette pensée qui se pense elle-même. Cette pensée a intrinsèquement ses formes, ses lois, ses concepts, son essence propre. Elle aies formes de la sensibilité (l'espace et le temps), les lois de l'entendement ou catégories (unité, cause et substance, action et réaction, etc.); elle a des idées: le moi, la matière, Dieu, en un mot l'absolu. Elle connaît à titre de possible la liberté, et en même temps, par une autre de ses fonctions, elle conçoit le devoir. Donc, dans ce système, la pensée a un contenu, un fonds de réalité qu'elle n'emprunte pas à la sensation; elle a donc une existence propre. L'analyse et la synthèse de la pensée est elle-même une pensée: c'est bien une pensée qui se pense elle-même.

On pourrait même aller jusqu'à dire que, de toutes les philosophies, la philosophie critique est celle qui correspond le mieux à la définition, si toutefois on n'entend parler que de la pensée subjective. C'est elle qui a sciemment, systématiquement, méthodiquement posé le problème de l'examen et de la critique de la pensée par elle-même. Nous sommes donc ici en face d'une philosophie véritable et d'une philosophie supérieure au subjectivisme phénoméniste, en ce

que la pensée n'est pas seulement la forme de la philosophie, mais qu'elle en est la matière. Au fond, dans le phénoménisme il y avait bien de la pensée; car la sensation ne peut pas revenir sur elle-même en tant que sensation. Mais la pensée se méconnaissait elle-même en se perdant tout entière dans la sensation. Ici, dans le criticisme, elle se distingue, elle s'élève au-dessus de la [190] sensation, elle juge la sensation, elle se prend elle-même pour objet.

Mais la pensée a-t-elle achevé son œuvre, s'est-elle saisie tout entière quand elle ne se prend qu'à litre de pensée subjective n'ayant pas d'autre fonction que d'être la forme et la règle de la sensation? La pensée n'a-t-elle aucun contenu objectif, sauf la sensation? S'il en est ainsi, le criticisme se ramène pratiquement au phénoménisme. La pensée n'étant qu'une règle et une forme, tout ce qu'il y a de réel dans la pensée lui vient de la sensation; nous ne connaissons rien véritablement que la sensation ou le phénomène. Sans doute nous connaissons que nous connaissons. Le retour sur la pensée et sur la connaissance se trouve expliqué, la pensée n'est pas un résidu de sensation; elle n'est pas un pur rien; mais elle n'a aucun contenu objectif, sauf appel ultérieur et passablement artificiel à la faculté morale. On peut donc concevoir une philosophie dans laquelle la pensée ne serait pas une pure forme et contiendrait une matière intellectuelle plus ou moins mêlée ou sensible, mais qui aurait en elle-même plus de corps et de réalité; en un mot, je puis concevoir une pensée pleine au lieu d'une pensée vide. La pensée serait à la fois subjective et objective; elle ne serait pas seulement pensée, elle serait liée à l'être, ou même elle serait l'être.

Nous arrivons ainsi à la métaphysique proprement dite, à celle qui ne distingue pas la pensée de l'être, qui admet à la fois une pensée subjective et une pensée objective et qui les réunit l'une et l'autre dans la pensée absolue.

Nous appellerons cette philosophie dans la forme la plus générale, l'*idéalisme;* mais elle se présente sous deux formes: le *spiritualisme* et le *panthéisme*.

Ces deux doctrines ont les traits communs suivants:

1° Elles se séparent du positivisme en ce qu'elles admettent l'une et l'autre comme fait à part, *sui generis,* et irréductible le fait de la pensée, et elles l'étudient comme tel.

2° Elles se séparent du phénoménisme en ce qu'elles considèrent, avec le criticisme, la pensée comme ayant ses lois et [191] ses formes propres, en un mot son essence, et comme étant la loi et la règle de la sensation.

3° Enfin elles s'élèvent au-dessus du criticisme en s'élevant au-dessus du subjectivisme, en considérant la pensée non pas comme une pure forme, une collection de moules vides attendant la matière de la sensation, matière fluide et chaotique aussi indéterminée en elle-même que la forme vide de la pensée. Elles admettent que la pensée convient à l'être, est adéquate à l'être, qu'elle est à la fois subjective ou objective, identité du sujet et de l'objet.

Tel est le point culminant de l'élude de la pensée par elle-même, en un mot de la philosophie.

Mais ici ces deux conceptions entrent en conflit l'une avec l'autre. De part et d'autre, on admet comme faits de conscience une pensée subjective et une pensée objective, liées l'une à l'autre d'une manière plus ou moins intime; mais l'une et l'autre sont des pensées finies, limitées, contingentes.

De là deux questions:

1° Y a-t-il une pensée absolue, existant en soi dans toute sa plénitude, ou bien seulement en tant que substance, fonds, essence de la pensée finie? La première solution est celle du spiritualisme; la seconde, celle du panthéisme.

2° Dans la pensée absolue où se fondent le sujet et l'objet, est-ce le sujet qui prime l'objet, ou l'objet qui prime le sujet? Dans le premier cas, vous avez ce que l'on appelle le Dieu personnel; dans le second, le Dieu impersonnel. La première solution est celle du spiritualisme; la seconde, celle du panthéisme.

De ces deux solutions, laquelle répond le mieux à la définition que nous avons donnée de la philosophie, à savoir la pensée de la pensée?

Selon nous, la solution spiritualiste est la plus haute et la plus large. En effet: 1° elle affranchit la pensée absolue des limites de la pensée finie; 2° elle fait prédominer le sujet sur

l'objet: or c'est dans le sujet que la pensée se sait pensée. Une pensée qui ne se sait pas, une pensée qui dort, est un rêve [192] et non une pensée. Le Dieu panthéistique est un Dieu somnambule. Le Dieu spiritualiste est un Dieu éveillé. «Les Dieux veillent, dit Aristote, et ne dorment pas comme Endymion.»

Telle est donc dans son ensemble, d'après notre définition, l'échelle et la hiérarchie des systèmes métaphysiques, du moins si l'on accorde que la philosophie est la pensée de la pensée.

Maintenant y aurait-il une autre philosophie, une philosophie qui serait encore la pensée, mais la pensée de quelque autre chose qui serait au delà de la pensée? Ce serait une question à examiner. Nous l'indiquons comme question ouverte; et peut-être aurons-nous occasion d'y revenir plus tard. Contentons-nous de dire que ce quelque chose, si on en admet l'existence, est plutôt du domaine de la religion que du domaine de la philosophie La philosophie peut devenir religion; mais elle n'est pas la religion, et la religion n'est pas la philosophie. On peut admettre cependant qu'il y a un passage du connaissable à l'inconnaissable, et ce passage appartiendra aux deux domaines; mais le moment où la philosophie s'échappe à elle-même, se transforme en autre chose qu'elle-même, ne peut pas être pris comme le caractère essentiel de la philosophie: c'en est la limite, mais non le fond.

LEÇONS XII ET XIII

DES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA THÉOLOGIE

Messieurs,

Après avoir essayé d'approfondir la question de l'objet de la philosophie, la suite de ces études nous amène à traiter des rapports de la philosophie avec tout ce qui l'avoisine, non seulement avec les autres sciences, mais encore avec tous les ordres d'études, toutes les applications d'esprit qui constituent le domaine de l'activité intellectuelle. La philosophie a des rapports avec tout ce qui touche l'esprit humain, avec les sciences d'abord, mais aussi avec les lettres, avec l'histoire, avec la politique, avec la religion. Pour commencer cette analyse par le côté le plus élevé, considérons d'abord les rapports de la religion et de la philosophie.

En méditant sur ce sujet délicat, il nous est arrivé quelque chose de semblable à ce qui se passa dans l'esprit de J.-J. Rousseau lorsqu'il voulut concourir, par son premier écrit, sur le sujet proposé par l'Académie de Dijon. On sait que cette Académie demandait si le progrès des lettres et des arts avait été favorable ou contraire à l'amélioration des mœurs. On raconte (c'est Marmontel qui atteste ce fait dans ses *Mémoires*) que J.-J. Rousseau, étant allé voir Diderot. alors prisonnier au château de Vincennes, où il était enfermé pour quelques incartades, lui annonça son dessein de travailler sur cette question. «Et quel parti comptez-vous prendre? demanda Diderot. — L'affirmative, répond Rousseau, à savoir que les mœurs ont profité du progrès de la civilisation. — Eh quoi! dit Diderot, c'est le pont aux ânes; c'est le contraire qu'il faut soutenir, si l'on veut dire quelque chose de [194] nouveau.» Rousseau fut frappé de ce conseil. Il y vit un rôle original à prendre. Le génie du paradoxe s'éveilla en lui. Pour dire la vérité, c'était son vrai génie, c'était sa vraie pensée encore enveloppée, que Diderot avait, sans le savoir, démêlée et

provoquée. Rousseau prit le parti que l'on sait, qui décida de sa carrière et l'entraîna dans une lutte à mort contre la civilisation.

Toutes proportions gardées, et les différences mises à part, nous avons, comme Rousseau, dans l'examen de la question posée, passé du pour au contre ou, si l'on veut, du contre au pour par des réflexions quelque peu semblables. En effet, notre première idée avait été celle-ci: montrer la différence de la philosophie et de la religion, établir fortement l'indépendance de celle-ci à l'égard de celle-là, l'une fondée sur la liberté d'examen, l'autre sur la croyance à l'autorité. Nous comptions même réclamer, pour la philosophie, le droit de se passer de la religion ou de se substituer à elle, le droit de la critiquer et, s'il le fallait dans l'intérêt de la liberté de l'esprit, le droit de la combattre. Enfin nous voulions nous placer exclusivement au point de vue de ce qu'on appelle la liberté de la pensée. Mais, après réflexion, nous nous sommes dit à nous-même ce que Diderot disait à Rousseau: «C'est le pont aux ânes.» Qui conteste en effet aujourd'hui à la philosophie le droit de se dégager de la religion, de s'en séparer et même de la combattre? C'est un droit tellement reconnu que, dans certains milieux, c'est même un devoir. C'est la vérité officielle. Un esprit vraiment indépendant aujourd'hui, au lieu de hurler avec les loups et de répéter pour la millième fois les objections de Voltaire et de Diderot, a peut-être quelque chose de mieux à faire. Sans aliéner son libre examen, sans renoncer à ses croyances rationalistes, il sera peut-être plus tenté de rechercher par où la religion est digne de respect pour le philosophe, par où elle sert à la vérité, que d'ajouter aux attaques stériles dont elle peut être l'objet. Peut-être est-il plus sage de faire voir les affinités de la religion et de la philosophie, que leurs oppositions et leurs [195] incompatibilités, de chercher par où l'on s'entend que par où l'on se sépare. Un tel ordre d'idées serait plus opportun, plus vrai et peut-être même plus philosophique, comme nous allons essayer de le montrer.

Ce qui nous a mis sur la voie de cette pensée, c'est la critique des positivistes, critique qui porte à la fois contre la théologie et contre la philosophie et qui les enveloppe dans

une même proscription. Pendant longtemps, les philosophes même spiritualistes, lorsqu'ils étaient en même temps rationalistes, se plaçaient en libres penseurs en face de la théologie, et en cela ils étaient bien dans leur droit; mais ils croyaient de leur intérêt d'accuser hautement cette séparation; ils nourrissaient un esprit de suspicion, qui n'était pas sans doute sans fondement, mais qui leur faisait considérer leur cause comme absolument séparée de celle de la théologie, et plutôt même comme opposée. Les positivistes les ont forcés dans ce retranchement. Ils ont fait une objection solide et profonde qui changeait la face des choses; cette objection, c'est que la métaphysique n'a pas à se prévaloir grandement de son indépendance à l'égard de la théologie, que cette indépendance est toute négative et purement critique; mais que, pour le fond des choses, pour la partie positive de la doctrine, toute la substance de la métaphysique n'est que la théologie transformée, traduite en langage abstrait, ayant passé des entités surnaturelles conçues comme personnalités concrètes, aux entités logiques conçues comme substances et qualités métaphysiques; mais le fond, serait toujours le même de part et d'autre. Il ne servirait du reste de rien à certaines écoles métaphysiques, plus ou moins téméraires ou indépendantes, de se dégager à leur tour en renvoyant l'objection aux doctrines spiritualistes, et en les appelant des théologies au même litre que les religions elles-mêmes; ce serait là une tactique aussi maladroite que peu loyale, et du reste inutile, car les positivistes, et avec raison, ne séparent pas les écoles les unes des autres. C'est la métaphysique tout entière, quelle qu'en soit la forme, qui est, [196] selon eux, issue de la théologie. Cela est aussi vrai du panthéisme et de l'idéalisme que du théisme et du spiritualisme. Hegel et Schelling sont aussi bien sortis de la théologie protestante que Descartes et Malebranche de la théologie catholique; Socrate, Platon et Aristote n'ont fait que purifier la mythologie populaire, et l'école d'Alexandrie n'a trouvé des conceptions nouvelles, en métaphysique, que parce qu'elle s'est inspirée des religions orientales.

Il faut donc donner raison aux positivistes sur ce point; leur critique est fondée. La métaphysique sort de la théologie, et il y a une parenté, une affinité très étroite entre la doctrine

théologique et les doctrines métaphysiques; et, sauf la différence de forme, leur valeur au fond est la même de part et d'autre.

Cela étant, en abandonnant, comme elle le fait d'ordinaire, la théologie aux attaques du positivisme et du matérialisme, la métaphysique court risque de s'immoler elle-même. Car, ou bien il faut dire que les doctrines théologiques sont absolument et radicalement fausses, et cela aussi bien dans le fond que dans la forme; et alors elles entraînent avec elles tout ce qui vient d'elles, à savoir le fond commun des métaphysiques et des théologies; — ou bien il faut reconnaître que les vérités métaphysiques, qui se rattachent à la théologie par le fond, ne cessent pas d'être des vérités parce qu'elles sont enveloppées sous une forme théologique et même mythologique. Sans doute, la métaphysique n'est pas engagée dans la question de la vérité historique des religions positives: c'est une question qui reste ouverte et que chacun résoudra comme il l'entendra; mais la métaphysique est intéressée, pour le fond, dans les solutions théologiques, car c'est son propre domaine.

Cette justice à rendre à la théologie est aussi facile au libre penseur qu'au croyant. Si la théologie est révélée, il est évident qu'il faut la respecter. Si elle est d'origine humaine, pourquoi la métaphysique ne ferait-elle pas cause commune avec une œuvre qui vient comme elle de l'initiative et de [197] l'invention de l'esprit humain? On peut même dire qu'il y a plus d'invention en théologie que dans la métaphysique proprement dite, puisque c'est par la théologie que la métaphysique a commencé. Il est vrai que, souvent, c'est l'inverse et la réciproque que l'on peut soutenir, et les théologies savantes sont aussi bien l'effet que la cause des systèmes métaphysiques; mais cela ne fait qu'un lien de plus entre les deux sciences. On comprend l'aversion et la révolte de la philosophie contre la théologie tant que celle-ci a été oppressive et dominatrice, et qu'elle a enchaîné la liberté de l'esprit humain; mais, une fois affranchie d'un joug déshonorant, la métaphysique doit avoir assez de lumières pour reconnaître, sous la forme d'un dogme dont elle peut rejeter la lettre, mais qui lui appartient par l'esprit, une vérité qui ne cesse pas d'être une vérité parce qu'elle est enveloppée

sous les voiles de l'imagination. Combien de vérités ont été trouvées par les poètes et qui n'en sont pas moins des vérités! Que si, au contraire, la théologie vient d'en haut, pourquoi la philosophie refuserait-elle de s'alimenter à une source plus haute qu'elle-même? À tout point de vue, l'hostilité à l'égard de la théologie est une trahison à l'égard de la métaphysique elle-même.

Ces considérations se justifieront mieux par le fait, en étudiant de plus près les relations plus précises de la religion et de la philosophie.

Et d'abord, qu'est-ce que la religion? Il n'est pas facile de répondre à cette question; il n'est pas facile de trouver une définition qui s'applique à toutes les religions et qui comprenne à la fois le fétichisme du sauvage et la religion chrétienne. Mais nous n'avons pas besoin ici d'une définition scientifique et rigoureuse de la religion en général. Nous n'avons qu'à considérer la religion que nous connaissons immédiatement, celle avec laquelle nous vivons et qui nous est familière dès notre enfance, et que la philosophie rencontre sans cesse à côté d'elle dans le monde extérieur. C'est avec celle-là que la philosophie a des rapports actuellement. Ceux [198] qu'elle a pu avoir autrefois avec d'autres religions appartiennent à l'histoire; c'est donc seulement de la religion chrétienne qu'il sera question ici.

Demandons-nous donc maintenant ce qui constitue la religion chrétienne: c'est, à ce qu'il nous semble, l'existence de certaines vérités appelées dogmes, auxquelles il faut croire si l'on veut être véritablement chrétien. Il n'est pas dit que l'on doit croire à ces dogmes sans preuves: ce serait une erreur; ce qui est vrai, c'est que la démonstration des dogmes n'est pas tirée des dogmes eux-mêmes, comme pour les vérités philosophiques, mais de preuves extrinsèques, d'une nature différente des dogmes mêmes, à savoir des faits historiques dont le caractère surnaturel prouve pour ceux qui croient l'origine divine des dogmes imposés. En un mot, c'est par les miracles, les prophéties, la tradition, l'autorité de l'Écriture, que l'on prouve la vérité des dogmes, ou encore par la supériorité de la morale. Mais toutes ces preuves sont

extérieures au dogme lui-même: celui-ci, en tant que vérité, doit être cru sans démonstration.

La religion païenne n'avait pas de dogmes. Les dieux étaient des personnages surnaturels, chargés de veiller aux différentes opérations de la nature ou aux intérêts des hommes. On leur offrait des sacrifices pour se les rendre favorables ou pour conjurer leur malveillance: voilà tout. Il n'y avait pas un système de vérités enchaînées représentant l'ordre des choses divines et répondant aux problèmes que soulève la curiosité humaine sur l'origine des choses; ou du moins ce qu'il y avait en ce genre au fond des croyances mythologiques n'était pas formulé d'une manière précise. De même, le judaïsme et le mahométisme n'ont pas ou n'ont que très peu de dogmes. Ce sont des religions qui, sauf leur côté historique et national, ne diffèrent pas beaucoup du déisme tel que peuvent le concevoir sans révélation les philosophes rationalistes.

Je ne voudrais pas me hasarder sur le terrain des religions orientales, que je ne connais pas. Il est possible que l'on y retrouve quelque chose d'analogue à ce que l'on appelle des [199] dogmes dans la religion chrétienne, c'est-à-dire des conceptions plus ou moins profondes, plus ou moins intelligibles sur l'essence des choses et sur la nature de la Divinité. S'il en était ainsi, il faudrait dire des religions orientales, par rapport aux philosophies de l'Orient, ce que nous avons à dire du christianisme par rapport aux philosophies de l'Occident.

Cela posé, examinons d'un peu plus près ce que l'on appelle dogmes en théologie, et l'on verra que ces dogmes, en tant qu'exprimant la nature divine, l'origine et la fin des choses, contiennent en réalité une métaphysique; que la religion, dans ce qu'elle a de plus élevé, peut être considérée comme une métaphysique de sentiment, de même que la métaphysique peut être appelée une religion de raison.

En effet, les dogmes sont des vérités surnaturelles, c'est-à-dire révélées et supérieures à la raison. En tant que supérieurs à la raison, les dogmes sont appelés des *mystères*. C'est le propre du christianisme, c'est-à-dire de la plus haute religion connue, d'imposer des mystères à la croyance de l'humanité.

La notion de mystère n'a pu naître dans l'esprit humain que lorsque la distinction du naturel et du surnaturel, du rationnel et du révélé s'est formée d'une manière claire et distincte. Dans les religions primitives, comme on l'a souvent remarqué, le naturel et le surnaturel ne se distinguent pas l'un de l'autre: le surnaturel est partout dans la nature. De même, il n'y a guère de différence entre le rationnel et le révélé. Tout est révélé. Tout parle par la voix des dieux; tout est dieu; et rien n'est, à proprement parler, rationnel et humain. Mais lorsque, par le progrès de la science, de la philosophie et de l'industrie, les hommes sont arrivés à se former quelque idée des lois de la nature et des lois de l'esprit, ils ont vu qu'il y avait certaines vérités et certaines actions qu'ils pouvaient obtenir par les forces seules de la nature et par celles de leur esprit; et ils ont appliqué à ces vérités et à ces actions la qualification de naturelles ou humaines, les choses humaines étant elles-mêmes des choses naturelles. Mais en même temps, comme ils continuaient à croire qu'il y avait un domaine [200] supérieur soit aux lois de la nature, soit aux puissances de leur propre esprit, ils ont appelé supranaturel ou surnaturel tout ce qui dépassait la puissance connue de la nature ou de leur esprit. La religion alors s'est retirée dans ce domaine du surnaturel, laissant le monde proprement dit aux disputes humaines (*tradidit mundum dispuitationibus*), et l'on pourrait ajouter: aux opérations humaines (*operationibus*). Tout ce qui est, tout ce qui se fait au delà est du domaine du *mystère* et du *miracle*.

On a beaucoup disputé entre théologiens et philosophes sur la question de savoir si les *mystères* sont simplement supérieurs à la raison, ou s'ils ne lui sont pas contraires. Tout le *Discours préliminaire* de Leibniz à sa Théodicée sur la Conformité de la foi et de la raison est consacré à celle question.

Nous ne toucherons pas à ce débat. En un sens, tout ce qui est supérieur à la raison est en cela même, au moins en apparence, contraire à cette raison. Cette distinction d'ailleurs, capitale lorsqu'il s'agit d'imposer la croyance absolue a ces dogmes considérés comme vérités révélées, est beaucoup moins importante lorsqu'on n'y voit que des symboles et des

enveloppes sous lesquelles sont cachées des vérités rationnelles. En effet, on comprend que l'on n'admette pas comme venant de Dieu même une doctrine qui renverserait les bases de la raison, qui par conséquent détruirait en moi les principes mêmes à l'aide desquels je puis m'élever jusqu'à Dieu. Mais, si l'on considère les dogmes comme des vérités mystiques trouvées spontanément par l'enthousiasme et par l'imagination, on peut y voir des pressentiments, des prélibations de la vérité divine, mais non des vérités littérales et matérielles qu'il faut admettre dans leur sens étroit, quels que soient les inconvénients qui puissent résulter de là pour l'autorité de la raison.

À ce point de vue, il est peu important d'insister sur la différence de ce qui est contraire ou supérieur à la raison, puisqu'on peut toujours supposer que ce qui nous paraît contraire aux lois de la raison tient, non pas au fond de la vérité elle-même, mais à la forme sous laquelle elle nous est présentée.

[201] Si nous laissons de côté cette difficulté, il ne nous sera pas aussi indifférent de savoir si les mystères, par cela seul qu'ils sont incompréhensibles, doivent être par là même et dans la rigueur déclarés inintelligibles. Toute la question est là. Les dogmes chrétiens, à titre de mystères, sont-ils, à proprement parler, des non-sens? ou ne sont-ce pas des vérités obscures dépassant la portée de l'expérience, mais qui, sous d'apparentes contradictions, contiennent quelque chose de réel et de concret? Sont-ce des propositions semblables à celles dont parle Stuart Mill: *Un Humphry Davy est un Abracadabra*, l'expression *Humphry Davy* n'ayant aucun sens, et celle d'*Abracadabra* pas davantage? Dans ce cas, il ne serait pas permis de dire de ces propositions qu'elles sont des dogmes et des mystères: ce seraient de purs non-sens, des néants de pensée, et c'est abaisser le principe de la croyance que d'obliger l'esprit à croire à de purs mots qui ne représentent rien, ou qui pourraient même représenter le contraire de ce que l'on voudrait croire, comme, par exemple, substituer le diable à la place du bon Dieu, ou introduire telle superstition qu'on voudrait. Le principe de l'incompréhensibilité des mystères ne peut aller jusque-là: «Je puis, dit Stuart Mill, si j'ai confiance

en celui qui me dit cela, je puis croire qu'il dit quelque chose, et même que ce quelque chose est vrai; mais alors ce n'est pas la chose même qui est l'objet de ma croyance, parce que je ne sais absolument pas ce que c'est.» Dans ce cas, la croyance porterait sur la personne et non sur la chose elle-même; mais de telles propositions n'auraient rien avoir avec la philosophie. Mais il n'en est pas ainsi. Des mystères ne sont pas des non-sens absolus; ce ne sont pas même des propositions absolument contradictoires: ce sont des propositions ayant un sens, lequel présente une apparence de contradiction. Voilà ce que nous entendons par mystères, et nous ne pensons pas que la théologie les entende autrement.

Vérifions celle doctrine sur les principaux mystères chrétiens. Les trois grands mystères sont: la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, tous trois liés ensemble et faisant un [202] système indissoluble. Si l'on considère ces trois dogmes quant au fond, on verra que, si l'on écarte l'élément incompréhensible qui les constitue mystères, ce qui restera au fond, ce sont de véritables solutions métaphysiques.

Le mystère de la Trinité consiste à dire qu'il y a en Dieu trois personnes qui ne sont pas trois dieux, mais qui ne font qu'un seul et même Dieu. En outre, ces trois personnes sont égales entre elles, quoique la seconde soit engendrée par la première, et que la troisième procède des deux autres. Le Père est créateur; mais le Fils est aussi créateur, et le Saint-Esprit l'est également. Où réside le mystère? Il est dans le dogme de l'unité de substance, coïncidant avec la pluralité des personnes. Il semble qu'unité de substance et unité de personne soient et ne puissent être qu'une seule et même chose. Cependant c'est là une doctrine si peu contraire à la raison qu'on peut même demander si elle est supérieure à la raison. Le panthéisme au moins le nierait, puisque sa prétention est précisément de concilier l'unité de substance avec la multiplicité infinie des personnes. Aujourd'hui même, dans certaines conditions maladives, on croit voir une certaine pluralité de personnes se manifester dans un seul et même individu. C'est donc une question sur laquelle la métaphysique peut être divisée: elle ne peut donc reprocher à la théologie une doctrine qui, même métaphysiquement, pourrait être soutenue. En tout cas, ce

qu'on ne peut contester, c'est que la doctrine trinitaire offre un sens, et même un sens clair à l'esprit.

En effet, d'une part nous savons ce que c'est que l'unité de substance, puisque nous la sentons en nous-même; de l'autre nous savons ce que c'est qu'une personne, puisque nous en sommes une; ce qui nous échappe, c'est comment concilier l'unité avec la multiplicité. À la vérité, dans le moi l'unité du sujet se concilie très bien avec la pluralité des attributs; mais ce qui fait la différence, c'est que, dans le dogme de la Trinité, il ne s'agit pas seulement d'attributs, mais de personnes, dont chacune, à ce qu'il semble, doit être un être à elle seule, comme en nous-même, puisque nous sommes à [203] la fois, au moins à l'état normal, un seul être et une seule personne. Ainsi les deux termes des mystères nous sont connus et sont compris par nous: ce qui est obscur, c'est le comment de leur union. Le dogme de la Trinité a donc un sens; mais de plus c'est un sens métaphysique, et d'une métaphysique profonde. C'est la solution d'un problème posé par toutes les philosophies: l'origine des choses est-elle l'unité ou la pluralité? Le christianisme résout le problème en posant à l'origine l'unité unie à la multiplicité d'une manière ineffable, non pas à une multiplicité quelconque, mais à une multiplicité définie et limitée. En effet, ou l'on pose l'unité pure, comme Parménide, et de cette unité vide rien ne peut sortir; ou l'on pose une multiplicité indéfinie, comme les Ioniens et les Atomistes; mais, la quantité étant infiniment divisible, il n'y a pas d'éléments premiers; ou enfin, comme Platon, on pose à la fois l'unité et la dyade indéfinie; mais deux principes indéfinis ne se déterminent pas l'un l'autre, et il semble que l'on ne sort pas encore de l'indéfini. Dans la Trinité chrétienne, l'unité n'est pas liée au nombre en général, à la quantité en soi, mais à un nombre fixe qui est, à ce qu'il semble, le minimum possible pour qu'un être soit quelque chose de défini: car la première condition pour l'être, c'est d'être; la seconde, c'est d'être quelque chose de déterminé, c'est-à-dire d'avoir une forme; la troisième, c'est que la forme soit unie à la substance par un principe de vie et d'activité, en un mot qu'il y ait un passage de l'un à l'autre. Ce n'est donc pas le nombre indéfini qui s'unit à une unité indéfinie. C'est l'unité vivante et concrète ramenée à

des conditions essentielles. Tel est le sens métaphysique de la Trinité chrétienne, et que les théologiens, sous une forme ou sous une autre, en ont tiré. «Revenons à nous-mêmes, dit Bossuet: nous sommes, nous entendons, nous voulons… Être, entendre et vouloir font une seule âme heureuse et juste qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée. Car que serait-ce à une âme d'être sans se connaître, et que serait-ce de se connaître sans s'aimer? Ainsi, à notre manière imparfaite et [204] défectueuse, nous représentons nos mystères incompréhensibles.»

Si nous passons au mystère de l'Incarnation, lié à celui de la Trinité, nous y trouverons, comme dans le précédent, une incompréhensibilité liée à des termes qui séparément sont compréhensibles. L'idée de l'Homme-Dieu peut paraître sans doute une idée contradictoire. Mais on ne peut nier que d'une part nous ne sachions ce que c'est que l'homme, et de l'autre nous savons aussi ou nous croyons savoir ce que c'est que Dieu: au moins entendons-nous par ce terme la cause suprême, l'être souverainement parfait, cause du monde et créateur de l'homme. Le mystère ne consiste donc pas ici à introduire des termes inintelligibles, mais à unir entre eux d'une manière inintelligible des termes parfaitement clairs. Sans doute, il y a dans cette proposition: Dieu s'est fait homme, une sorte de contradiction; et Spinoza disait qu'avant d'admettre que Dieu s'est fait homme, il admettrait que le cercle s'est fait carré. Mais c'est là une exagération: car le dogme ne consiste pas à dire que Dieu est devenu homme, qu'il s'est changé en homme, et qu'il a cessé d'être Dieu, comme dans les métamorphoses de la mythologie, ce qui serait en effet une contradiction; mais ce que l'on dit, c'est que Dieu, restant Dieu, a revêtu la nature humaine, c'est-à-dire qu'en Jésus-Christ les deux natures se sont unies et forment un seul et même être, de même que, dans l'homme, l'âme et le corps, quoique hétérogènes, se réunissent en un même être. Seulement, dans Jésus-Christ, l'unité des deux natures, leur intussusception est bien plus grande et va presque jusqu'à la contradiction: c'est pourquoi c'est un mystère, mais ce mystère n'est pas un non-sens. C'est la solution d'un problème métaphysique: comment l'infini peut-il entrer en rapport avec le fini? De quelque manière qu'on

résolve le problème, il semble qu'on se heurtera toujours à une sorte de contradiction. Il y a incompatibilité entre les deux termes, et cependant ils sont unis. Dans le dogme de l'Incarnation, la solution prend une forme en quelque sorte plus dramatique: ce n'est pas [205] l'infini en général qui s'unit au fini en général, c'est une personnalité concrète, Dieu, qui s'unit à une individualité concrète, tel homme; c'est là, si l'on veut, un mystère, mais ce mystère représente sous la forme la plus vive le mystère des mystères, la coexistence et la cohabitation de Dieu et du monde.

Le mystère de la Rédemption est la conséquence des deux autres. On peut même dire que les deux autres n'ont été construits que pour rendre possible celui-là. Le dogme de la rédemption se rattache à un autre dogme chrétien, le dogme de la chute et du péché originel: c'est une solution du problème du mal. Le péché originel en explique l'origine; la rédemption en montre la fin. La chute est une rupture de l'homme avec l'infini; elle a donc dû être suivie d'une expiation infinie, puisque l'humanité tout entière a été condamnée dans le premier homme. À une chute infinie il faut une réparation infinie; ou plutôt, un châtiment ne pouvant être en proportion avec l'offense, il faut une expiation infinie, qu'aucune victime humaine ne peut offrir. Il n'y a donc que Dieu qui puisse racheter l'homme. Mais Dieu se châtiant lui-même pour réparer la faute de l'homme envers lui serait une contradiction par trop absurde. Il faut donc que ce ne soit pas Dieu tout entier qui paye pour l'homme, mais seulement une partie de Dieu, une personne divine qui accepte le rôle de victime. De là la doctrine de la Trinité. Sans Trinité, point d'Incarnation; sans Incarnation, pas de Rédemption, pas de sauveur. Le fini alors serait en face de l'infini, rien et tout, sans intermédiaire. L'homme périrait sans miséricorde et sans secours. Le mal, dans cette hypothèse, serait éternel et absolu. Au contraire, la doctrine du Rédempteur rouvre le chemin du ciel et ramène la joie et l'espoir dans le monde: «Une immense espérance a traversé la terre!» dit le poète. Tel est le sens philosophique de la rédemption. Sans doute un Dieu qui meurt et qui meurt pour l'homme est quelque chose d'incompréhensible; on l'admet cependant: c'est pourquoi c'est un mystère. Mais enfin,

ce n'est pas un non-sens. Nous comprenons l'idée de Dieu; [206] nous comprenons l'idée de mort et de douleur, l'idée d'expiation: c'est encore le lien des idées qui nous échappe. Néanmoins la pensée d'une rédemption et d'une réparation divine, prise en soi, est au fond une pensée philosophique qui répond à un problème de l'esprit: c'est la solution du problème du mal. La solution sceptique est désespérante; la solution optimiste parait froide et faible. La solution chrétienne a une grandeur qui a séduit un Pascal, un saint Augustin. Elle n'est donc pas quelque chose de si médiocre; et il n'y a que les petits esprits qui pourraient se croire le droit de la regarder d'en haut.

En un mot, pour nous résumer, les trois grands mystères chrétiens constituent un système de métaphysique qui répond à trois grandes questions: 1° Comment l'un peut-il s'unir au plusieurs? 2° Comment l'infini peut-il entrer en rapport avec le fini? 3° Quelle est l'origine du mal et quelle en est la fin et la consommation?

Le nœud du système est dans l'idée du Médiateur. L'esprit est placé en face de ce dilemme: ou pas de Dieu, ou un Dieu infiniment éloigné de l'homme, un Dieu indifférent, abstrait, reposant, comme disait Cousin, «sur le trône de son éternité solitaire». Des deux côtés, l'homme est seul et sans espoir. La métaphysique chrétienne offre un milieu, un moyen terme. Elle unit l'homme et Dieu parle mystère de l'Homme-Dieu. Dieu n'est plus un Dieu mort; le monde n'est plus une nature maudite. Dieu est humain; le monde est divin. L'homme est le sanctuaire où s'opère le miracle de la divinisation du fini. Tel est le sens de la métaphysique chrétienne, qui semble avoir cherché une solution différente et du déisme et du panthéisme et les absorber l'un et l'autre, selon la méthode hégélienne, dans une conception supérieure.

Nous résumerons donc cette première partie de notre thèse par cette proposition: les mystères de la religion renferment une métaphysique. Notre seconde proposition corrélative sera celle-ci: toute métaphysique contient des mystères.

Il suit des deux propositions précédentes que, de part et [207] d'autre, en philosophie et en théologie, il y a une métaphysique, de part et d'autre aussi il y a des mystères. Il y a donc parité, quant au fond, entre les deux sciences, malgré les

dissemblances de leurs formes. Il y a donc affinité entre la philosophie et la théologie.

Mais nous avons maintenant à établir la seconde partie de notre thèse, à savoir que la philosophie, aussi bien que la théologie, a ses mystères.

Ce terme de mystère peut s'entendre dans deux sens.

Ou bien on peut l'entendre dans un sens négatif, c'est-à-dire comme des obscurités impénétrables, des problèmes insolubles: «Il y a plus de choses sous le ciel et sur la terre que notre esprit n'en peut comprendre,» dit Horatio dans *Hamlet*. Ce n'est pas en ce sens que nous entendons la proposition précédente. Ce ne serait en effet qu'une répétition banale de ce qui a été cent fois dit sur les limites et les ignorances de la philosophie. *Multa nescire est quædam pars sapientiæ.* «Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien.» Ce sont là les différentes expressions de cette première manière d'entendre le mot mystère en philosophie.

Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend en théologie. Le terme de mystère y est pris dans un sens positif, et non négatif. Il exprime alors non des problèmes non résolus, mais au contraire des solutions de problèmes auxquelles manquent un ou plusieurs termes pour qu'elles deviennent intelligibles pour l'esprit. Tel est le mystère en théologie. Nous l'avons vu en effet: le dogme de la Trinité, à savoir l'alliance de l'unité divine avec la triplicité des personnes; le dogme de l'Incarnation, à savoir la fusion incompréhensible de la nature divine et de la nature humaine; la Rédemption, à savoir le salut des hommes par la mort d'un Dieu, ne sont pas de pures négations. Ce sont des vérités positives qui ont un contenu réel, et qui répondent à des problèmes; qui enfin satisfont à leur manière aux besoins de la nature humaine, mais en confondant la raison, en lui demandant de se soumettre, d'oublier ses habitudes de circonspection logique, absolument incapables [208] d'atteindre aux vérités profondes qui touchent au fond des choses. Voilà bien le sens des mystères théologiques. Eh bien, c'est précisément dans le même sens que nous prétendons qu'il y a des mystères en philosophie.

Hegel, dans son *Histoire de la philosophie*, critique sévèrement ce qu'il appelle la philosophie de l'entendement,

c'est-à-dire la philosophie du XVIIIe siècle que l'on appelle en Allemagne *die Aufklærung* (la philosophie des lumières), et que Schelling, par ironie, appelait *die Ausklærung* (l'absence de lumières. Le caractère de cette philosophie, dit Hegel, est de voir partout des contradictions; son procédé est ce qu'il appelle encore *Entweder Oder* (ou ceci ou cela). Mais elle oublie qu'il y a toujours un troisième terme (*ein Drittes*). Hegel raille particulièrement comme basse et peu philosophique la polémique banale contre les mystères chrétiens: Un ne peut pas être trois; —Un Dieu ne peut se faire homme; — Nul n'est responsable des fautes d'autrui. Il n'a pas assez de mépris pour ce qu'il appelle la platitude (*die Plæterei*) de cette philosophie. Il veut dire par là que la philosophie des mystères est supérieure en profondeur au pur rationalisme, au déisme populaire de Voltaire et de Rousseau.

Tous les plus grands philosophes ont eu le sentiment qu'au-dessus de la sphère des idées claires et distinctes revendiquées par Descartes, au-dessus de la philosophie humaine, si l'on peut parler ainsi, c'est-à-dire de la philosophie adaptée et proportionnée à nos facultés, il y a place pour une philosophie supérieure correspondant, dans l'ordre philosophique, à la doctrine des mystères en théologie. Comment en effet oserait-on soutenir que notre raison est la mesure de l'ordre des choses et qu'il n'y a rien au delà de ce que nous pouvons comprendre clairement et distinctement? Et n'est-ce pas la raison elle-même qui nous dit cela? Bien plus, sans pouvoir saisir distinctement cet *au delà*, ne peut-elle pas en avoir le pressentiment, la perspective, et essayer d'atteindre une représentation inadéquate sans doute, mais aussi rapprochée que possible de cette région suprême qu'elle ne peut qu'entrevoir, [209] sans cependant y être absolument aveugle. C'est cette région que nous appelons le champ des mystères en philosophie.

Montrons-le par quelques exemples. S'il y a une philosophie avide des idées claires et distinctes, et qui ait essayé de rapprocher l'évidence philosophique de l'évidence géométrique, qui ait enfin cherché à écarter le sentiment et l'imagination du domaine de la philosophie, c'est assurément celle de Descartes. Eh bien, Descartes lui-même ne s'est pas

contenté d'une philosophie à mi-côte, bornée aux vérités du sens commun et ne dépassant pas les limites de l'entendement. Il ne s'est pas contenté de ces simples et lumineuses démonstrations de l'existence de Dieu qui ont pu faire un instant l'illusion que la philosophie allait devenir une science exacte comme la géométrie elle-même. Non, il est monté beaucoup plus haut, et il semble avoir dépassé en hardiesse toutes les autres philosophies, lorsqu'il est allé jusqu'à soutenir cette étrange doctrine que non seulement Dieu a créé le monde, ce qui n'est rien, mais, ce qui est bien plus extraordinaire, qu'il s'est en quelque sorte créé lui-même, qu'il est l'auteur de son être et la cause propre de son existence.

Tous ceux en effet qui ont lu le *Discours dé la Méthode* et les *Méditations* se souviennent que dans ce que l'on appelle la seconde preuve de l'existence de Dieu, qui peut aussi bien être considéré comme un développement de la première, Descartes raisonne ainsi:

«Car si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi par même raison tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu.» (*Discours de la Méthode*, 4e partie, édit. Cousin, I, p. 161.)

Le même raisonnement est encore plus hardiment développé dans les Méditations (I, 284): «Or, si j'étais indépendant [210] de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu; car il est très certain qu'il a été beaucoup plus difficile que moi je sois sorti du néant qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore. Et certes, si je m'étais donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais moi-même l'auteur de mon être, je ne me serais pas au moins dénié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité.»

Dans cette argumentation, Descartes semble bien entendre que l'être qui est par soi a dû se donner l'être à lui-même; car, pour prouver que je ne suis pas cet être, il montre que je suis imparfait; tandis que l'être par soi devrait être parfait, puisque, s'étant donné à lui-même le *plus,* à savoir l'être, il aurait pu en même temps se donner le *moins,* à savoir les attributs. Raisonnement qui serait faux si l'être par soi n'existait que par la nature des choses: car alors la même nature aurait pu faire qu'il fût à la fois et nécessaire dans son origine et imparfait dans ses attributs.

À cet argument de Descartes, beaucoup d'arguments furent opposés au nom de la philosophie que Hegel eût appelée philosophie de l'entendement. Être par *soi,* disait-on, peut s'entendre en deux sens, l'un négatif, l'autre positif: négatif, c'est-à-dire ne pas être par autrui; positif, c'est-à-dire être par soi-même comme par une cause. Dans le second cas en effet, disait le théologien Caterus, ce qui serait par soi-même «comme par une cause et se donnerait l'être à soi-même, si par un choix libre et prémédité il se donnait tout ce qu'il voudrait, sans doute qu'il se donnerait toutes choses, et, partant, il serait Dieu». Mais c'est ce qui est impossible: car «Dieu n'est pas par lui-même, comme par une cause, et il ne lui a pas été possible avant qu'il fût de prévoir ce qu'il pourrait être, pour choisir ce qu'il serait après.»

Croit-on que Descartes va se laisser fléchir par ce raisonnement [211] si évident et si accablant? Eli bien, non! Il persiste, et il déclare que ces mots être par soi ne doivent pas s'entendre dans un sens négatif, à savoir «n'avoir pas besoin de cause». Il faut l'entendre au contraire dans un sens positif, c'est-à-dire «être soi-même comme par une cause»; et cette cause est «l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée… puissance si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et il ne peut y avoir d'autre cause que celle-là». Sans doute il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à dire que Dieu est la cause efficiente de lui-même, pour ne pas entrer en discussion sur le sens du mot de cause; néanmoins, parce que nous voyons «que ce qui fait qu'il est par soi ou qu'il n'a pas de cause différente de lui-même ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable

immensité de sa puissance, il nous est loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'il est par soi-même positivement.» Tels sont les propres mots de Descartes en réponse à Caterus.

Cette réponse de Descartes ne satisfit point Arnauld. Il reprit les objections de Caterus, et insista de nouveau en disant qu' «on ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose reçoive l'être, et néanmoins que cette même chose ait l'être auparavant que nous ayons conçu qu'elle l'avait reçu. Or cela arriverait si nous attribuions les notions de cause et d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car quelle est la notion d'une cause? Donner l'être. Quelle est la notion d'un effet? Le recevoir. Or la notion de la cause précède naturellement la notion de l'effet.» Il ajoutait: «Personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, donc personne ne peut donner l'être que celui qui l'a déjà; or, s'il l'a déjà, pourquoi se le donnerait-il? On ne saurait donc concevoir que Dieu soit par soi positivement, comme s'il s'était lui-même produit; car il aurait été déjà auparavant que d'être.»[16]

[212] Ces objections pressantes donnent bien à la doctrine de Descartes leur vrai caractère. Il s'agit bien de savoir si Dieu est la cause de son propre être, s'il s'est produit lui-même, s'il s'est engendré lui-même, ce qui parait absurde et incompréhensible, puisque alors il fallait qu'il fût avant d'être. Et cependant, encore cette fois, Descartes ne se laisse point ébranler; il veut bien que le mot de cause n'implique pas comme d'ordinaire l'antériorité par rapport à l'effet; mais il ne veut pas renoncer à l'idée que Dieu est par lui-même comme par une cause; il ne veut pas admettre que l'expression *être par soi* ne soit que négative. Il faut une cause et une cause positive à l'existence de Dieu comme à toute autre chose. «J'estime, répond-il à Arnauld,[17] j'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la *cause efficiente proprement dite et point de cause,* il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir *l'essence positive* d'une chose à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre, en même façon que nous

16. Éd. Cousin, t. II, p. 24.
17. OEuvres, *id.,* V; Cousin, 11, p. 56, fin.

avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne d'un nombre infini de côtés au concept de cercle.

«De là (c'est-à-dire des objections d'Arnauld), on doit également inférer que ce n'est pas une cause efficiente proprement dite, ce que j'avoue, mais non point que ce n'est point du tout une cause positive qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente… C'est pourquoi, lorsqu'on demande si quelque chose peut se donner l'être à soi-même, il faut entendre la même chose que si on demandait, savoir si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister.

«… Et je pense qu'il est manifeste que la considération de la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver [213] l'existence de Dieu. Or, nous ne pouvons nous en servir si nous ne donnons l'occasion à notre esprit de rechercher les causes efficientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en excepter Dieu même; car pour quelle raison l'exempterions-nous de cette recherche avant qu'il soit prouvé qu'il existe?»

Ainsi, selon Descartes, l'axiome de causalité est absolu et universel. Il ne doit pas s'exprimer seulement comme on le fait d'ordinaire depuis Kant: «Tout phénomène, c'est-à-dire tout ce qui commence d'exister, a une cause;» mais, d'une manière plus générale, sous cette forme: «Tout a une cause.» C'est ce principe qui nous conduit jusqu'à Dieu; mais nous ne devons pas exempter Dieu lui-même; car alors le principe perdrait sa force. Dieu a donc besoin d'une cause; et nous avons le droit de demander pourquoi il existe, ou, ce qui est la même chose, pourquoi il n'a pas besoin d'autre cause efficiente que de lui-même; et ce pourquoi est précisément ce qui tient lieu pour lui de cause efficiente.

Il est évident que, dans cette discussion, Descartes s'élève au-dessus des idées moyennes dont se contente la raison humaine en tant qu'elle est claire et distincte à elle-même. Nous ne voyons en effet d'une manière claire que deux choses: ou bien la cause efficiente proprement dite, en tant qu'elle est distincte de son effet et qu'elle le contient a priori, et par

conséquent qu'elle lui est antérieure; — ou bien pas de cause. Et cependant il est en même temps évident pour la raison qu'il doit y avoir un troisième terme, *ein Drittes*, comme dit Hegel; car, quoiqu'il soit vrai d'un côté que la notion de cause efficiente ne peut s'appliquer proprement à Dieu par rapport à lui-même dans le sens habituel que nous attachons au mot de cause, cependant, d'un autre côté, il n'est pas moins vrai que *pas de cause* est insuffisant; car il faut une raison propre pour qu'un être n'ait point de cause; et c'est cette raison propre qui tient lieu de cause; comme il n'y a point d'autre être avant Dieu, la raison propre pour laquelle il n'a pas de cause doit être cherchée en lui-même; et cela c'est la cause; il est donc sa cause à lui-même.

[214] Si l'on se contente de dire que l'être par soi ne doit s'entendre que dans un sens négatif, c'est-à-dire signifiant seulement que Dieu n'a pas de cause, son existence alors n'est plus qu'un fait brutal, sans raison. Il est parce qu'il est. Mais, si l'on admet le fait brutal à l'origine des choses, qu'a-t-on besoin de Dieu, et ne peut-on pas dire de l'être quelconque qui serait par lui-même, qu'il est parce qu'il est? Or cela peut être aussi bien dit de la matière que de Dieu. Il faudra donc une raison; or cette raison ne peut être, comme dit Descartes, que «l'infinie et incompréhensible puissance de Dieu». Dieu est si puissant et si grand que sa puissance fonde son être, et si parfait que son essence emporte l'existence.

On ne peut échapper à ce dilemme de Descartes: ou point de cause, et par conséquent point de Dieu; ou Dieu cause de soi, dans le sens positif du mot. Et cependant il nous est impossible de comprendre qu'une chose soit cause de soi. Nous sommes donc là en présence d'une incompréhensibilité fondamentale qui confine aux mystères de la théologie. Car s'il est obscur de dire que Dieu engendre le Fils, combien plus obscur de dire que Dieu s'engendre lui-même! ou plutôt n'est-ce pas la même chose? n'est-ce pas précisément la doctrine de la génération du Fils qui, traduite en langage philosophique abstrait, est devenue dans Descartes la doctrine de Dieu cause de soi? Dieu en tant qu'il engendre est le Père: c'est «l'infinie et incompréhensible puissance» dont parle Descartes; Dieu en tant qu'engendré est le Fils. Ces deux points de vue de la

métaphysique deviennent des hypostases et des personnes en théologie. Dieu s'engendre lui-même, puisqu'il est Dieu en tant que Fils, tout aussi bien qu'entant que Père.

Non seulement cette doctrine a de l'analogie avec les mystères théologiques, mais il est littéralement vrai qu'elle se rattache au dogme de la Trinité; et Descartes lui-même ne contestait pas le rapport, et il y fait allusion: «Car, dit-il, de même que les théologiens ont dit que le Père est le principe du Fils, sans dire cependant que le Fils soit principié, de même je dis que Dieu est cause de lui-même, sans aller jusqu'à [215] dire que Dieu est l'effet de lui-même; car l'effet est moins noble que la cause… Et quoique encore les théologiens craignent d'employer le mot cause dans la procession des personnes de la Trinité, et préfèrent le mot principe, ce n'est pas une raison de craindre tant le mot de cause quand il s'agit de Dieu à l'égard de lui-même; car il n'y a pas à craindre que l'on suppose qu'il est moindre que lui-même, comme on pourrait le supposer des personnes de la Trinité.»

Descartes conclut de là qu'il a pu attribuer à Dieu la dignité d'être la cause, sans qu'on puisse inférer de lui qu'il lui ait attribué «l'imperfection d'être effet». On voit ici encore une autre incompréhensibilité, à savoir une cause sans effet; et cependant on ne pourrait attribuer à Dieu la qualité d'être effet à l'égard de lui-même, sans tomber dans la doctrine alexandrine de la *procession*, c'est-à-dire de la chute des divers états divins et de l'inégalité des hypostases, doctrine que le christianisme avait répudiée. Ainsi Descartes, sans vouloir toucher au mystère de la Trinité, s'en est évidemment inspiré: et ce n'est pas une exagération de dire que la doctrine de Dieu *causa sui* est un mystère.

La doctrine quasi mystique de l'infinie et incompréhensible puissance de Dieu conduit Descaries à une autre doctrine qui ne contredit pas moins, en apparence du moins, les exigences de la raison et qui ne peut être non plus appelée autrement qu'un mystère philosophique.

C'est la doctrine de la création des vérités éternelles.

D'après tous les philosophes, les vérités éternelles et nécessaires sont fondées en Dieu; mais, dans l'opinion généralement admise, et qui paraît la plus conforme à la

raison, les vérités éternelles résident dans l'intelligence divine, et elles ont pour fondement l'essence divine elle-même; elles sont donc immuables et éternelles comme cette essence. Mais Descartes ne se contente pas de dire que les vérités éternelles sont fondées sur l'essence de Dieu. Il veut les subordonner encore, plus à «l'infinie et incompréhensible puissance de Dieu», et il les rattache à sa volonté. Les vérités éternelles sont donc [216] créées et produites par Dieu aussi bien que les vérités contingentes. Dieu est l'auteur de la vérité comme il est l'auteur du monde. «Ces vérités, dit-il, ont été établies par Dieu et dépendent de lui aussi bien que les créatures.» Autrement, lui imposer de contempler et de reconnaître des vérités qu'il n'aurait pas faites, ce serait l'assujettir au Styx et aux destinées. «Ces vérités, dit-il encore, ne sont vérités que parce que Dieu les connaît; mais il ne faut pas dire que Dieu ne les connaît que parce qu'elles sont des vérités. Il ne faut pas dire: «Les vérités «subsisteraient s'il n'y avait point de Dieu;» car l'existence de Dieu est la première de toutes les vérités.» La raison qu'en donne Descartes est très remarquable: «D'une part, dit-il, ces vérités sont proportionnées à notre entendement, mais l'infinie puissance de Dieu est au-dessus de notre entendement; donc elles sont quelque chose de moindre que l'infinie puissance de Dieu». Et, si l'on demande en quel genre de cause Dieu est l'auteur des vérités éternelles, il faut répondre qu'il en est *efficient et totalis causa,* et qu'il en est cause comme de l'existence des créatures. Les vérités ne viennent pas de Dieu comme les rayons du soleil viennent de cette source: ce n'est donc pas par émanation qu'elles dérivent de Dieu, mais par une véritable création, *Illas creavit;* ou du moins, si l'on a peur de ce mot, *Illas disposuit et fecit;»* et il ajoute: «Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois et le comprends.» Mais qui a nécessité Dieu à les créer? «Je dis qu'il a été aussi libre qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde, et il est certain que ces vérités ne sont pas plus jointes à son essence que les autres créations.» «Il faut admettre que Dieu a été de toute éternité indifférent à toutes choses, n'y ayant aucune idée qui représentât d'avance le vrai ou le bien, rien qui fût l'objet de l'entendement divin avant

d'avoir été constitué tel par la volonté; et ce n'est pas parce qu'il était meilleur que Dieu créât dans le temps que Dieu a créé dans le temps; mais c'est parce que Dieu a créé dans le temps que cela est meilleur.» Descartes applique ce raisonnement même [217] aux vérités mathématiques, comme nous l'avons vu déjà par l'exemple de l'égalité des rayons du cercle; et il va jusqu'à dire: «Ce n'est pas parce qu'il est impossible que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux dro

its que Dieu a voulu qu'il en fût ainsi; mais c'est parce qu'il l'a voulu ainsi que cela est vrai. Il s'ensuit que Dieu aurait pu vouloir le contraire; il aurait pu vouloir que 2 et 2 fissent 8, au lieu de 4. Enfin Dieu aurait pu faire qu'il y eût des montagnes sans vallées, et des vallées sans montagnes. Il aurait pu vouloir «qu'il ne fût pas vrai que les contradictoires ne pussent exister ensemble».

Ainsi, d'après ce dernier texte, on voit que Descartes, avant Hegel, allait jusqu'à mettre en question le principe de contradiction, ou du moins à le subordonner comme tout le reste à la volonté divine. Cependant il faut reconnaître que Descartes a singulièrement atténué la doctrine lorsqu'il a dit ailleurs que «nous ne devons concevoir aucune différence de priorité en Dieu entre l'entendement et la volonté, car il n'y a qu'une seule action simple et pure; ce que les mots de saint Augustin expriment fort bien: *quia video, ea sunt*, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une seule et même chose (Édit. Cousin, t. IX, p. 172)». C'est là sans doute une réserve importante; car alors ce n'est pas la volonté seule qui a fait la vérité; il est vrai que l'entendement n'a pas la priorité sur la volonté, mais réciproquement la volonté n'a pas la priorité sur l'entendement: ce qu'il y a de paradoxal dans la doctrine s'efface en grande partie. Il n'en est pas moins vrai que la volonté est un des facteurs de la vérité, et que Descartes a cru que toutes les vérités éternelles, y compris le principe de contradiction, sont des vérités contingentes.

Une telle doctrine est incompréhensible; et cependant, non seulement Descartes la recommande malgré son incompréhensibilité, mais c'est là précisément la raison même pour laquelle il pense qu'on doit l'admettre. Il lui semble que,

si nous connaissions l'origine de la vérité, cela suffirait pour que cette origine supposée ne fût pas la vraie. En quoi de telles affirmation [218] diffèrent-elles des affirmations contenues dans les mystères chrétiens? D'autre part, si on admet la doctrine de Descartes, les mystères proprement dits cessent à leur tour d'être incompréhensibles: car ce que l'on objecte aux mystères, c'est qu'ils semblent violer le principe de contradiction. Mais si ce principe lui-même est contingent, quoi d'étonnant que Dieu et tout ce qui constitue la nature divine soient au-dessus de la raison?

Il y a du reste une telle analogie entre l'incompréhensibilité théologique et l'incompréhensibilité métaphysique, que Descartes répond à l'objection qu'on lui fait de la même manière que les théologiens lorsqu'on la leur fait à eux-mêmes.

«J'avoue, dit-il, que nous ne pouvons comprendre cela; mais, d'un autre côté, je comprends fort bien que rien ne peut exister en quelque genre que ce soit qui ne dépende de Dieu. Ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons point.»

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de prendre parti pour ou contre la doctrine de Descartes ni sur Dieu *causa sui*, ni sur la création des vérités éternelles. Ce que nous retenons seulement, c'est que le philosophe des idées claires et distinctes a enseigné dogmatiquement la doctrine des obscurités nécessaires; c'est que pour lui cette doctrine est une doctrine philosophique qu'il essaye de démontrer rationnellement, et non par les arguments extrinsèques de l'autorité et de la tradition; enfin, c'est au nom de la raison que Descartes exige que l'on s'élève au delà de la raison; et cependant cette doctrine contient un élément d'incompréhensibilité que l'on pourrait à la rigueur taxer de contradiction: en un mot, ce sont des mystères; et si Descartes nous propose de tels mystères, ce n'est pas parce qu'il se serait attardé en théologie, sans s'élever jusqu'à la philosophie, mais c'est que la philosophie moyenne, celle de l'entendement, ne lui a pas paru suffisante, et qu'il a cherché à s'élever au delà. Il y a donc, en philosophie même, une région supérieure qui

correspond à la région [219] des mystères en théologie, et de part et d'autre on professe qu'il faut monter jusqu'à l'incompréhensibilité pour comprendre le compréhensible.

Nous avons pris pour premier exemple la philosophie qui repose sur le principe des idées claires et distinctes, comme la plus éloignée de toute idée mystique et par conséquent de la tentation d'introduire le mystère dans la science; et cependant nous y avons trouvé le mystère. C'est donc qu'il y a là un véritable besoin de l'esprit. Ce n'est pas seulement un besoin de l'imagination, à savoir le besoin de se représenter sous forme sensible le monde intelligible; c'est un besoin de la raison dont la loi fondamentale est de se connaître elle-même, et par là même de se reconnaître des limites avec une tendance innée à dépasser ces limites, c'est-à-dire avec un besoin de concevoir l'inconcevable et de comprendre l'incompréhensible. Mais si ce besoin se manifeste si nettement déjà dans la philosophie des idées claires, combien plus pressant encore sera-t-il dans les philosophies qui ont par elles-mêmes une tendance mystique et font une large part à l'enthousiasme, à l'amour, à l'extase, par exemple dans la philosophie de l'école d'Alexandrie!

La doctrine alexandrine de l'Un au-dessus de l'être, το επεκεινα του οντος, ne peut-elle pas, elle aussi, être appelée un mystère? On sait en quoi consiste cette doctrine. Dieu, dans le système alexandrin, se compose de trois hypostases. Il est a la fois un et triple, comme dans la Trinité chrétienne. L'expression d'*hypostase* est même celle que le christianisme a empruntée à la langue grecque pour exprimer les *personnes* de la Trinité, et c'est ce terme que les Latins on traduit par *persona*. On pourrait donc dire que les Alexandrins ont reconnu aussi trois personnes dans la Trinité; mais, outre que, dans la foi chrétienne, le mot de personne est arrivé à prendre un sens de plus en plus concret, et qu'au lieu de puissances abstraites et métaphysiques, on a entendu par là des personnalités vivantes, outre cette première différence, il y en a une autre: c'est que, dans la théologie chrétienne, les trois [220] personnes sont égales entre elles, tandis que dans la théologie alexandrine elles sont inégales et que chacune dérive de la précédente par voie de descente et de chute. Ainsi au plus

bas degré est l'Âme ou principe de vie: c'est l'âme du monde, c'est le dieu stoïcien. Plus haut est l'Intelligence (le Νους;), qui est en même temps l'Être; car l'être, c'est l'intelligible, et il y a identité entre l'intelligible et l'intelligence: c'est en même temps le dieu de Platon et celui d'Aristote. Mais Aristote s'arrête là. Il pense que l'identité de l'intelligible et de l'intelligence suffit pour constituer l'unité divine. Platon semble déjà avoir voulu s'élever plus haut, et, dans quelques textes obscurs de la République, on pressent la doctrine alexandrine. «Aux dernières limites du monde intellectuel, dit-il dans la *République*, est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, μογις οφθεισα, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, et que c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence.» — «Considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité; et, quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne le tromperas pas en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté; que l'on peut considérer la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le bien; mais on aurait tort de prendre l'une et l'autre pour le bien lui-même, qui est d'un ordre tout autrement relevé.» On voit par ces textes que Platon plaçait déjà le bien au-dessus de l'intelligence, tandis qu'Aristote l'identifiait à l'intelligence; mais, dans un autre passage, Platon allait plus loin encore: «Tu peux dire, ajoutait-il, que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique *le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence* en dignité et en puissance.» Ainsi, dans Platon déjà, au moins dans ce passage, [221] on voit l'idée du bien supérieure non seulement à l'intelligence, mais à l'essence. Celle doctrine a été développée par l'école d'Alexandrie, qui en a fait la base de sa philosophie. Plotin enseigne explicitement que pour trouver le principe suprême ou le bien, il faut s'élever au-dessus de l'intelligence et de l'être. La raison est que le premier principe doit être absolument un; or l'intelligence n'est pas une, car elle implique la dualité de l'intelligence et de l'intelligible et, comme nous disons, la distinction du sujet et de l'objet, de l'être et de la

pensée; or partout où il y a dualité il faut aller au delà. Le premier principe sera donc au-dessus de la pensée et au-dessus de l'être. Il sera par là même au-dessus de notre intelligence (επεκεινα της νοησεως). Nous ne pourrons en parler que négativement; nous savons cependant qu'il est et qu'il n'y a rien de plus parfait.

Qui pourrait contester à cette doctrine le caractère de mystère? Peut-être au contraire lui reprochera-t-on précisément d'être trop un mystère, et de n'être pas assez une doctrine philosophique. Cependant, on y est conduit par le raisonnement et la réflexion. Elle est donc philosophique au même litre que toutes les autres hypothèses des philosophes; car si Dieu est, par essence, l'être en soi, il doit y avoir en lui une raison de son être, comme le disait Descartes; et, s'il est l'intelligence en soi, il doit y avoir en lui une raison de son intelligence. Or cette raison de l'intelligence et de l'être doit être quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'être; autrement elle n'en saurait être la raison. On voit que cette conception repose sur la raison elle-même et non pas seulement sur le sentiment, l'extase ou la foi. C'est la raison elle-même qui encore ici atteste la nécessité de quelque chose de supérieur à la raison. Et cependant comment nous serait-il possible de comprendre quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'être, puisque, ne possédant l'un et l'autre que par participation, il nous est impossible de pénétrer jusqu'à leur essence. Nous ne pouvons donc que croire à ce principe transcendant. Est-ce là autre chose qu'un mystère?

[222] Je ne parlerai pas des philosophes comme Malebranche ou comme Pascal qui ont introduit la théologie dans la philosophie, celui-ci en proposant la doctrine de la chute originelle comme solution du problème du mal, celui-là en affirmant que le motif de la création pour Dieu a été l'Incarnation du Verbe; car c'est là le seul motif digne de lui, Dieu ne pouvant agir que pour un motif infini, et le motif ne pouvant être autre que la présence de l'infini dans la création. Ces conceptions de Pascal et de Malebranche vont au delà de ce que nous prétendons soutenir: ce n'est plus seulement l'affinité des deux sciences, c'est leur fusion et peut-être leur confusion. Mais combien d'autres doctrines peuvent être

signalées comme portant le caractère de mystère! Par exemple, la doctrine si célèbre et si scandaleuse de Hegel sur l'identité des contraires n'a-t-elle pas pris sa source dans le besoin de la raison de s'élever au-dessus d'elle-même? Le P. Gratry la dénonçait avec indignation dans son livre les *Sophistes et la critique,* sans songer qu'il frappait par là même peut-être sur la doctrine chrétienne. En effet, cette thèse si révoltante du philosophe allemand, qu'était-ce autre chose en réalité que la traduction abstraite et métaphysique de la doctrine des mystères? On nous enseigne théologiquement qu'au-dessus de la région de l'entendement, il y a une région de vérités mystiques, où 1 est identique à 3, où Dieu est homme, où l'Éternel tombe dans la mort. Ce sont là des contradictions au moins apparentes qui cachent, dit-on, des vérités plus profondes, bien autrement intéressantes que les vérités terre à terre de l'entendement. Quoi d'étonnant qu'un philosophe ait traduit cela en langage rationnel et en une doctrine philosophique? L'entendement, dira-t-il, ne voit les choses que d'une manière simple: une chose est elle-même et non pas une autre. L'un est l'un; l'être est l'être; l'homme est l'homme. Déjà une école de l'antiquité, poussant ce principe à l'extrême, avait nié la possibilité du jugement. Il ne faut pas dire, disait Antisthène, que l'homme est bon, mais que l'homme est homme et que le bon est bon. Mais qu'est-ce que cela nous apprend? Au-dessus [223] de la philosophie de l'entendement est celle de la raison pure, qui nous apprend que l'identité ne produit rien et n'a qu'une valeur logique. La contradiction est la condition de la vie. L'un doit être multiple; le même doit être autre, comme l'avait déjà pensé Platon. Ainsi la pénétration intime des contraires est le principe constituant la réalité. Qui ne voit que c'est le principe même de la théologie introduit par Hegel dans la métaphysique?

Je ne doute pas non plus que le prestige exercé aujourd'hui sur les esprits par la philosophie de Kant n'ait sa raison dans ce sentiment du mystère, ce besoin de mystère que satisfaisait la religion, mais que la philosophie rencontre à son tour comme un de ses principaux ressorts. Si le kantisme n'était, comme on le dit, qu'une doctrine critique, s'il n'était que la négation de la métaphysique, pourquoi le préférerait-on au positivisme, qui

dit la même chose d'une manière beaucoup plus simple et beaucoup plus claire? Mais c'est que le kantisme est tout autre chose; c'est qu'il nous ouvre des perspectives que le positivisme ne connaît pas. Ce domaine des noumènes qui nous est fermé, et qui est cependant le seul réel, et où nous pénétrons par la morale, c'est-à-dire par la foi, ces antinomies qui se concilient peut-être quelque part, ce moi qui se substitue à tout, et qui est tout prêt à redevenir Dieu, cette liberté autonome qui se donne à elle-même la loi, et des lois plus sévères qu'aucune de celles qu'imposent les législateurs humains, autant de mystères auxquels les néo-kantiens croient comme à l'Évangile. Non seulement tout cela ressemble à la théologie, mais, bien plus, on peut dire que tout cela n'est au fond que la théologie protestante traduite en langage philosophique.

Ces analogies, ces affinités profondes de la théologie et de la philosophie nous expliquent comment il se fait que souvent les plus croyants en religion ont été les plus hardis en métaphysique, pourquoi les Pascal, les Malebranche et les Fénelon sont les plus téméraires des métaphysiciens français. Dans l'histoire de la philosophie, saint Anselme, le cardinal [224] de Cuza, etc., sont aussi au nombre des plus hardis penseurs, sans compter dans l'antiquité Origène, Denys l'Aréopagite. Bien loin d'étouffer la pensée, la grande théologie la conduit sur les cimes les plus élevés, et la doctrine des mystères lui ouvre les voies les plus larges.

Je voudrais tirer une conclusion pratique de cette étude: c'est que je crois peu philosophique de laisser entièrement de côté, comme n'ayant rien à apprendre aux philosophes, l'étude de la théologie. Je crois au contraire qu'un philosophe qui entrerait dans cette étude en retirerait du profit. Je voudrais que les théologiens eux-mêmes en revinssent aux fortes éludes théologiques et ne craignissent pas plus que leurs anciens d'en tirer de savantes conceptions métaphysiques. Au moins au point de vue historique, l'histoire savante de la théologie serait un complément utile à l'histoire de la philosophie. Même dogmatiquement, les esprits libres qui sont placés au point de vue rationaliste pourraient trouver dans cette étude quelque chose qui féconderait leur propre pensée. Bien loin de croire,

avec les positivistes, que l'esprit humain doit s'écarter de la théologie aussi bien que de la métaphysique, pour se borner aux sciences positives, je pense au contraire que l'on doit revenir des sciences positives à la métaphysique, et de la métaphysique à la théologie, afin que toutes les sphères de la pensée humaine soient en même temps cultivées.

LEÇON XIV

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DES SCIENCES
EXAMEN DU POSITIVISME

Messieurs,

Après avoir étudié les rapports de la philosophie et de la religion, passons aux rapports de la philosophie et des sciences. Si, par son côté spéculatif, la philosophie touche à la religion, par son côté concret et expérimental la philosophie touche aux sciences. Elle remplit l'entre-deux. Nous n'avons pas craint de montrer les affinités de la philosophie et de la religion, parce qu'il nous a semblé que le danger n'était pas de ce côté. Aujourd'hui, c'est plutôt du côté des sciences positives qu'il faut défendre l'indépendance de la philosophie: car il n'est plus à craindre que la philosophie soit la servante de la théologie; il est plutôt à craindre qu'elle ne devienne la servante des sciences, *ancilla scientiarum*, tant la faveur générale se porte de ce côté.

Sans méconnaître l'alliance de la philosophie et des sciences, nous avons donc surtout à défendre notre indépendance. Nous arrivons ainsi à cette question que nous avions côtoyée et annoncée dans notre premier semestre, mais que nous avions ajournée, à savoir si la science peut remplacer la philosophie.

Cette proposition peut avoir deux sens: ou bien la science, comme science, à savoir les mathématiques, la physique, l'histoire naturelle, peuvent-elles subsister toutes seules, de manière à remplacer complètement la philosophie, et qu'il n'y ait plus de philosophie du tout? Cela est absolument [226] impossible. Il manquerait alors l'esprit de généralité et de synthèse qui fait nécessairement défaut aux sciences particulières: car on ne fait des progrès dans ces sciences qu'en s'y enfonçant d'une manière tout à fait spéciale. Le progrès

même des sciences qui consiste à développer de plus en plus l'esprit de spécialité prouve la nécessité d'une tendance opposée qui contrebalance cet excès, et par conséquent de l'esprit philosophique. En fait, malgré cette tendance vers la spécialité, jamais on ne s'est tant occupé de philosophie, jamais on ne s'est tant intéressé à la philosophie que depuis qu'on a dit que l'on n'en ferait plus. On ne voit donc pas que jusqu'ici les sciences soient en état de prétendre à supplanter la philosophie.

Mais on peut donner à la proposition précédente un autre sens: c'est qu'il y aurait une philosophie nouvelle dont les doctrines seraient les généralités de toutes les sciences; c'est la prétention du positivisme, prétention que nous avons a examiner. Nous nous étions engagé, à l'entrée de ce cours, à faire l'examen du positivisme; mais nous n'en avions pas trouvé l'occasion. Cette occasion se présente naturellement ici. Le positivisme est parti de cette conception que toutes les sciences, de même que l'esprit humain en général, passent par trois phases ou trois états: l'état théologique, l'état métaphysique, l'état positif. Il nous montre que la chimie, la physique, la médecine, etc., ont d'abord cru à des personnalités surnaturelles, à des puissances mystérieuses mêlées aux choses et agissant par des moyens miraculeux, puis à des entités abstraites, à des facultés occultes, à des substances spirituelles. Enfin elles sont arrivées à l'état positif, c'est-à-dire à l'observation des phénomènes et de leurs rapports: c'est alors seulement qu'elles sont devenues des sciences. La physique, depuis les expériences de Galilée, la chimie depuis Lavoisier, la physiologie depuis Haller et Bichat, ont pris le caractère de sciences positives.

Cela posé, si l'on veut que la philosophie à son tour devienne une science positive, il faut qu'elle subisse les mêmes [227] révolutions. A l'origine, elle a été théologique; depuis des siècles, elle est devenue métaphysique. Il est temps qu'elle devienne positive. La philosophie positive sera donc celle qui s'appuiera sur les données des sciences concrètes, et qui empruntera tout son contenu aux sciences expérimentales.

Grâce à ce contenu expérimental, la philosophie positive croit pouvoir s'opposer à toutes les philosophies jusqu'alors

connues, et elle les enveloppe toutes sous le nom de métaphysique. Elle se met elle-même à part, comme quelque chose d'autre, comme une science positive qui sera à la métaphysique à peu près ce qu'est la chimie par rapport à l'alchimie, l'astronomie par rapport à l'astrologie, etc. En un mot, elle s'oppose à la philosophie vulgaire comme la science à la métaphysique. C'est cette position habile qui a fait le succès du positivisme, mais c'est cette position même dont nous croyons pouvoir contester la légitimité.

Le positivisme a-t-il le droit de se mettre ainsi à part et en dehors des autres systèmes de philosophie, de se créer une situation privilégiée à leur égard, en disant: Les autres écoles sont des opinions, des systèmes plus ou moins arbitraires; nous, nous sommes une science? Nous ne le croyons pas.

Sans doute la division de la philosophie en systèmes contradictoires est un fait troublant pour l'esprit. Mais le positivisme est-il en dehors des systèmes, ou n'est-il pas lui-même un système soumis aussi bien que les autres à la controverse, et n'ayant pas plus qu'eux le caractère d'une science positive? Voilà la question.

Sans doute encore, si l'on accorde que l'esprit humain est incapable de rien connaître au-dessus des phénomènes et des phénomènes physiques, voilà la métaphysique éliminée, et par là même le positivisme confirmé dans toutes ses prétentions. Mais le postulat dont on part ici est la doctrine même d'un de ces systèmes de métaphysique que l'on élimine; c'est la doctrine du scepticisme. Le positivisme, par son côté négatif, n'est donc autre chose que le scepticisme, c'est-à-dire précisément l'un de ces systèmes en dehors desquels il cherche à se placer.

[228] Remarquez que le côté négatif du positivisme, à savoir l'exclusion de toute recherche spéculative, est le caractère essentiel du positivisme: car, par son côté positif, lorsqu'il essaye de caractériser et de coordonner les données des sciences concrètes, en quoi nous dit-il quelque chose de contraire à tout ce qui a été avancé par tous les métaphysiciens? Est-ce qu'Aristote, Bacon, Descartes, Leibniz, n'ont pas, eux aussi, généralisé et coordonné les résultats des sciences de leur temps? Ce qui caractérise la

philosophie dite positive, c'est d'avoir dit qu'il ne faut faire que cela: or c'est là du scepticisme, et pas autre chose. La prétendue exclusion de la métaphysique revient donc tout simplement à éliminer tous les systèmes au profit d'un seul sans discussion.

Il faut accorder que la science positive s'oppose à la métaphysique par un caractère remarquable, à savoir la cessation de toute controverse sur un problème résolu, et un progrès constant dans la somme des vérités acquises. Mais cet avantage qui est au profit de la science prétendrait-il être mis également au profit de la philosophie positive? C'est ce qui est fort douteux, car science positive et philosophie positive sont deux choses distinctes. La science est la science; le positivisme est un système de philosophie qui concourt avec tous les autres, qui a, comme les autres, ses avantages et ses inconvénients, son fort et son faible, mais qui n'est pas une science dans le sens propre du mot, mais simplement une manière de voir sur la science, c'est-à-dire une philosophie comme les autres, se présentant avec ses chances et ses risques, sans aucun droit de prétendre à l'infaillibilité qui est le propre de la science faite et démontrée.

Comprenez bien ce jeu et cette tactique employés habilement et inconsciemment par le positivisme. Voyant la solidité delà science et l'instabilité apparente de la philosophie, ils se sont dit: «Fondons la philosophie sur les sciences, et nous participerons aux avantages de la science elle-même.» Mais c'est là un véritable sophisme. Comme science, oui, vous êtes infaillible, mais vous n'êtes pas une philosophie; comme philosophie, [229] vous n'êtes pas plus une science que les autres systèmes. Au reste, cette sorte de jeu qui consiste à se mettre en dehors de la philosophie pour la réfuter et la remplacer, en arguant de ses éternelles controverses, comme si l'on n'était pas soi-même un des combattants, ce jeu, dis-je, a été plusieurs fois joué en philosophie, et par les plus grands hommes.

Par exemple, la religion est, comme la science, un domaine d'infaillibilité; elle s'appuie sur la révélation, sur la parole même de Dieu, à côté de laquelle toutes les opinions humaines sont de véritables bégayements d'enfants. Lorsque la

religion dit qu'il faut croire, au lieu de se consumer en controverses stériles, elle peut avoir raison à son point de vue, aussi bien que la science, lorsque celle-ci nous dit qu'il ne faut affirmer que ce qui est démontré par l'expérience et par le calcul. Chacune de ces deux puissances, religion et science, peut se croire autorisée à mépriser la philosophie et à s'en passer. Mais ce qui peut être vrai de la religion ou de la science doit-il être accordé à toute philosophie qui prétendra relever de la religion ou de la science? L'infaillibilité propre à la religion et à la science doit-elle profiter à une philosophie qui s'appuie sur l'une ou sur l'autre? Évidemment il y a là une captation subreptice de l'esprit qui n'est pas plus légitime dans un cas que dans l'autre. Eh bien! l'attitude qu'Auguste Comte a prise à l'égard de la philosophie en se couvrant de la science, Pascal l'avait prise de la même manière en se couvrant de la religion. Par cela seul qu'il s'inspire du dogme religieux, il croit avoir le droit de se placer en dehors de la philosophie proprement dite, de la regarder de haut, avec le plus profond mépris: *Mépriser la philosophie, c'est vraiment philosopher;* et encore: *La philosophie ne vaut pas une heure de peine*. Évidemment il exceptait de ce jugement sa propre philosophie. Ces jugements acerbes signifient tout simplement que tous les autres philosophes ont tort, et que lui seul a raison, parce qu'il s'appuie sur la révélation, qui est la seule vérité. Mais autre chose est la révélation, autre chose la philosophie de Pascal. La révélation a son autorité propre, qui ne relève pas [230] de la raison, tandis que le système de Pascal relève de la raison aussi bien que les autres systèmes; et je ne suis pas plus forcé de m'y soumettre qu'à celui de Leibniz. C'est un système comme les autres, plus profond peut-être, plus vrai peut-être, je n'en sais rien; mais, en tout cas, c'est un système. Le fait d'enseigner le péché originel ne lui confère pas une infaillibilité propre; car je puis croire au péché originel sans nier le droit naturel, comme Pascal, sans jouer Dieu à pile ou face, comme dans le fameux morceau sur le pari, sans dire enfin, comme il le fait, que nous ne savons de Dieu ni ce qu'il est ni s'il est. Voilà donc un exemple d'un penseur essayant de se séparer des autres philosophies, pour éluder l'objection qui leur est commune à toutes, à savoir l'instabilité et la discorde

des opinions, et essayer de bénéficier d'une autorité différente. Mais c'est là un véritable jeu, et personne ne s'y laisse prendre.

Voici un autre exemple du même artifice. Il est évident que tous les hommes ne peuvent pas être philosophes. Cependant il faut une règle. Les hommes, pour la plupart, la trouvent dans leur propre cœur. Sans doute on peut dire d'une manière générale: «Un bon cœur vaut mieux que toute philosophie.» Un saint Vincent de Paul, un abbé de L'Épée, peuvent être supérieurs devant Dieu à tous les métaphysiciens. Tout cela, dis-je, peut être vrai au point de vue pratique. De là la tentation pour un philosophe de fonder sa philosophie sur le cœur et de se séparer par là de tous les autres, en réclamant pour sa philosophie par rapport aux autres le privilège qui appartient au cœur dans la vie pratique. C'est ce qu'a fait Rousseau dans le *Vicaire Savoyard.* Voyez comme il parle des philosophes.

«Je consultai les philosophes; je feuilletai leurs livres; j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres… Quand ils seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle? Chacun sait bien que son système [231] n'est pas mieux fait que les autres; mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant à connaître le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre… L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée, chez les athées il serait croyant.

«Je pris donc un autre guide, et je me dis: «Consultons «la lumière intérieure.»

Ainsi Rousseau, comme Pascal, comme Auguste Comte, se met à part des philosophes, auxquels il oppose, comme toujours, leurs contradictions et leur esprit de système. Sa règle à lui, c'est la lumière intérieure, la conscience, le cœur. Mais il ne voit pas qu'il n'est lui-même qu'un de ces philosophes auxquels il s'oppose. Sans doute il s'appuie surtout sur le sens commun, sur l'instinct du cœur et de la conscience; mais ce n'est pas cependant sans employer le raisonnement, et même quelquefois un raisonnement assez subtil. Ou bien il

faut croire naïvement, de la foi du charbonnier, parce qu'on n'a ni le temps ni la force de se livrer à la métaphysique; ou bien, même si l'on s'appuie sur le sens commun, on fait de la métaphysique, on entre dans la lice, on est un des combattants. De quel droit s'excepte-t-on du jugement acerbe que l'on porte sur tous les autres? Le tableau de J.-J. Rousseau peut s'appliquer à lui-même aussi bien qu'à n'importe quel autre. Lui-même avait plus que personne le désir et le goût de ne point penser comme les autres. Si, dans le *Vicaire Savoyard,* il soutient le devoir et le sens commun, partout ailleurs sa philosophie est une philosophie du paradoxe; et son déisme lui-même, en face du salon du baron d'Holbach, était encore un paradoxe. On pourrait donc, dans le camp adverse, lui appliquer le trait même par lequel il termine sa diatribe, à savoir que le philosophe cherche tellement à se distinguer, que chez les athées il se fait croyant. C'était sa propre histoire. Quoiqu'il en soit, la philosophie de la conscience et du cœur est une philosophie comme une autre: c'est un demi-scepticisme et un demi-dogmatisme qui répond à un certain état d'esprit, [232] à un certain besoin de l'âme, mais qui n'est pas d'une autre essence que les autres systèmes de philosophie.

Grâce à ces exemples, nous pourrons mieux comprendre ce qu'il y a de sophistique dans la conception d'une philosophie positive. Le sophisme est celui-ci: il y a des sciences positives qui ont une certitude absolue; nous n'avons qu'à construire une philosophie sur les sciences, et nous aurons une philosophie positive qui jouira des mêmes avantages que la science elle-même. C'est là un abus de mots.

Il y a dans la philosophie positive à la fois du philosophique et du positif; mais ce qui est positif n'est pas philosophique, et ce qui est philosophique n'est pas positif. En effet, cette philosophie se compose de deux choses: 1° de données positives et concrètes empruntées aux sciences proprement dites; or cela, c'est de la science; ce n'est pas de la philosophie; 2° de considérations générales, de réflexions sur ces données positives; or cela, c'est bien de la philosophie, mais ce n'est plus de la science dans le sens propre du mot; ce sont des vues du même ordre que celles des autres philosophies, soumises comme celles-ci à la contradiction,

susceptibles d'interprétations diverses, de plus ou de moins, n'ayant nullement le caractère d'infaillibilité absolue qui paraît être le propre des vérités scientifiques proprement dites.

Ce qui donne surtout aux vérités scientifiques leur caractère positif, c'est l'emploi de la méthode expérimentale et du calcul; or les conceptions positives ne sont pas, plus que les autres conceptions philosophiques, du domaine de l'expérimentation et du calcul.

Prenons, par exemple, ces deux théorèmes principaux de l'école positiviste: la théorie des trois états et celle des six sciences fondamentales.

Ni l'une ni l'autre de ces théories n'est susceptible d'être soumise à l'expérience et au calcul. La première est une induction tirée de l'histoire de la civilisation et de l'histoire des sciences, à peu près comme la théorie du progrès dans Condorcet, ou dans V. Cousin la théorie des quatre systèmes [233] fondamentaux, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Cette théorie des trois états peut s'entendre de beaucoup de manières. On peut soutenir qu'ils ne sont pas nécessairement successifs, mais simultanés. On peut soutenir, et c'est notre opinion, qu'il y a un mouvement de retour en sens inverse. On peut donc admettre ces trois phases, et différer sur l'interprétation des phases. Ce n'est pas là une vérité positive semblable à la loi de la chute des corps. Tout au plus cela pourrait-il ressembler à ce que l'on appelle dans la science des *théories;* mais précisément une théorie c'est ce qu'il y a dans la science de moins positif.

De même la distinction des six sciences fondamentales est loin d'être une vérité positive, au-dessus de toute contestation. Elle est susceptible de contradiction, de discussion, de modification. Elle ne peut être objet ni d'expérience ni de calcul. C'est une vue vraie ou fausse sur l'enchaînement des sciences, qui est du même ordre, nous l'avons vu plus haut, que les vues des autres philosophes sur les mêmes matières.

Le caractère distinctif, avons-nous dit, des sciences positives (et c'est Auguste Comte lui-même qui a le plus insisté sur ce critérium), c'est la cessation de controverse. Mais le positivisme, comme la philosophie, a-t-il mis fin aux controverses? A-t-il tué la mélaphysique? En aucune façon. La

métaphysique a continué à combattre le positivisme, comme le positivisme combat la métaphysique. Dans le sein même de son école, le positivisme n'a pas tué l'esprit de controverse. Il a suscité des écoles différentes qui relèvent de lui: d'un côté les orthodoxes, de l'autre le positivisme indépendant, puis des ramifications voisines et profondément différentes. Le positivisme anglais, par exemple, a rétabli une grande partie de ce qu'Auguste Comte avait nié. Celui-ci avait nié la psychologie subjective: Mill l'a rétablie. Il avait nié l'existence de l'absolu: Herbert Spencer l'a rétabli sous le nom d'inconnaissable. Auguste Comte avait nié toute hypothèse sur l'origine des choses: H. Spencer a construit une vraie hypothèse de cosmogonie universelle.

[234] On dira sans doute que Comte a laissé après lui au moins ceci, savoir: l'esprit positif, l'esprit expérimental, qui fait sans cesse de nouveaux progrès. Cela est vrai; cela prouve le mérite de cette philosophie que nous ne mettons point en question en ce moment; mais cela ne prouve pas que le système en tant que système ait subsisté. Ce qui subsiste, disons-nous, c'est l'esprit positif, l'esprit expérimental. Mais c'est ce qui subsiste de tous les grands systèmes. L'esprit cartésien, c'est-à-dire le goût des idées claires et distinctes, a subsisté. L'esprit voltairien, c'est-à-dire l'habitude de n'être dupe de rien, a subsisté. L'esprit critique, à savoir la méthode qui consiste à faire la part dans la connaissance du subjectif et de l'objectif, a subsisté. L'esprit éclectique, ou la tendance à trouver du vrai partout, a subsisté. Il en est de même de l'esprit positif, qui n'est autre chose que l'esprit baconien. Ainsi la tendance expérimentale, le goût du concret, reste comme un des éléments légitimes de la philosophie et, je le veux bien, c'est là un gain du positivisme; mais il n'a pas pour conséquence l'absorption de la philosophie dans les sciences. Comme système, le positivisme a donc échoué.

Admettons même encore, si l'on veut, le théorème fondamental du positivisme, à savoir la loi des trois états. Nous ne sommes point forcés d'admettre les conséquences que l'on en tire. Ce sera, si l'on veut, une loi historique de passer du point de vue théologique au point de vue métaphysique, et enfin au point de vue expérimental. Mais qui prouve qu'il n'y a

point une loi inverse, qui consisterait à remonter la série après l'avoir descendue? Ils n'ont vu que la loi descendante, et non la loi ascendante ou réascendante, qui n'est pas moins vraie que l'autre. Car, arrivés au terme de l'esprit positif, le besoin d'une explication plus haute et plus générale se fait sentir; on revient au point de vue métaphysique, et bientôt on est ramené à la plus haute explication possible, c'est-à-dire à l'explication théologique. C'est du moins ce qui est arrivé à Auguste Comte lui-même, puisque sa seconde philosophie, qu'il appelle philosophie subjective, n'est autre chose qu'une métaphysique [235] et une théologie. Seulement, ayant supprimé toute métaphysique, il a été obligé de reprendre toutes choses par le commencement, et il est revenu au fétichisme, c'est-à-dire à la théologie la plus grossière.

Nous n'avons pas voulu discuter le positivisme dans sa partie dogmatique, dans son contenu philosophique: car, à ce point de vue, il n'est autre chose que le scepticisme et le sensualisme; et ce n'est pas le lieu d'examiner ces deux systèmes, examen qui nous entraînerait en pleine métaphysique. Nous nous sommes contenté de discuter l'attitude inadmissible du positivisme qui consiste à s'opposer lui-même à toutes les autres philosophies, comme les sciences positives elles-mêmes, comme la chimie à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie. C'est là une prétention nullement justifiée. En résumé, lorsque la philosophie se borne à être une philosophie des sciences, elle n'a pas réussi à se constituer par là en science positive; elle n'est autre chose qu'une servante des sciences, *ancilla scientiarum*, les suivant pas à pas, et n'ayant d'autre autorité que celle qui appartient à toute autre philosophie. Est-ce pour un si mince résultat que l'on aura mutilé la pensée humaine, en lui interdisant les plus hautes recherches? En réalité, le savant proprement dit ne s'intéresse pas plus aux conceptions positives qu'à toute autre conception philosophique; il les écarte toutes également comme opinions arbitraires et individuelles. On n'a donc rien gagné à se mettre au service des sciences; on a seulement perdu le point d'appui qui est le fond solide de la philosophie, à savoir le fait de conscience; mais on n'en a pas trouvé d'autre à la place. Nous n'avons pas à revenir ici sur ce que nous avons établi dans nos

premiers cours sur l'objet propre de la philosophie. Il nous suffit d'avoir démontré le peu de validité de l'entreprise qui enlèverait la philosophie à elle-même pour la faire reposer sur un domaine qui ne lui appartient pas en propre.

LEÇON XV

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DES SCIENCES (SUITE).

Messieurs,

Après avoir discuté les prétentions des sciences à régenter ou même à supplanter la philosophie, nous avons à revenir à une question plus modeste, qui est de déterminer avec précision le rapport de ces deux puissances, les services qu'elles peuvent se rendre l'une à l'autre, leurs affinités et leurs oppositions.

Il y a deux choses à considérer: 1° le point de vue de la séparation; 2° le point du vue de la réunion et de la conciliation. Séparer et réunir, telles sont les deux opérations de l'esprit. Nous avons donc à nous demander comment les sciences el la philosophie sont distinctes et indépendantes l'une de l'autre, comment elles sont unies, liées ensemble et respectivement nécessaires l'une à l'autre.

L'indépendance des sciences et de la philosophie, si elle existe, doit être réciproque. C'est à cette seule condition qu'elles contracteront une alliance solide, dans laquelle aucune d'elles ne sera vassale de l'autre.

Disons d'abord qu'en conservant, suivant l'usage, le mot de sciences pour désigner les études concrètes et positives, qui ont l'univers extérieur pour objet, nous ne consentons pas pour cela à abandonner pour la philosophie le nom de science; elle est une science au même litre que toutes les autres sciences morales; mais ici nous la comparons aux sciences proprement dites. C'est des sciences ainsi entendues que nous avons à établir d'abord l'indépendance à l'égard de la philosophie.

Les sciences, dans l'antiquité et au moyen âge, étaient [237] subordonnées à la philosophie. Elles ont réclamé leur

indépendance avec juste droit. Il est très vrai, et sur ce point les positivistes ont raison, que les sciences n'ont fait de véritables progrès que depuis qu'elles se sont séparées de la métaphysique.

1° En effet, si nous considérons, par exemple, la physique de l'antiquité, la physique d'Aristote, nous verrons que ce qui distingue cette physique de la physique moderne, c'est qu'elle est tout entière pénétrée de métaphysique, et même qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la métaphysique. Voici, en effet, les différentes questions traitées dans la Physique d'Aristote. Livre Ier: les principes de l'être, la matière et la forme; la puissance, l'acte et la privation. Livre II: de la nature; opposition de la nature et de l'art. Livre III: la définition du mouvement; l'infini. Livre IV: l'espace, le temps, le vide. Livre V: les diverses espèces de mouvements. Livres VI et VII: la divisibilité de la matière et du mouvement. Livre VIII: de l'éternité du monde et du premier moteur. On voit que c'est là un traité complet de métaphysique. Jusqu'aux XVIIe siècle, la physique a été encombrée de questions métaphysiques; l'infini, le vide, le continu, les quatre causes; toutes les objections des positivistes sont justement appliquées à cette sorte de physique. C'est la grande révolution opérée par Galilée d'avoir éliminé la métaphysique de la physique, et d'avoir réduit cette dernière science à des phénomènes d'observation et de calcul, à des phénomènes observables et, autant que possible, mesurables.

2° Un autre abus de l'intervention de la métaphysique dans les sciences était l'abus des causes finales. La cause efficiente peut être objet d'expérience, si on entend par là les circonstances déterminantes d'un fait; mais le but d'un phénomène ne peut être qu'une conception de l'esprit. Le but ne se voit pas, il ne tombe pas sous les sens; il est caché, il est induit; il n'est pas perçu. La cause finale ne servait pas à découvrir l'essence des phénomènes, à en faire connaître les éléments, les conditions et les lois. Elle masquait l'ignorance, [238] et par conséquent ne poussait pas à la recherche de la vérité. Ce n'était pas précisément dans la physique proprement dite que l'on employait la cause finale; c'était en physiologie. C'est Galien surtout, plus encore qu'Aristote dans la physique,

qui faisait abus de la cause finale. Les sciences naturelles ont donc demandé à être affranchies des causes finales, comme la physique à être affranchie des causes métaphysiques; cette double réclamation était légitime et devait être accueillie.

3° Enfin les sciences ont réclamé également contre les prétentions des métaphysiciens à régenter la science, à légiférer pour elle, à lui fournir ses principes et ses méthodes. Les principes de la géométrie ne sont pas des principes philosophiques, mais mathématiques. Les principes de la mécanique et de la physique (par exemple la loi de l'inertie et la loi d'égalité de l'action et de la réaction) sont des principes mécaniques et physiques. Ce sont, comme l'a dit Aristote, des principes propres, qui ne viennent pas d'une science supérieure. De même pour les méthodes. Ce n'est pas Aristote qui a enseigné la méthode d'Euclide aux mathématiciens; ce n'est pas Bacon qui a enseigné la méthode inductive aux physiciens: c'est Galilée. Lorsque ces deux personnages sont réunis en un seul, comme dans Descartes, on peut se demander si c'est le philosophe qui a instruit le mathématicien, ou le mathématicien qui a instruit le philosophe. Le philosophe d'ailleurs ne traite de la méthode que de la manière la plus abstraite et la plus générale. Le savant au contraire invente tous les jours des méthodes nouvelles pour des questions nouvelles.

La conclusion de toutes ces observations aboutit à cet axiome célèbre que l'on impute à je ne sais quel savant, soit à Newton, soit à d'Alembert, et qui se formule ainsi: *O physique, garde-toi de la métaphysique!*

Réciproquement il n'est que juste de protester également contre la prétention de la science positive à dominer et absorber la philosophie.[18]

[239] 1° Les problèmes de la physique ont une limite. Est-il juste de mesurer d'après celle limite les efforts de la philosophie, et d'exclure pour cette raison tous les problèmes qui ne tombent point sous la science positive? De ce qu'un problème est insoluble pour la physique, s'ensuit-il qu'il soit insoluble en soi et d'une manière absolue?

---

18. Voir sur cette question le livre remarquable de M. Liard: *la Science positive et la Métaphysique*.

2° Nous avons vu, du reste, et nous n'avons plus besoin de revenir sur celle démonstration, que la métaphysique, ou, d'une manière plus générale, la philosophie, repose sur deux faits essentiels et spécifiques: 1° le fait de conscience; 2° le fait de la plus haute généralité possible.

Disons seulement quelques mots de ce second point de vue.

En caractérisant la philosophie par l'idée de la plus haute généralité possible, nous avons voulu éviter de prendre parti pour une solution plutôt que pour une autre dans les diverses questions qui s'agitent en métaphysique, par exemple dans la question du relatif et de l'absolu.

Nous voudrions rallier à l'idée de la philosophie en général même les empiristes, même les positivistes. Il y a là déjà un fondement à la distinction de la métaphysique et des sciences positives, en ce que les sciences se bornent à des généralités partielles et non absolument générales. Seulement, cette sorte de philosophie ne serait pas encore entièrement indépendante des sciences, parce que le terme de la plus haute généralité possible n'implique pas assez que cette généralité est d'un autre ordre que les autres idées générales; il n'y aurait donc entre la philosophie ou métaphysique et les sciences qu'une différence de degré. Mais c'est une question précisément de savoir si entre l'objet de la métaphysique et celui de la physique il n'y a qu'une différence de degré, ou s'il n'y a pas une différence d'espèce; ce que nous appelons matière, âme, Dieu, ne serait-ce que la plus haute généralité des phénomènes physiques, psychologiques ou cosmiques? Ou ne sont-ce pas des thèses d'un tout autre ordre? Sans affirmer d'avance que c'est cette seconde solution qui est la vraie, on accordera cependant aussi qu'on ne peut pas [240] non plus affirmer d'avance qu'elle est fausse; et ce serait le faire si on disait que le terme de la plus haute généralité possible ne doit s'entendre que d'une généralité analogue à celle des phénomènes. Nous conserverons donc cette expression, à la condition que la question reste ouverte, et par conséquent que l'indépendance de la philosophie soit sauvegardée.

Le résumé de ce second examen sera donc une proposition analogue à celle qui résumait le premier, et que l'on peut formuler ainsi: *O métaphysique, garde-toi de la physique!*

Après avoir séparé ces deux domaines, faut-il cependant s'arrêter a un divorce absolu? Faut-il que les sciences physiques et mathématiques et les sciences philosophiques et morales restent absolument étrangères les unes aux autres? Non; deux raisons s'y opposent: 1° l'unité de l'esprit humain; 2° l'unité de l'univers.

1° Il n'y a pas deux sortes d'esprit humain, l'un tourné vers le dehors, l'autre tourné vers le dedans; l'un se bornant aux phénomènes, l'autre s'élevant aux causes et aux principes. Il n'y a qu'un seul esprit humain, obéissant partout aux mêmes lois, exerçant partout les mêmes facultés, et qui ne se satisfait complètement que par la réunion et la synthèse de toutes les connaissances. Sans doute la connaissance adéquate de toutes les sciences est impossible; mais c'est un besoin légitime de se rapprocher de ce but et de réunir, dans la mesure du possible, le général et le particulier.

2° Même considération pour l'unité de l'univers. L'objet de la science en général (philosophie comprise), c'est l'univers tout entier, non telle ou telle partie de l'univers. Non seulement toutes les parties de l'univers forment un seul et même tout, mais l'univers lui-même ne peut être séparé de ses causes et de ses principes.

Ainsi l'unité subjective et l'unité objective de la pensée et de l'être nous imposent l'obligation de rapprocher autant [241] que possible nos connaissances les unes des autres, et surtout la connaissance du général de la connaissance du particulier. Considérons donc de plus près la corrélation des deux sciences, à savoir la science positive et la philosophie. Cette question se divise en deux parties:

1° Secours de la science positive envers la philosophie; 2° secours de la philosophie envers la science positive.

I. Le principe général est celui-ci: la distinction n'empêche point l'union. En effet: 1° la distinction de la pensée subjective et du milieu objectif (y compris le corps humain) n'exclut pas l'étude des conditions organiques auxquelles cette pensée est assujettie. Par conséquent la psychologie est unie à la

physiologie, comme nous l'avons vu plus haut. L'étude de la perception extérieure est liée à l'étude des organes des sens. L'élude de l'habitude est liée à l'étude des fonctions motrices; enfin l'élude de l'intelligence est liée à l'élude des fonctions cérébrales. Donc corrélation incontestable entre la science de l'esprit et la science du corps. Cette corrélation répond à l'unité de l'être humain.

2° Non seulement la distinction de l'esprit et du corps n'exclut point la connaissance du corps et, au point de vue de l'étude des facultés et des fonctions, appelle nécessairement l'union des deux sciences, mais même la question métaphysique de l'essence de l'âme exige la connaissance du corps; car pour savoir si deux substances sont distinctes, si l'âme est une chose et le corps en est une autre, il faut savoir ce que c'est que le corps; or, pour cela suffit-il de la connaissance vulgaire? ne faut-il pas demander aux sciences de la matière ce qu'elles entendent par matière? Comment trancher le débat entre Leibniz et Descartes, entre ceux qui prétendent que l'essence des corps est l'étendue, et ceux qui prétendent que c'est la force, sans quelques connaissances empruntées à la mécanique? Lors même qu'on soutiendrait, ce qui est possible, que ce débat dépasse la portée delà science expérimentale, encore faudrait-il savoir quelles sont les données de la science expérimentale en cette question, pour établir que nous avons le [242] droit de la dépasser. De même, peut-on soutenir l'atomisme philosophique sans avoir quelques notions de l'atomisme physique et chimique? La philosophie peut-elle être indifférente entre l'hypothèse des créations spéciales et l'hypothèse de l'évolution? Et peut-on avoir un avis sur ces hypothèses sans avoir étudié les faits que les naturalistes des deux écoles font valoir en faveur de leur opinion? Et de même, comment les métaphysiciens pourraient-ils parler de la nature de la vie et choisir entre l'hypothèse de l'animisme, du vitalisme et de l'organicisme, sans se mettre au courant des arguments que les médecins ont avancés pour l'une et l'autre de ces hypothèses; sans étudier, par exemple, les livres de l'école de Montpellier ou ceux de l'école de Paris?

3° Il en est de même encore pour la théodicée. Cette science repose, en partie du moins, sur le principe des causes

finales. Or, pour prouver qu'il y a des causes finales dans le monde, il faut d'abord connaître le monde. Comment affirmer qu'il y a un plan dans l'univers, si l'on ne sait rien de l'univers? Le métaphysicien le plus éloigné de la science positive n'est pas sans savoir que les savants ne sont pas favorables aux causes finales et les éliminent autant que possible dans l'explication des phénomènes. Ne faut-il pas savoir pourquoi? Et ne fût-ce que pour faire voir la différence du point de vue métaphysique et du point de vue scientifique, et pour montrer que l'exclusion relative des causes finales, exigée par la méthode empirique, n'entraîne pas l'exclusion absolue au point de vue des choses en soi, en un mot pour justifier cette distinction, ne faut-il pas se mettre en présence du point de vue scientifique, et par conséquent le connaître? Quand même nous soutiendrions que le principe des causes finales est absolument a priori et n'a pas besoin de l'expérience, il faut toujours cependant pouvoir comparer l'idée à la réalité: car si en fait le monde n'était qu'un chaos; s'il n'était, comme le prétendent les pessimistes, qu'un séjour de misères, il serait alors peu utile de posséder a priori un axiome stérile qui ne trouverait aucune application dans le monde réel.

[243] 4° De même encore pour les autres parties de la philosophie par rapport aux sciences voisines avec lesquelles elles sont en contact: par exemple, la morale, le droit naturel, la politique, exigent des connaissances en jurisprudence, en économie politique et en histoire.

5° Vient ensuite la théorie des méthodes. La logique pure, la logique formelle, peut certainement se constituer sans emprunter grand'chose aux sciences. Mais il n'en est pas de même de la logique appliquée ou méthodologie. Peut-on expliquer la théorie des méthodes scientifiques sans exemples? Et où chercher des exemples, si ce n'est dans les sciences? C'est ainsi que la distinction de l'analyse et de la synthèse exige des exemples empruntés à la géométrie; la théorie de la méthode expérimentale exige des exemples empruntés à la physique; la méthode de classification, des exemples tirés des sciences naturelles; la méthode historique, des exemples tirés de l'histoire, etc. II. Si la science est utile à la philosophie en lui fournissant une partie de la matière, réciproquement la

philosophie est nécessaire à la science pour lui donner la conscience claire de la méthode et de ses principes.

1° La philosophie étudie les notions fondamentales dont chaque science part, et qu'elle accepte comme données, sans en analyser ni la nature ni l'origine. Par exemple, la géométrie part de l'idée d'espace, sans s'interroger sur la nature de l'espace. L'arithmétique part de l'idée du nombre, la mécanique de l'idée du mouvement, la physique de l'idée de matière, la physiologie de l'idée de vie, et beaucoup d'autres notions sont mêlées à celles-là; et c'est ce qui explique la Physique d'Aristote, qui n'est qu'une métaphysique: la question du plein et du vide, la question du fini et de l'infini, sont de ce genre. Que la science puisse se constituer comme science en parlant de ces données comme faits, sans en rechercher la nature et l'origine, cela est possible: il semble cependant que la science suivra d'autant plus profondément les conséquences de ces données, qu'elle en aura mieux analysé les principes. En supposant même que nous ne puissions rien [244] savoir sur ces principes, encore faut-il savoir que nous ne pouvons rien savoir.

2° Les méthodes dans leurs applications sont inventées par les sciences elles-mêmes; elles n'ont pas besoin de les emprunter d'ailleurs; mais ces méthodes à leur tour, pour être bien comprises, ont besoin d'être ramenées aux facultés de l'esprit et à leurs lois primordiales. C'est ainsi que la logique a le droit de dire qu'elle enseigne aux sciences leurs méthodes. Elle ne leur apprend pas à s'en servir, mais elles en donnent l'explication et la raison.

3° La philosophie est nécessaire pour donner aux sciences le goût et le besoin des idées générales et la pensée de l'univers. L'absolu, comme le dit Kant, est l'aiguillon qui pousse toujours en avant la pensée scientifique.

4° Enfin la philosophie explique la science; elle en donne la raison d'être et la fin. Comment cela? En lui montrant le caractère infini de la raison humaine et la tendance désintéressée vers le bien, le beau et le vrai. S'il y a une recherche désintéressée de la vérité, c'est que la pensée est un absolu qui se pense elle-même. Mais elle ne peut se penser sans penser quelque chose. Il faut que la pensée s'applique à

une matière. En tant qu'elle se tourne vers un objet, la pensée devient science; en tant qu'elle se tourne vers elle-même , elle devient philosophie. C'est donc le même principe qui s'applique dans les deux cas, et en ce sens la science elle-même est philosophie.

Tels sont les rapports les plus généraux de la philosophie et des sciences. Pour des rapports plus particuliers, il faudrait entrer dans les différentes sciences et les différentes parties de la philosophie. Nous avons dit déjà que la psychologie a surtout rapport à la physiologie; la morale et le droit se lient à la jurisprudence et à l'économie politique; la logique, aux mathématiques; la cosmologie générale, à la physique et à l'astronomie; mais c'est dans l'étude spéciale de ces différentes sciences que ces rapports ressortent avec le plus d'évidence. Les considérations générales qui précèdent suffisent pour le but que nous poursuivons en ce moment.

LEÇON XVI

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'HISTOIRE

Messieurs,

Nous avons à examiner maintenant les rapports de la philosophie et de l'histoire.

Ces rapports peuvent être ramenés à deux points de vue différents: ou bien la philosophie subit la loi de l'histoire , ou bien l'histoire subit la loi de la philosophie. Le premier de ces points de vue nous donne l'histoire de la philosophie; le second, la philosophie de l'histoire.

On pourrait concevoir un troisième point de vue donnant lieu à une nouvelle science qui n'existe pas encore et que l'on pourrait appeler la philosophie par l'histoire. La philosophie et l'histoire ont en effet un seul et même objet, à savoir l'homme, j'entends l'homme intellectuel et moral; mais elles l'étudient différemment. La philosophie étudie l'homme abstrait, l'homme en général avec ses facultés permanentes; l'histoire nous montre l'homme concret, l'homme réel, avec toutes les phases et toutes les vicissitudes de son développement. C'est ainsi que l'histoire des races humaines, le passage de la barbarie à la civilisation, l'histoire des langues, etc., nous montre comment l'espèce humaine, malgré les lignes persistantes et universelles de sa constitution, se diversifie dans son développement.

Ce point de vue nous donnerait donc, à côté de la philosophie proprement dite, une seconde philosophie fondée sur l'histoire. Cette seconde philosophie fait sans doute, en un sens, partie de la philosophie de l'histoire; mais elle pourrait en être détachée et subsister par elle-même. C'est ce que [246] Bacon appellerait un *desideratum*. Ainsi, à côté de la psychologie pure, ou même mêlée à elle, il pourrait y avoir une psychologie historique, ou histoire des facultés humaines;

la psychologie pure nous décrirait l'imagination; la psychologie historique ferait l'histoire de l'imagination: elle décrirait l'imagination chez les sauvages, dans les différentes races humaines; elle nous dirait quelles sont les images qui occupent l'esprit de ces races, les métaphores dont elles se servent de préférence, etc. De même, à côté de l'analyse abstraite des raisonnements, soit par la psychologie, soit par la logique, on ferait l'histoire de l'art de raisonner; on remarquerait, par exemple, l'absence de liaison logique chez les Chinois et les Hébreux. En logique, à côté des théories générales viendrait se placer l'histoire des méthodes; en morale, l'histoire des mœurs; en politique, l'histoire des constitutions.

Cette philosophie par l'histoire servirait de complément, de contre-épreuve, de vérification à la philosophie proprement dite. Les éléments de cette philosophie commencent à se rassembler aujourd'hui. On en trouverait de remarquables modèles dans les ouvrages de M. Taine, d'Herbert Spencer; elle se mêle à ce que l'on appelle aujourd'hui la sociologie.

Il est à remarquer d'ailleurs que ce n'est pas seulement en philosophie que le point de vue historique, le point de vue du devenir, du changement, a été introduit de nos jours. C'est encore dans les sciences proprement dites. Jusqu'à notre siècle, ou tout au moins jusqu'au XVIIIe, la nature était considérée comme immuable. Mais on a fini par s'apercevoir que la nature elle-même avait changé à travers les siècles. C'est d'abord en géologie que ce point de vue a pénétré, et est devenu prédominant. Buffon fait un livre sur les *Époques de la nature,* Cuvier sur les *Révolutions du globe.* Plus tard, comme dans la politique, l'idée de révolution a été remplacée par celle d'évolution; les changements lents ont succédé aux changements brusques. Depuis, par l'hypothèse du transformisme, le devenir et l'historique ont pénétré en zoologie. Déjà l'embryologie avait introduit l'idée du devenir dans le développement [247] de l'individu; et par analogie on fut amené à admettre une embryologie des espèces, les espèces primitives étant considérées comme les embryons des espèces actuelles. Enfin, même en astronomie, la théorie nébulaire, comme on l'appelle, celle qui forme le monde céleste par la

comparaison des différentes nébuleuses, l'âge do chacune d'elles étant proportionnel à son degré de condensation, et qui en particulier explique notre monde planétaire par la condensation et le brisement d'une nébuleuse primitive, tout cela c'est de l'histoire appliquée à la formation de l'univers. Par là encore, l'histoire s'unit à la philosophie, ou du moins à la cosmologie.

On pourrait encore signaler, parmi les rapports des deux sciences, l'influence des idées sur les événements, et l'influence des événements sur les idées. Mais le premier de ces deux points de vue rentre dans la philosophie de l'histoire, le second dans l'histoire de la philosophie; car d'une part c'est bien le propre de la philosophie de l'histoire de chercher les causes générales et philosophiques des événements humains, et, de l'autre, l'histoire de la philosophie, qui a pour objet le développement des systèmes, doit rechercher les causes intérieures et extérieures qui déterminent ce développement.

Il reste donc, comme nous l'avons dit d'abord, deux points de vue essentiels à considérer, soit l'histoire s'imposant à la philosophie, soit la philosophie s'imposant à l'histoire.

Le premier nous présente la philosophie soumise à la loi du temps; le second, la loi du temps soumise à la philosophie.

I. Considérons d'abord la première de ces deux idées.

En principe, la philosophie, comme toutes les sciences, a pour objet l'univers: il est immuable, car la vérité, de sa nature, est immuable. En tant que métaphysique, la philosophie est la science de l'absolu. Elle a pour objet la pensée de la pensée. Or les lois de la pensée sont, comme les lois de la nature, universelles et permanentes.

Cependant cette science est une science humaine; et, en [248] tant qu'elle est faite par des hommes, elle est soumise à toutes les conditions de l'humanité, c'est-à-dire à la loi de la vicissitude, des changements, des degrés, du progrès et des chutes qui est la loi du temps.

À la vérité, il en est de même dans toutes les sciences. La géométrie elle-même, qui est par excellence la loi de l'immobile, puisqu'elle fait abstraction du mouvement, et la science du nécessaire, puisqu'elle a pour objet les rapports des quantités, la géométrie elle-même a son histoire; elle n'a pas

été créée tout d'un coup: elle est donc soumise à la loi du temps. Les sciences physiques ont dû également se développer dans le temps, et il en est de même de toutes les sciences; toutes sont discursives; l'esprit humain ne voit les choses que les unes après les autres. La philosophie, sous ce rapport, est donc semblable à toutes les autres sciences. Cependant il y a des différences importantes: 1° Dans les autres sciences, le temps ne fait autre chose que décomposer, découper en quelque sorte les recherches en différentes parties. Le tout étant collectif, étant l'assemblage d'un certain nombre de vérités partielles, on ne peut connaître ce tout que par l'addition et la division des parties. En philosophie, l'intervention du temps a des effets beaucoup plus graves, et elle modifie la science d'une manière plus importante. Sans doute, comme nous avons essayé de l'établir, il y a en philosophie, comme dans les autres sciences, beaucoup de vérités acquises et dont le nombre peut augmenter sans cesse. Il n'en est pas moins vrai que la philosophie n'est pas seulement une somme de vérités partielles, qui peuvent se séparer les unes des autres; elle a pour objet le tout considéré dans son unité, et, d'un mot plus court, l'absolu, l'être en tant qu'être, en un mot l'indivisible. Comment donc l'unité, l'immuable, l'absolu, seraient-ils soumis à la loi du temps? Ici ce ne sont plus les différentes parties de l'objet qui sont aperçues successivement; ce sont les points de vue. C'est toujours le même objet, mais aperçu sous des jours différents. Par exemple, l'idée de Platon, l'acte d'Aristote, [249] sont une seule et même chose, à savoir l'être absolu, l'être en tant qu'être, mais d'une part considéré comme principe d'unité dans le multiple, de l'autre comme principe de détermination et de perfection. L'atome d'Épicure et la monade de Leibniz représentent l'un et l'autre les éléments des choses, mais l'un au point de vue de l'étendue, l'autre au point de vue de la force.

La philosophie, c'est donc l'absolu vu à travers les phases du changement. C'est, comme l'a dit Hegel, l'absolu prenant conscience de lui-même dans une conscience, et traversant successivement toutes les phases à travers lesquelles il peut se contempler lui-même. Seulement Hegel ne veut pas admettre un autre absolu que celui-là, tandis que nous admettons, quant

à nous, un absolu transcendant qui, en lui-même immobile et indivisible, se manifeste dans la raison humaine par un absolu mobile et changeant. L'un est *in fieri;* l'autre est *in esse;* l'un est dans le devenir: c'est l'absolu humain; l'autre est dans l'être: c'est l'absolu divin.

2° Une seconde différence, c'est que la science géométrique ou physique ne s'applique qu'à la nature extérieure et objective et ne dépend que très peu du milieu humain et historique où elle se développe, tandis que la philosophie, ayant en grande partie pour objet la connaissance de l'homme, est plus ou moins influencée par l'homme lui-même, par l'état de la civilisation, des mœurs, de l'esprit du siècle, etc. La philosophie du XVIIIe siècle ne ressemble pas à celle du XVIIe ni à celle du XIXe. Il faut reconnaître en outre une influence directe exercée par les événements sur les parties de la philosophie qui touchent à la société, par exemple la morale, le droit naturel, la politique. Ainsi les mœurs, les institutions, les caractères des différents peuples se font plus ou moins reconnaître dans leurs systèmes de philosophie. Même le caractère propre et individuel de chaque philosophe est aussi pour quelque chose dans la construction des systèmes. Montaigne, Pascal, Descartes, ne peuvent pas avoir le même système de philosophie. La vie de J.-J. Rousseau, son enfance, sa jeunesse [250] vagabonde, ses humiliations, expliquent sa philosophie pessimiste et misanthropique. Plus l'histoire de la philosophie se développera, plus on verra qu'elle est inséparable d'une part de l'histoire politique, de l'autre de la biographie.

En un mot, par l'histoire la philosophie d'impersonnelle devient personnelle, d'absolue devient relative, de divine devient humaine, et cela d'autant plus que l'on se place davantage au point de vue de l'histoire, au lieu de se placer au point de vue de la philosophie.

II. Considérons maintenant non plus l'histoire dans la philosophie, mais la philosophie dans l'histoire, autrement dit la philosophie de l'histoire. C'est l'inverse du spectacle précédent, et l'on peut dire que la philosophie de l'histoire est en quelque sorte la réciproque de l'histoire de la philosophie.

L'histoire, à l'inverse de la philosophie et des autres sciences, est une science du particulier. Elle a pour but et pour matière les noms propres, les faits et les dates, c'est-à-dire des temps déterminés, des personnes déterminées et des phénomènes ou un ensemble de phénomènes qui composent ce que l'on appelle un événement, c'est-à-dire un grand fait déterminé. La philosophie, en intervenant dans l'histoire, y introduit le général, l'universel, et, dans une certaine mesure, l'absolu. Il y a plusieurs degrés:

1° L'histoire devient plus philosophique lorsque, des noms, des faits et des dates, elle passe aux événements plus généraux et plus intellectuels; par exemple, l'histoire des institutions, des lettres et des arts, et enfin l'histoire même de la philosophie, c'est l'histoire de l'esprit humain dans ses manifestations; c'est l'extérieur de la psychologie, mais c'est l'intérieur de l'histoire. Ces sortes d'événements, en effet, ne sont pas visibles, comme un avènement, un couronnement, une mort, une bataille, un traité de paix. Ils sont quelque chose de plus abstrait, et l'idée du temps y joue un moindre rôle, car des institutions sont plus stables que la vie d'un homme. Les lettres, les arts et les sciences sont des produits plus abstraits, plus impersonnels que les événements particuliers de la vie extérieure des nations.

[251] 2° L'histoire devient plus philosophique encore lorsque, au delà des événements historiques connus, elle cherche à pénétrer jusqu'aux origines des nations, des races, de l'humanité. D'abord il ne s'agit plus ici d'événements précis, mais d'événements en général; par exemple, les migrations des peuples, leur genre de vie, leur degré de civilisation; en second lieu, la méthode devient plus conjecturale, plus inductive; elle a plus d'analogie avec la méthode philosophique, qui va du complexe au simple, de l'apparent au caché, et qui interprète plus ou moins librement des signes souvent fugitifs et accidentels.

3° Un degré nouveau de philosophie s'introduit encore dans l'histoire lorsque, au lieu d'étudier certains faits particuliers, ou même certaines conditions, elle cherche à embrasser toute une époque pour en faire ressortir l'esprit général (par exemple le siècle de Louis XIV), ou bien tout un

peuple pour faire ressortir les causes de sa grandeur et de sa décadence (Montesquieu). Elle devient toute philosophique lorsque, laissant de côté la suite des temps, elle tire des faits des règles pour la politique et pour la conduite des princes et des peuples (par exemple les *Discours sur Tite-Live* de Machiavel).

4° Plus philosophique encore lorsqu'elle embrasse la totalité des temps, et domine par une idée générale l'histoire tout entière, comme dans l'*Essai sur les mœurs ou le Discours sur l'histoire universelle*.

5° Enfin elle devient tout à fait philosophique et presque métaphysique lorsque, planant au-dessus de l'histoire proprement dite, elle cherche à découvrir non plus la loi du développement d'un peuple et d'une race, mais la loi du développement du genre humain tout entier. Bossuet, Herder, Vico, Turgot, Condorcet, Auguste Comte, ont, les uns après les autres, essayé de découvrir cette loi suprême: c'est le point où l'histoire confine à la métaphysique et devient elle-même métaphysique.

Nous voyons comment il est vrai de dire que la philosophie de l'histoire est la réciproque de l'histoire de la philosophie. Celle-ci nous montre comment la philosophie devient [252] histoire, celle-là comment l'histoire devient philosophie. L'une va du général au particulier, l'autre du particulier au général. L'une part de l'impersonnel, de l'infini, de l'absolu et devient personnelle, relative, finie; l'autre, au contraire, part du fini et du relatif et cherche à s'élever jusqu'à l'absolu et l'infini. L'une et l'autre nous représentent en sens inverse les deux faces des choses dans le monde de notre expérience. L'une et l'autre sont l'expression respectivement différente de l'absolu, et, suivant l'expression de Platon, reprise par un poète moderne, l'une et l'autre sont, à un point de vue opposé, l'image mobile de l'immobile éternité.

LEÇON XVII

LES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA GÉOGRAPHIE

Messieurs,

Après avoir exposé les rapports de la philosophie et de l'histoire, nous voudrions étudier les rapports de la philosophie et de la géographie. Ce sujet peut paraître d'abord assez paradoxal; nous nous hâtons de l'expliquer.

Nous ne voulons pas chercher le rapport possible entre les systèmes des philosophes et la configuration géographique d'un pays, comme si l'on disait que, l'Angleterre étant une île, elle doit avoir un système de philosophie étroit et circonscrit; ou encore que la Hollande, étant une plaine, devait engendrer le système de l'unité de substance, comme on a dit que «le désert est monothéiste». Nous laissons de côté ces rapprochements arbitraires. Ce qu'ils pourraient avoir de vrai rentrera dans les rapports de la philosophie et de l'histoire. Il peut être vrai, en effet, que telle configuration géographique contribue à déterminer le caractère d'un peuple et le caractère de sa philosophie, comme, par exemple, l'Angleterre étant une île, le peuple anglais a dû être un peuple commerçant, et l'habitude du commerce a déterminé l'esprit positif et pratique de ce peuple et par conséquent sa philosophie. De même la situation moyenne de la France, son climat tempéré, a sa part dans le caractère du peuple français, qui est une moyenne entre le Nord et le Midi, et par là même dans le caractère de la philosophie française, qui n'est ni absolument transcendante comme en Allemagne, ni exclusivement empirique comme en Angleterre. Mais tous ces rapports, vrais ou faux, rentrent [254] dans l'histoire de la philosophie et ne seraient pas d'ailleurs assez nombreux pour mériter une considération à part.

Ce que nous entendons par rapport de la géographie et de la philosophie est beaucoup plus simple: c'est le développement géographique de la philosophie.

La philosophie subit les lois de l'espace aussi bien que celles du temps. Elle est née quelque part, elle passe de contrées en contrées, elle suit certains chemins. Étudier ces migrations, dresser cet itinéraire philosophique, c'est ce que j'appellerai l'histoire géographique de la philosophie. Nous en donnerons aujourd'hui une esquisse rapide.

Il serait intéressant de commencer cette histoire par l'Orient; mais les documents sont trop rares et trop peu accessibles pour nous aventurer dans cette recherche. C'est encore aujourd'hui un problème de savoir si l'Orient a agi sur la Grèce en philosophie, et un autre problème de savoir si ce qui aurait précédé en Orient ne serait pas une théologie plutôt qu'une philosophie. Nous n'examinerons pas les hypothèses des Allemands, par exemple celle de M. Éd. Rœthe, qui fait venir tous les systèmes grecs de l'Égypte et de la Perse: de l'Égypte tous les systèmes panthéistes, et de la Perse les systèmes théistes; ni l'hypothèse de M. Gladisch, qui reconnaît cinq sources à la philosophie grecque, et rattache l'éléatisme à l'Inde, le pythagorisme à la Chine, le théisme d'Anaxagore à la Judée, l'héraclitéisme à la Perse, et l'atomisme à la Phénicie. Toutes ces hypothèses sont arbitraires, et tout ce que l'on peut dire, c'est que, d'une manière générale, la Grèce tient de l'Orient sa langue, sa mythologie, sa civilisation; mais on ne voit pas qu'elle lui ait emprunté la philosophie proprement dite.

Nous prendrons donc la philosophie grecque comme elle se présente à nous, c'est-à-dire sans ancêtres connus, et nous la considérerons comme autochtone. Nous bornant aux faits historiques apparents et absolument certains, nous rappellerons que la philosophie est née dans cette péninsule asiatique que l'on appelait l'Asie Mineure, et qui forme aujourd'hui la [255] plus grande partie de la Turquie d'Asie. Cette péninsule, qui, dans sa partie occidentale, borde ce que les anciens appelaient la nier Égée, et nous Archipel, était occupée par des provinces peuplées par des colonies grecques, soit que ces colonies fussent venues de la Grèce, soient qu'elles aient été formées par des migrations semblables à celles qui avaient peuplé la Grèce elle-même. Ces colonies, d'abord indépendantes, avaient été conquises par les Lydiens et ensuite par les Perses,

et elles venaient de tomber sous la domination de ce dernier empire à l'époque même où commence l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire vers le VIe siècle avant notre ère. C'est l'une de ces provinces, l'Ionie, qui fut le premier théâtre des spéculations philosophiques, et qui donna son nom à la première école grecque. Les philosophes de cette école appartenaient aux différentes villes situées sur les bords de la Méditerranée. Thalès, Anaximandre et Anaximène, les deux premiers du VIe siècle, le troisième du Ve, étaient tous les trois nés à Milet. Le dernier Ionien, Diogène d'Apollonie, était, comme son nom l'indique, d'une ville de la Mysie, autre province grecque confinant à la Lydie. Une branche de l'école ionienne, l'école d'Héraclite, venait d'Éphèse, ville appartenant également à l'Ionie. Plus tard encore Clazomènes, autre ville d'Ionie, donnait naissance au philosophe Anaxagore.

Si l'on réfléchit à cette circonstance |que la philosophie est née en Asie Mineure et non dans la Grèce proprement dite, qu'elle s'est manifestée tout d'abord dans des provinces qui touchaient au grand empire d'Orient, aux Mèdes, aux Perses, et par là même aux Assyriens et aux Babyloniens, tandis que, d'un autre côté, par mer et par le commerce, elles étaient en rapports constants avec la Phénicie et l'Égypte, on ne peut contester que si la philosophie, comme telle, est bien une invention grecque, cependant cette invention a dû être préparée par le contact immédiat de la civilisation orientale. Nul doute que la science n'ait existé en Assyrie et en Égypte avant de paraître dans la Grèce; or, dans ces temps primitifs, la philosophie ne se distingue pas nettement de la science. Elle peut [256] donc être rattachée, comme celle-ci, à une influence orientale. Mais cette influence est vague, obscure, indéterminée, et la philosophie n'en reste pas moins une œuvre originale et essentiellement grecque, de même qu'un fils peut avoir un génie original, tout en devant la vie à son père.

La philosophie et l'esprit philosophique sortirent bientôt du cercle étroit de leur première origine et se répandirent dans les îles de la mer Égée. C'est de ces îles que vont partir les divers rayonnements de la philosophie, pour se répandre dans les autres parties de la civilisation grecque, à savoir dans la Sicile et dans la Grande-Grèce. C'est en effet à Samos, île de

l'Archipel, qu'est né le célèbre Pythagore, le fondateur de ce qu'on appelle l'école italique, qui fait le pendant de l'école ionienne et partage avec celle-ci toute la première période de la philosophie grecque depuis le VIe jusqu'au Ve siècle. Pythagore, dont la légende raconte de merveilleux voyages, avait au moins voyagé jusqu'en Sicile; et ce fut dans celle île lointaine, rameau détaché du génie grec, qu'il fonda l'école pythagoricienne. Ce fut également d'une ville ionienne, Colophon, située sur le continent, mais au bord de la mer, que partit le fondateur de l'école éléate. Xénophane de Colophon fut le fondateur de cette école. Élée était une ville de la Grande-Grèce, c'est-à-dire de la partie méridionale de l'Italie. Ainsi les deux fondateurs de la philosophie dite italique étaient Ioniens.

Après Pythagore et Xénophane, le développement des écoles continua de se faire dans la Sicile et dans la Grande-Grèce. Philolaüs, le plus grand des pythagoriciens, est de Tarente, ville italique, ainsi qu'Archytas, autre pythagoricien célèbre. Parménide et Zénon, les deux héros de l'école éléate, sont l'un et l'autre de la ville d'Élée, également dans la Grande-Grèce. Empédocle, philosophe original et indépendant, se rattachant dans une certaine mesure au pythagorisme, est d'Agrigente, ville de Sicile.

Ainsi la philosophie grecque est née et s'est développée sur les confins de la circonférence que formait alors la civilisation [257] grecque: à l'Orient, en Asie Mineure, tout près des grands empires asiatiques; en Occident, dans la Sicile et en Italie, aux dernières limites qu'avaient atteintes les migrations helléniques. Ce double fait semble indiquer que la civilisation grecque s'est développée de la circonférence au centre; au moins ce fut le cas pour la philosophie.

Disons encore qu'une autre grande école grecque était née sur un autre point de cette circonférence, à savoir l'école atomistique fondée par Leucippe et Démocrite, l'un et l'autre de la ville d'Abdère, ville qui faisait partie de la Grèce du Nord, dans la Thrace, mais encore sur les bords de la mer Égée. Ainsi, sur trois points différents: l'Ionie, la Grande-Grèce et la Thrace, la philosophie s'était fondée et développée au VIe et au Ve siècle avant notre ère.

Mais, pendant ces deux siècles, la civilisation, l'art, les grandes institutions politiques et sociales, avaient pris un essor remarquable dans la Grèce proprement dite, et surtout dans cette partie de la Grèce que l'on appelle l'Attique, dont la capitale était Athènes. Athènes, ville de commerce, située sur les bords de la mer Égée, s'était peu à peu enrichie et allait bientôt conquérir l'empire de la mer. C'est là qu'allaient aussi converger et prendre racine tous les rameaux de la philosophie grecque: on peut dire même qu'à partir de cette époque, vers le milieu du Ve siècle, Athènes et la philosophie sont deux noms inséparables.

L'éclosion de la philosophie à Athènes fut déterminée par l'arrivée dans cette ville et la rencontre, à diverses reprises, d'un certain nombre de personnages, habiles parleurs, habiles raisonneurs, qui ont fondé la rhétorique et introduit par la critique la connaissance des idées philosophiques. Il n'est pas invraisemblable non plus que plusieurs philosophes célèbres, Parménide, Héraclite, Zénon d'Élée, soient venus à Athènes et y aient causé et discuté sur la philosophie. Mais le fait est certain surtout pour les sophistes. Aucun sophiste n'est d'Athènes même, mais tous y sont venus. Gorgias est de Léontium, ville de Sicile, et avait reçu l'influence de l'école d'Élée; Protagoras [258] était d'Abdère, c'est-à-dire de Thrace, et paraît avoir reçu l'influence d'Héraclite, et peut-être aussi de Démocrite, et en général relève des écoles ioniennes. L'un et l'autre vinrent à Athènes non pour discuter sur des choses spéculatives, mais pour traiter les affaires de leurs pays respectifs. En même temps ils apprirent aux Athéniens l'art de parler, de converser, et les initièrent au goût des idées philosophiques.

Ainsi, du Nord et de l'Occident la philosophie spéculative et la philosophie empirique, conduites l'une et l'autre jusqu'au scepticisme, vinrent converger et se rencontrer au centre de l'empire grec, dans la capitale de la civilisation grecque. Les autres sophistes, entre autres Prodicus de Cos et Hippias d'Élée, l'un de la mer Égée, l'autre de la Grèce du Nord, vinrent également à Athènes, soit pour des affaires publiques, soit pour des colloques philosophiques, et contribuèrent par là à faire d'Athènes le centre de l'activité philosophique.

Athènes, jusque-là, n'avait rien produit en philosophie, et elle commençait seulement à recevoir quelques germes venus d'ailleurs; mais elle inaugura bientôt son apparition sur la scène philosophique par un coup d'éclat, dont l'action a rejailli sur l'histoire de l'humanité tout entière. Ce qui fixa surtout la scène de la philosophie à Athènes, ce fut l'apparition d'un homme de génie, d'une originalité sans égale, qui ne fut pas seulement un grand philosophe, mais un grand homme, et qui, dans l'histoire des hommes, peut être comparé aux grands fondateurs de religion: nous voulons parler de Socrate. Ce qui détermina Socrate à philosopher, ce fut précisément la présence des sophistes à Athènes. En les combattant il créa la philosophie morale, et en même temps la critique philosophique. Il fit descendre, dit-on, la philosophie du ciel sur la terre, c'est-à-dire qu'il écarta les recherches physiques et cosmogoniques pour se livrer à la psychologie et à la morale; mais, en même temps, il fit une révolution dans l'art de raisonner par son inimitable maïeutique, le plus merveilleux instrument pour la liberté de l'esprit.

Aussi, à partir du siècle de Périclès, dont Socrate était contemporain, [259] la pensée philosophique se concentra à Athènes. Ses principaux disciples, Xénophon, Platon, Antisthène, sont Athéniens. S'il se produit encore quelques mouvements philosophiques sur la circonférence hellénique: à Cyrène, sur les côtes de l'Afrique; à Mégare, dans la Grèce du Nord, ce n'est plus qu'un rayonnement de la philosophie attique. Aristippe, le chef de l'école cyrénaïque; Euclide, celui de l'école de Mégare, sont l'un et l'autre disciples de Socrate. Ils sont venus à Athènes pour l'écouter: preuve que sa réputation s'étendait au loin, et que l'on savait déjà où il fallait aller pour apprendre la philosophie.

Après Socrate, la philosophie se fixe à Athènes pour plusieurs siècles. Platon, le premier, y fonda un enseignement régulier, une école proprement dite, à l'Académie. Cette école, avec diverses vicissitudes de doctrine, dura jusqu'au Ier siècle avant notre ère. L'ancienne Académie d'abord, avec Speusippe et Xénocrate, la nouvelle Académie ensuite, avec Arcésilas et Carnéade, continuèrent l'œuvre de Platon là où il l'avait fondée. C'est encore à Athènes que se fonde une seconde

grande école philosophique, à côté de l'Académie, celle du Lycée. Aristote, le fondateur de cette seconde école, n'est pas d'Athènes; il est de la Grèce du Nord, de Stagyre, ville de Thrace. Il passa plusieurs années à la cour de Philippe, roi de Macédoine; mais il avait appris la philosophie à Athènes à l'école de Platon; il fonda sa propre école à côté de celle de Platon, et cette école dura après lui comme celle de l'Académie. Théophraste la continua; et il y avait encore à Athènes une école péripatéticienne à l'époque de Cicéron, puisque son fils était venu à Athènes suivre les leçons du péripatéticien Cralype.

Ce n'est pas seulement l'école de Platon ou l'école d'Aristote qui se sont fixées à Athènes après Socrate; ce sont encore l'école épicurienne et l'école stoïcienne. Épicure était d'Athènes comme Platon; il y passa toute sa vie, qui fut longue et qui s'étend du IVe au IIIe siècle. Le fondateur de l'école rivale, de l'école stoïcienne, Zénon, n'était pas d'Athènes; il était né [260] à Citium, dans l'île de Chypre; mais, attiré à Athènes par des affaires de commerce, il fut entraîné vers la philosophie en fréquentant les derniers représentants de l'école cynique, école secondaire issue également de Socrate, comme toutes les autres que nous venons de nommer, et qui avait été fondée par Antisthène et Diogène. Crantor, le dernier philosophe de celle école, fut le maître de Zénon, et nous marque le passage du cynisme au stoïcisme.

Les deux autres grands stoïciens, Cléanthe, né en Asie Mineure; Chrysippe, né en Cilicie, également en Asie Mineure, vinrent l'un et l'autre séjourner à Athènes; le premier, de 300 à 220; le second, de 280 à 208. L'un et l'autre prirent la succession de Zénon et défendirent ses doctrines contre les académiciens et les épicuriens.

Ainsi, jusqu'au IIe siècle avant l'ère chrétienne, tout le travail philosophique fut concentré à Athènes. Mais bientôt ce mouvement allait se disperser et se généraliser; sans complètement abandonner Athènes, qui resta un centre d'études très recherché, la philosophie rayonna en sens divers, pour aller bientôt se fixer dans un autre centre.

Deux événements historiques importants ont amené celle révolution: d'une part les conquêtes d'Alexandre, de l'autre la

conquête romaine. Par le premier, la Grèce ne fut plus seulement en Grèce, mais en Orient; parle second, elle entra en communication avec Rome.

Considérons d'abord le rayonnement des diverses écoles grecques déjà signalées. Dans le 1er siècle avant l'ère chrétienne, nous voyons la philosophie stoïcienne et académique se répandre hors de la Grèce continentale et retourner dans les îles de la mer Égée. Rhodes principalement de vint le siège d'une école célèbre. Panétius, le maître de Cicéron, était de Rhodes; Posidonius, l'un des derniers stoïciens, avait fondé à Rhodes une école où il avait eu pour auditeurs Pompée et Cicéron. Antiochus eut aussi dans la même île une école mi-stoïcienne, mi-académique. Rhodes peut donc être considérée comme le lieu de passage qui a conduit la philosophie d'Athènes à Rome.

[261] L'événement le plus intéressant de cette époque pour l'histoire générale de l'esprit humain, ce fut l'arrivée de la philosophie à Rome, devenue alors la capitale du monde, mais qui en philosophie ne fut que la vassale de la Grèce. Ce n'en est pas moins un fait très important que la traduction de la philosophie du grec en latin. Beaucoup d'œuvres ou de doctrines philosophiques qui avaient été perdues nous ont été conservées par les écrits de Cicéron qui sont ou des traductions ou des commentaires de la philosophie grecque, et, en outre, ce n'a pas été un petit avantage pour la philosophie épicurienne d'avoir trouvé pour traducteur un grand poète et d'avoir associé ses doctrines au génie poétique de Lucrèce.

Cependant, quelque importante qu'ait été pour la conservation de la philosophie grecque l'intervention de Rome, ce n'est encore qu'un déplacement, ce n'est pas une création.

L'autre événement dont nous avons parlé, à savoir la conquête de l'Orient par Alexandre, fut d'un bien autre intérêt pour l'avenir de la philosophie, car il eut pour conséquence la création d'un centre nouveau de pensée et d'une élaboration nouvelle pour la philosophie grecque, rajeunie et fécondée par l'infusion de l'esprit oriental. Jusqu'à quel point l'Orient avait-il pénétré dans la philosophie primitive de la Grèce? Nous avons dit qu'on ne peut le déterminer avec précision. Mais, ici, nous

saisissons cette influence d'une manière directe et historique, ou pour mieux dire géographique.

Ce centre nouveau de la civilisation et de la philosophie a été la ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre à l'entrée du Delta et des bouches du Nil, et qui est devenue l'entrepôt du commerce (comme aujourd'hui encore) entre l'Asie et l'Europe, mais qui de plus, à cette époque, fut le foyer de la science et de la culture intellectuelle en même temps que de l'esprit religieux.

On peut signalera Alexandrie, dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, trois ou quatre grandes écoles philosophiques et religieuses: 1° l'école juive d'Alexandrie, fondée par Aristobule et constituée surtout par Philon le Juif, [262] contemporain de Jésus et le plus grand philosophe de celle période: il réunit en lui Moïse et Platon. On disait de lui: *Moses platonisans* ou *Plato judaisans;* les deux doctrines étaient d'ailleurs interprétées par l'esprit oriental, c'est-à-dire par l'esprit panthéistique, qui n'appartient en propre ni à la Grèce ni à la Judée; 2° à côté de l'école juive il faut compter, à Alexandrie encore, l'école gnostique, plus théologique que philosophique, émanant d'un christianisme plus ou moins altéré par les doctrines de la Perse et de l'Égypte; le gnosticisme, originaire de la Syrie, fut représenté en Égypte par Basilide et Valentin dans le Ier et le IIe siècle de l'ère chrétienne; ces doctrines étranges, malgré leur forme théologique, n'en ont pas moins eu une très profonde influence sur toutes les doctrines mystiques hétérodoxes du moyen âge; 3° la troisième école est l'école chrétienne d'Alexandrie, à savoir l'école de Clément d'Alexandrie et d'Origène; c'est encore une école plus religieuse que philosophique, inspirée de l'esprit chrétien, mais mêlée de l'esprit platonicien, et qui a laissé également de grandes traces dans l'avenir; 4° enfin, l'école païenne d'Alexandrie, ou néo-platonicienne, fondée par le portefaix Ammonius Saccas, contemporain d'Origène, et constituée surtout, organisée et développée par Plotin, le plus grand philosophe grec depuis Aristote et Platon.

Ici, cependant, il ne faut pas s'exagérer le sens de cette expression: école d'Alexandrie. Plotin, à la vérité, est né à Alexandrie et y a reçu les leçons d'Ammonius Saccas; mais il

a passé une grande partie de sa vie à Rome, y a enseigné pendant douze ans et y est mort. Porphyre, son disciple, est né également à Alexandrie et vint également à Rome. Rome a donc été pour sa part dans la formation et la propagation du néo-platonisme. Ce fut cependant à Alexandrie que Porphyre, après la mort de Plotin, transporta son école, et ce fut là que Jamblique lui succéda.

Alexandrie continua à être un centre d'études et de spéculations philosophiques jusqu'au IVe siècle. À cette époque, l'intolérance chrétienne, devenue de plus en plus menaçante, [263] commença à en rendre le séjour dangereux. On sait que la célèbre Hypatie fut massacrée dans une émeute de chrétiens fanatiques. Dès lors la philosophie abandonna ce séjour inhospitalier, et elle vint redemander un renouvellement d'éclat et un reste de sécurité à la vieille et illustre capitale des études antiques et des croyances païennes, à la ville de Socrate, à Athènes. La réforme de Julien avait arrêté un instant le cours triomphant du christianisme, et donné un nouveau stimulant à l'hellénisme. Athènes était restée intacte au milieu du renouvellement universel. Ce fut vers ce temps que Plutarque le Vieux (qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre biographe) introduisit à Athènes les idées alexandrines. Il eut pour successeur Syrianus, qui lui-même eut pour successeur le célèbre Proclus, rénovateur et second fondateur de la philosophie alexandrine, le représentant le plus illustre de ce qu'on appela l'école d'Athènes, la dernière grande école grecque. Cette école dura jusqu'au commencement du VIIe siècle. La chaire était alors occupée par Damascius, qui, indépendamment de son mérite personnel, a cette gloire dans l'histoire d'avoir été le dernier philosophe classique de la Grèce, comme Thalès en a été le premier. En 629, l'empereur Justinien, dominé par ses préjugés dévots et superstitieux, se prononça contre la philosophie. Il ferma l'école d'Athènes, et les maîtres de cette école, Simplicius et Damascius, en même temps que le dernier alexandrin Olympiodore, furent obligés de quitter la Grèce et se réfugièrent en Asie, à la cour du roi Chosroès, connu par son goût pour les études philosophiques et les études grecques. Ce goût nous est attesté par un écrit de Priscien intitulé: *Solutiones rerum de quibus dubitavit*

Chosroes, Persarum rex. Il paraît que deux ou trois ans après cette hégyre, Chosroès, ayant fait la paix avec Juslinien, stipula dans son traité avec cet empereur que les philosophes exilés pourraient rentrer dans leur patrie. Il est donc probable que les trois réfugiés revinrent en Grèce et purent encore y publier quelques-uns de leurs ouvrages, mais sans y enseigner. Les grandes écoles grecques étaient finies.

[264] Ainsi, la philosophie grecque, partie de l'Asie Mineure, répandue à travers la mer Égée, passant de Samos ou de Colophon en Sicile et dans la Grande-Grèce, concentrée à Athènes pendant quatre siècles, ayant rayonné ensuite à Alexandrie et à Rome, revenue à Athènes pendant un siècle ou deux, puis ayant jeté quelques rameaux dans l'Asie Mineure, d'où elle était partie et où se conservèrent quelques-uns de ses vestiges, finit, après une période de douze cents ans, sa brillante histoire.

LEÇON XVIII

SUITE DES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA GÉOGRAPHIE

Messieurs,

Comment, après cette ruine et cet évanouissement, la philosophie a-t-elle repris son cours? Quelles nouvelles étapes a-t-elle parcourues, quelles nouvelles contrées a-t-elle traversées, c'est ce qu'il nous reste maintenant à étudier.

Nous venons de voir finir la philosophie grecque en même temps que l'hellénisme païen, vers le VIIe siècle de notre ère. Nous avons à nous demander maintenant comment elle a refleuri, et par quels chemins elle a passé dans l'Europe occidentale, pour donner naissance à ce qu'on appelle la philosophie du moyen âge et la philosophie moderne.

Le fait principal qui a servi à conserver la tradition de la philosophie, et à ramener l'élude des grands philosophes grecs, fut (le croirait-on?) l'apparition de Mahomet et l'entrée du peuple arabe sur la scène de la civilisation. On sait que Mahomet, en même temps qu'il a été un fondateur de religion, a été en outre un fondateur d'empire: «Le temps de l'Arabie est à la fin venu,» dit-il dans Voltaire. La race arabe se révéla tout de suite comme race conquérante, unissant le fanatisme du prosélytisme à l'ambition de la conquête. Rassemblés en peuple par Mahomet, les Arabes s'élancèrent après lui en dehors des contrées de l'Arabie. Les successeurs immédiats du Prophète conquirent successivement la Syrie sur les empereurs d'Orient, la Perse, où ils renversèrent le trône des Sassanides, puis l'Égypte encore sur les Grecs, puis toutes les côtes de l'Afrique jusqu'au Maroc; et enfin, traversant la Méditerranée et pénétrant jusqu'en Espagne, ils occupèrent [266] ce pays sur les Visigoths et s'y établirent pour plusieurs siècles. Ce flot envahisseur pénétra même jusqu'en France et vint se briser contre les armes de Charles Martel à la bataille de Poitiers.

Ainsi, en un siècle, la conquête arabe était passée des confins de la Chine jusqu'aux bords de l'Atlantique. En même temps ce peuple qui au temps de Mahomet, était encore un peuple de pasteurs, un peuple nomade, commença rapidement à se civiliser, à se faire aux mœurs, au luxe, aux sciences et aux arts de la Grèce. Il se créa un mouvement que l'on a appelé la civilisation arabe, dont les centres ont été Damas en Syrie, Bagdad surtout, l'œuvre des califes, et enfin Samarcande, dans le pays des Turcomans. Tels furent en Orient les sièges principaux de la civilisation arabe. En Occident et en Espagne, ce furent surtout Grenade et Cordoue. Cette civilisation brillante, mais un peu superficielle, a servi de transition entre la civilisation gréco-romaine et la civilisation moderne. Les Arabes ont été les intermédiaires entre les écoles grecques et les écoles du moyen âge. Étudions d'un peu plus près, en ce qui concerne la philosophie, ce singulier phénomène.

Lorsque les Arabes conquirent la Syrie et la Perse, ils durent rencontrer dans ces deux pays des traditions grecques, des écoles grecques, des ouvrage de littérature, de science et de philosophie grecques. Les choses ont beau finir, elles ne finissent jamais complètement. Il reste des germes qui refleurissent. Nous avons vu que le roi perse Chosroès s'occupait de philosophie. Nous savons qu'il s'était fait nombre de traductions des philosophes grecs en syriaque. On signale à la Bibliothèque nationale l'existence d'un manuscrit syriaque de Paul le Perse, qui contient l'abrégé de la *Logique* d'Aristote. Il existe encore un certain nombre de manuscrits de ce genre: par exemple, *l'Isagoge* de Porphyre. Il y eut donc une continuation d'études philosophiques, très abaissées sans doute, mais non complètement abandonnées, dans l'Asie grecque, et même dans les États voisins. Lorsque les Arabes se furent établis en Syrie et commencèrent à s'occuper des sciences, [267] ils durent s'instruire auprès des maîtres grecs, car ils n'eurent jamais par eux-mêmes aucune originalité. Leur esprit subtil, logique et terre à terre se trouve plus à son aise dans les écrits d'Aristote que dans ceux de Platon. Ce furent surtout les écrits logiques d'Aristote qu'ils se mirent d'abord à étudier. Dès le Xe siècle, on trouve des traductions arabes de la *Logique* d'Aristote. Les principaux traducteurs arabes furent

Assaïn ben Ishak, médecin nestorien de Bagdad, vers le milieu du IXe siècle, et son fils Hischak au Xe siècle, Yahya ben Adi et Isa bon Zaara. On traduisit aussi les commentateurs d'Aristote. Platon au contraire fut peu cultivé et peu traduit. On signale cependant un auteur du XIIIe siècle, Djemal-Eddin, comme ayant traduit la *République*, les *Lois* et le *Timée*.

Les Abbassides en Orient, les Ommiades en Espagne, essayèrent de créer un mouvement intellectuel et scientifique. Le plus grand nom de l'Arabie asiatique fut Avicenne, sujet persan, né à Bouckara dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Turkestan. Il se fit une réputation immense dans tout l'Orient, surtout comme médecin; mais il s'est aussi beaucoup occupé de philosophie, et on a de lui des commentaires étendus sur la *Métaphysique* et la *Logique* d'Aristote. Il est aussi l'auteur d'ouvrages originaux, l'un intitulé la *Guérison*, l'autre la *Délivrance*.

Mais c'est surtout en Espagne que l'influence arabe nous intéresse, car elle a été le principal instrument de la renaissance de la philosophie en Occident. On cite, comme ayant particulièrement encouragé les lettres et les arts, le calife Hakem. Sous lui, l'Andalousie s'éleva à la plus haute culture. Les livres composés en Perse et en Syrie étaient lus en Espagne en même temps qu'en Orient. Hakem, dit-on, envoya mille divars d'or pur à Abul-Farady pour avoir le premier exemplaire de son *Anthologie*. Il avait de nombreux agents chargés de lui procurer les livres de l'Orient, au Caire, à Bagdad, à Damas, à Alexandrie. On dit que le catalogue de sa bibliothèque comprenait 44,000 volumes. C'est [268] au Xe siècle, époque de la plus profonde barbarie en Occident, qu'est précisément le point culminant de la civilisation arabe. Mais bientôt une réaction se manifesta. Almanzor fait brûler tous les livres de philosophie et de sciences, et ne conserve que les livres de théologie et de médecine. Le XIe siècle est, pour l'Espagne arabe, un siècle de barbarie et de guerres civiles. Mais au XIIe siècle le mouvement recommence. Averroès, le plus grand nom de la philosophie arabe en Espagne, comme Avicenne en Orient, naquit à Cordoue au commencement du XIIe siècle; il mourut en 1198. Il remplit donc le siècle tout entier. Ses œuvres sont immenses. Il commenta presque tous

les ouvrages d'Aristote. Ses œuvres personnelles sont: *Destruction de la Destruction*, réfutation du philosophe Algazali; *Destruction des philosophes*, traité de l'union de l'intellect avec l'homme.

En résumé, la philosophie grecque, presque entièrement réduite à la philosophie d'Aristote, avait passé de Syrie, de Perse et d'Égypte en Espagne, d'où elle allait bientôt sortir pour se rencontrer avec le mouvement philosophique occidental, en raison de la proximité de la France et de l'Espagne.

Nous avons donc maintenant à nous demander où en était arrivée la philosophie de l'Occident à la fin du XIIe siècle, lorsqu'elle se rencontra avec la civilisation arabe.

Nous avons vu périr en 529, à Athènes, la dernière école philosophique de la Grèce. Mais il n'est pas probable que toute culture philosophique ait disparu. Les livres subsistaient, et, si petit que fût le nombre des lecteurs, il dut y en avoir cependant. Seulement il n'y eut plus de grandes écoles. On cite un commentateur de l'empire grec du Xe au XIe siècle, à la fois politique et philosophe, le célèbre Psellos: mais c'est le seul nom connu. Rien ou presque rien ne vint de Constantinople en Occident, du moins avant les croisades.

Dans l'empire d'Occident, en Italie et en Gaule, bientôt appelée France, la culture grecque fut presque abandonnée; [269] ce qui reste en philosophie, ce sont des ouvrages latins, Lucrèce, Cicéron et les Pères, surtout saint Augustin, la principale source du platonisme en Occident. Quelques grands noms surnagent, entre autres celui de Boèce et de Cassiodore, ministres l'un et l'autre du roi Théodoric; le premier, dont les travaux sur Aristote et sur l'*Isagoge* de Porphyre sont la base de toute la philosophie du moyen âge. Boèce et Théodoric, en tant que celui-ci encouragea l'étude des lettres, voilà le seul chaînon que nous trouvions entre l'antiquité et le moyen âge.

On sait combien il a fallu de temps pour que les études recommençassent en France. Grégoire de Tours disait: *Væ diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis*. Les études recommencent sous Charlemagne par la fondation de l'école du palais, et par les soins d'Alcuin. La même école se continua sous les auspices du successeur de Charlemagne,

Charles le Chauve, à la cour duquel vivait l'Écossais Scot Érigène, véritable prodige pour son temps. Vers cette époque, l'Irlande et l'Angleterre (Alcuin était d'York) entrent pour leur part dans la renaissance classique, mais envoient leurs enfants au centre de l'empire franc, à Aix-la-Chapelle, où résidait Charlemagne et où il avait fondé son école. Ainsi peu à peu l'Occident barbare s'éveillait à la vie de l'esprit; commençant par la grammaire, comme les enfants, il allait bientôt s'élever à la logique et de là à la métaphysique et à toutes les parties de la philosophie. C'est seulement à la fin du XIe siècle que recommence véritablement la philosophie. Voyons ce qu'on possédait à cette époque: nous l'avons dit déjà, rien ou presque rien des écrits grecs. La langue grecque était en partie ignorée. Scot Érigène savait le grec: mais c'était une rare exception. Lui-même ne paraît avoir connu de Platon que le *Timée*. Il connaissait aussi Denys l'Aréopagite. On cite encore, au XIIe siècle, un commentaire du *Timée* par Guillaume de Conches; mais en général très peu de chose sur Platon, si ce n'est par l'intermédiaire de saint Augustin. Qu'avait-on d'Aristote? Rien que les ouvrages [270] de logique, et encore traduits et abrégés par Boèce. C'est avec ces maigres documents et avec l'*Isagoge* de Porphyre que s'établit la première grande discussion philosophique du moyen âge. Où a lieu cette discussion?

C'est à Paris, à l'ombre de Notre-Dame, que Guillaume de Champagne pose la thèse de la réalité des universaux. Le moine de Compiègne Roscelin lui oppose la théorie nominaliste, et Abailard, le grand professeur, qui rassemblait sur la montagne Sainte-Geneviève des milliers d'étudiants, essaya de concilier les deux doctrines dans la théorie conceptualiste.

Quelque bizarres que soient alors les formes de la pensée, quelque subtils que soient les raisonnements, quelque obscur que soit le langage, on ne peut nier que ce ne soit la philosophie qui recommence à cette époque dans cette mémorable controverse. Ainsi, depuis Athènes où elle avait paru mourir en apparence, la philosophie avait dormi et sourdement germé pour renaître six siècles après à Paris, qui,

pendant tout le moyen âge, reprit le sceptre qu'Athènes avait eu dans l'antiquité.

Cependant, le fait capital à signaler, c'est qu'avant la fin du XIIe siècle l'Occident ne possédait guère qu'Aristote, et d'Aristote que les ouvrages logiques. Les recherches devaient donc surtout porter sur les difficultés logiques. Sans doute il était resté quelques vestiges de métaphysique grecque par saint Augustin et par les ouvrages du faux Denys l'Aréopagite; on avait des commentaires du *Timée* et les commentaires de Macrobe. Mais tout cela était rare, dispersé. On était encore trop faible pour philosopher autrement que sur un texte donné. Sauf quelques hommes de génie, Scot Érigène et saint Anselme, on dut se mettre à l'école et commencer par le plus facile, la grammaire et la logique.

On peut considérer l'introduction des œuvres d'Aristote sur la philosophie naturelle, la métaphysique et la physique, comme un fait décisif dans le développement de la philosophie du moyen âge. Or cette introduction fut le fait des Arabes.

[271] Nous voyons en effet, vers le milieu du XIIe siècle, une grande entreprise de traductions faites sur les traductions arabes, par les soins de Raymond, archevêque de Tolède. Ces traductions se firent surtout par l'intermédiaire des juifs. De nombreux traducteurs chrétiens furent aussi employés. Le principal est Michel Scot, qui est surtout cité comme ayant introduit les ouvrages d'Aristote à l'aide de ses traductions. Voici le texte de Roger Bacon: «*Tempore Michaelis Scot, qui annis 1230 transactis apparuit, deferens librorum Aristolelis parles aliquas de naturalibus et mathematicis cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos.*»

Non seulement on avait traduit les œuvres d'Aristote, mais encore des œuvres juives et arabes, les écrits d'Avicenne, d'Al-Faradi, la *Source de vie* de Ibn-Gebirol (Avicembron), le *de Causis,* ouvrages d'origine alexandrine, etc.

L'introduction de ces documents nouveaux (péripatéticiens, alexandrins, juifs et arabes) paraît avoir jeté quelque trouble et quelque hésitation dans les études philosophiques; on y rattacha les théories aventureuses et panthéistiques qui commencèrent à paraître vers cette époque: l'école de Chartres

(Thierry de Chartres et Gilbert de La Porée), Amaury de Bène et David de Dinant. On signale même à celle époque quelques traces d'épicurisme. Le concile de Paris en 1210 condamna ces doctrines: quelques hérétiques même furent brûlés. Le même concile interdit la lecture des livres de philosophie naturelle, et même condamna certains ouvrages écrits en français. C'était la condamnation expresse des Ausculationes physicæ d'Aristote, qui venaient de s'introduire dans les écoles. Le concile de 1215 portait expressément cette prescription: *Non legantur libri Aristotelis de Metaphysice et de naturali philosophia*. Ainsi, en 1215, Aristote est proscrit; et cependant vingt ans plus tard on voit Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin commenter la Physique et la Métaphysique, aussi bien que les autres ouvrages d'Aristote, et celui-ci devient bientôt le maître suprême et incontesté de la scolastique.

[272] Comment s'expliquer ce paradoxe historique? Voici cette explication, qui a été découverte par M. Hauréau. En 1231, le pape Grégoire IX renouvelait l'interdiction du concile de 1215; mais, en même temps, dix jours après, il nommait une commission pour examiner et expurger les deux ouvrages incriminés. Il est probable que, grâce à cette expurgation, les ouvrages susdits rentrèrent peu à peu dans les écoles, que bientôt même il ne fut plus question d'expurgation. Enfin l'autorité d'Aristote revint si bien en faveur qu'en 1266 une décision de prélats portait qu'on ne serait pas reçu aux examens de la licence si l'on n'avait pas lu ces deux ouvrages.

À partir de ce moment, les études philosophiques des écoles portent sur la philosophie tout entière, et non plus seulement sur la logique. C'est ce fait capital qui doit être rapporté à l'influence arabe. Ainsi Aristote, conservé par parties dans les vieilles contrées de l'Occident romain, était revenu tout entier de l'Orient et de la Syrie par l'Afrique et l'Espagne dans la France, désormais l'héritière de l'ancienne Grèce.

Le fait essentiel à signaler, au point de vue géographique, c'est qu'à partir de cette époque le centre des études philosophiques est à Paris. Sans doute, les plus grands génies de ce temps ne sont pas Français. Ils viennent soit de

l'Allemagne, soit de l'Italie, soit de l'Angleterre; mais tous viennent pour s'instruire et pour enseigner à Paris.

Voici, par exemple, les principaux personnages du moyen âge, dont les noms se rattachent à l'histoire de l'université de Paris. Alexandre de Hales, né en Angleterre, fit ses études à Paris et y séjourna jusqu'en 1258. Il appartenait à l'ordre des franciscains. Robert de Lincoln (ou Robert Grosse-Tête), né dans le comté de Suffolk, fit ses études à Oxford, mais il vint à Paris se perfectionner auprès des maîtres en philosophie. Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais, enseignèrent à Paris. Jean de la Rochelle, franciscain comme Alexandre de Hales, lui succéda dans sa chaire en 1238. Albert le Grand, dominicain, ayant fait ses études à Padoue, fut envoyé à Paris en 1245, et il y enseigna trois ans, jusqu'en 1248, d'après [273] l'ordre de ses supérieurs, retourna à Cologne, alla à Rome pour y plaider la cause des moines contre l'université de Paris. Saint Thomas d'Aquin, né en Sicile, près d'Aquino, eut pour maître a Cologne Albert le Grand et le suivit à Paris, où il reçut le doctorat, et enseigna lui-même comme son maître Albert le Grand. Il plaida à Rome la cause des ordres mendiants contre le représentant de l'université de Paris, Guillaume de Saint-Amour. Jean Fedenza de Bonaventure, né à Orvieto (1221), étudia à Paris sous Alexandre de Hales et Jean de la Rochelle; il enseigna également en même temps que saint Thomas d'Aquin, et avec celui-ci défendit la cause des ordres religieux contre l'université de Paris. Celle lutte des moines et de l'université nous prouve combien on considérait comme important de s'assurer la possession de la ville de Paris pour y exercer l'influence théologique et philosophique. Ces trois noms (Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure) appartiennent à l'ordre des dominicains; Roger Bacon et Duns Scots ont l'un et l'autre franciscains. Le premier, né en 1214 en Angleterre, dans le comté de Somerset, vint faire ses études en France dans l'université de Paris: on dit même qu'il y enseigna. Duns Scot, né également dans la Grande-Bretagne, enseigna d'abord à Oxford, puis à Paris, où il reçut le grade de docteur. Le même fait se continua au XIVe siècle: Raymond Lulle, né à Palma, dans l'île de Majorque, après beaucoup d'aventures, vint comme les autres à Paris, où il enseigna le *Grand Art*.

Guillaume d'Ockam, né dans la province de Surrey, vint également à Paris, où il suivit les leçons de Duns Scot; on ne nous dit pas s'il y enseigna.

Ainsi le fait général qui ressort de tous ces exemples, c'est que si Paris n'a produit réellement aucun des grands hommes qui ont illustré la philosophie du moyen âge; si, d'un autre côté, il y eut diverses écoles importantes en Europe (à Oxford, à Cologne, à Rome), Paris fut cependant considéré comme le lieu de concentration, où l'on venait de toutes parts. Nul ne se croyait un maître véritable s'il n'avait étudié, reçu ses [274] grades ou même enseigné à Paris. La diversité d'origine est elle-même une preuve de ce fait: car comment se serait-on rencontré de tant de côtés divers, s'il n'y avait eu une tradition, une opinion qui faisait de Paris la tête du mouvement philosophique? C'est là le trait caractéristique de la philosophie au moyen âge.

Comment est née maintenant et par quels chemins a passé la philosophie moderne? C'est le dernier point à examiner pour achever cette étude.

Si l'on met à part le mouvement mystique allemand qui se développa sur les bords du Rhin au XIVe siècle et dont les principaux représentants sont Tauler, Suzo, Ruysbroeck, et surtout maître Eckart, mouvement qui plus tard, par Nicolas de Küss (XVe siècle) et Jacob Boehme (XVIe), se transmit à la philosophie allemande moderne, mais qui resta en dehors de l'évolution générale de la philosophie européenne; si, dis-je, on excepte ce mouvement, on peut dire que la philosophie de la Renaissance eut pour centre l'Italie, comme celle du moyen âge avait eu la France.

L'événement capital et décisif, ce fut la réapparition des manuscrits grecs en Occident. Sans doute, il faut accorder que la rupture de l'Occident avec l'Orient grec n'avait pas été absolue, que les croisades n'avaient pas été sans quelque influence, qu'il y avait eu quelque infiltration de la science grecque. Au XIVe siècle déjà, Pétrarque savait le grec et avait en sa possession des manuscrits grecs. Mais deux événements importants précipitèrent le mouvement de la restauration grecque en Occident. Ce fut d'abord le concile de Florence qui avait eu pour but la réunion des deux Églises, l'Église romaine

et l'Église grecque; et en second lieu la conquête de Constantinople par les Turcs, qui chassa en Europe un grand nombre de savants. Mais le premier événement est de beaucoup le plus important au point de vue philosophique.

Le concile de Florence, en effet, en 1440, a été le point de départ de la restauration du platonisme dans les écoles d'Occident. Parmi les représentants de l'Église grecque à ce concile, [275] se trouvaient plusieurs personnages dont le nom est mêlé à celle œuvre de restauration platonicienne, et qui ont eu un grand retentissement dans la première moitié du XVe siècle. C'étaient Gémiste Pléthon, Théodore Gaza, Gennadius, Georges de Trébizonde et le cardinal Bessarion. Le premier, Pléthon, platonicien passionné, avait composé un écrit sur la *Différence de Platon et d'Aristote,* et un traité de *Legibus* imité de la *République* de Platon. Son adversaire, Gennadius, patriarche d'Alexandrie, défendit Aristote contre lui et fit brûler son traité *des Lois*. Pléthon fut également attaqué par Théodore Gaza, et surtout par Georges de Trébizonde, qui déploya dans cette querelle une virulence et une âpreté blâmées de tous. La querelle fut terminée par la haute impartialité du cardinal Bessarion, qui écrivit contre Georges de Trébizonde son traité *In Calumniatorem Platonis,* et qui défendit Platon sans attaquer Aristote.

Le séjour de Pléthon à Florence eut encore une conséquence intéressante pour la rénovation philosophique. Il convertit les Médicis à la philosophie platonicienne. Côme de Médicis devint un zélé platonicien, et il fit instruire par G. Pléthon dans cette même philosophie son fils Pierre et son neveu Laurent. Côme se sentit même tellement enflammé d'amour pour cette philosophie, qu'il songea à rétablir l'Académie de Platon, c'est-à-dire une école destinée à conserver et à transmettre le feu sacré du platonisme. Il destina à cette œuvre considérable un jeune homme de l'esprit le plus brillant, fils de son médecin, Marsile Ficin, qui fut plus lard le traducteur et l'interprète enthousiaste de Platon et de Plotin. L'Académie platonicienne fut fondée. Laurent de Médicis, alors au pouvoir, s'y intéressa comme avait fait Côme. On reproduisit même le *Banquet de Platon,* où chacun des convives, prenant le rôle et le nom des personnages de Platon,

refit à son tour un discours sur l'Amour. Ficin fit plus que jouer au platonicien. Il traduisit Platon, et sa traduction, fidèle et intelligente, jouit encore aujourd'hui d'une grande autorité. C'est elle qui est jointe à la plupart des éditions de Platon. Marsile Ficin [276] contribua en outre à renouer la tradition de la philosophie alexandrine.

À côté de la renaissance platonicienne, il faut placer également la renaissance péripatéticienne. Le moyen âge n'avait connu Aristote que par des traductions barbares et des commentaires plus ou moins infidèles, et, de plus, il avait été étudié avec les préoccupations exclusives de l'orthodoxie. L'introduction des œuvres grecques d'Aristote inspira une philosophie aristotélique indépendante, et même plus ou moins hétérodoxe. Telle fut l'œuvre de l'école de Padoue, illustrée par Pomponace, Cesalpini, Crémonini dans les XVe et XVIe siècles, et qui fait pendant à l'école platonicienne de Florence alors prépondérante.

Entre ces deux écoles, l'une et l'autre italiennes, il faut nommer la philosophie cabalistique, renouvelée de l'ancienne Grèce, dont le principal promoteur est Pic de La Mirandole, mais dont le développement se fit surtout en Allemagne, où elle alla se joindre au mouvement mystique dont nous avons parlé.

Enfin, dans le même temps, nous voyons encore en Italie commencer la philosophie expérimentale avec Télésio, qui était du royaume de Naples et qui parait avoir eu quelque influence sur Bacon. Il se fit même de grandes constructions métaphysiques à l'image des systèmes anciens: Jordano Bruno, Campanella, Vanini, déploient une grande ambition philosophique: tous les trois étaient Italiens. Ainsi la source italienne de la philosophie moderne n'est pas contestable. C'est encore dans la même contrée qu'avec Léonard de Vinci et Galilée commence le vrai emploi de la méthode expérimentale. À partir de cette époque, on peut dire que la philosophie n'a plus de centre proprement dit. Elle se partage entre les différents pays de l'Europe; mais l'Italie est dépossédée de son influence.

On voit d'abord la philosophie moderne naître en Angleterre avec Bacon; mais, au XVIIe siècle, elle ne sort pas de l'Angleterre. Elle s'y confine, et sa principale œuvre est la

création de la philosophie expérimentale et de la Société [277] royale de Londres. La véritable hégémonie de la philosophie, au XVIIe siècle, appartient à la France. La philosophie de Descartes renouvelle l'œuvre de Socrate, et éveille l'évolution philosophique en posant comme principe le: *Je pense, donc je suis*. Son influence ne se borne pas à la France; elle s'étend en Hollande, où Descartes avait vécu, et elle engendre une autre grande doctrine originale, où l'influence cartésienne vient se joindre à celle des vieilles traditions cabalistes et orientales, celle de Spinoza. Elle s'étend jusqu'en Allemagne, où Leibniz fonde également une grande école en réconciliant la nouvelle philosophie avec les scolastiques.

Avec le XVIIIe siècle, l'influence philosophique, au moins dans la première partie, revient à l'Angleterre. La philosophie de Bacon, de Locke et de Newton, passe la mer et arrive en France par l'importation de Voltaire; mais, dans la seconde moitié, l'hégémonie revient à la France. L'Encyclopédie inaugure le règne social et politique de la philosophie. Pendant tout le XVIIIe siècle, ce rôle lui est reconnu; et c'est en France que celle philosophie nouvelle a son domicile. La manifestation extérieure de ce grand fait a été la Révolution française.

Au commencement du XIXe siècle, le contre de l'influence philosophique se déplace. Il n'est plus en France, mais en Écosse et en Allemagne. En Écosse, la philosophie expérimentale traditionnelle se marie à un sage spiritualisme. Reid et Dug Slewart sont les représentants très estimables de ce mouvement. En Allemagne, le mouvement critique inauguré par Kant se transforme en un dogmatisme métaphysique transcendant et démesuré. En France, la philosophie subit l'influence de l'Écosse et de l'Allemagne et cherche une voie moyenne entre l'une et l'autre. Royer-Collard et Jouffroy représentent le mouvement écossais, et V. Cousin le mouvement allemand. La France a donc été à cette époque une sorte de trait d'union. Elle a surtout eu pour rôle la résurrection dos doctrines spiritualistes. Mais, dans la seconde partie du siècle, la France redevient centre en renouvelant la philosophie expérimentale, unie à la philosophie

encyclopédique. Auguste [278] Comte est le chef de cette nouvelle philosophie. Le Comtisme renvoie en Angleterre la philosophie de Bacon transformée et développée, et donne naissance à une école qui est la dernière grande école philosophique du XIXe siècle: à savoir l'école de l'association et de l'évolution de Stuart Mill et d'Herbert Spencer. Nous n'avons pas à juger l'époque actuelle. Disons seulement qu'à l'heure qu'il est, la philosophie existe à l'état diffus dans trois grands pays philosophiques de l'Europe: l'Angleterre, la France et l'Allemagne, auxquelles s'associe à un moindre degré l'Italie. Rappelons si l'on veut l'intervention étrange de la Russie, sous la forme du nihilisme, et nous aurons à peu près le tableau complet de la géographie philosophique à l'époque actuelle. L'avenir peut encore nous réserver d'autres centres de pensée dans les grands pays qui n'ont encore été jusqu'ici que des tributaires dans l'œuvre de la civilisation, à savoir la Russie et les États-Unis. Peut-être y aura-t-il un jour une philosophie russe, une philosophie américaine; mais, si nous exceptons le phénomène bizarre du nihilisme, qui n'est lui-même qu'une importation allemande et française; si en Amérique vous exceptez le nom d'un grand moraliste, Emerson, ces deux pays ne peuvent pas compter comme ayant introduit un apport de véritable poids dans la philosophie de notre temps.

Qui sait aussi si l'Asie elle-même, qui a joué un rôle si vaste et si peu connu dans les destinées primitives de la philosophie, qui sait, lorsqu'elle entrera tout à fait dans le courant de la civilisation européenne, si elle n'apportera pas à son tour un élément de pensée nouveau et original, si la philosophie ne retournera pas aux sources dont elle est partie? Mais écartons ces rêves indéterminés de l'imagination, et arrêtons ici le voyage philosophique qui, parti de Milet, nous a conduit à Paris, à Londres et à Berlin.

LEÇON XIX

RAPPORTS DU LA PHILOSOPHIE ET DE LA LITTÉRATURE

Messieurs,

Nous avons à étudier aujourd'hui les rapports de la philosophie et de la littérature.

Nous nous sommes efforcé, au début de ce cours, de prouver que la philosophie est une science, et par là même il semble que nous soyons tenu de demander que la philosophie soit placée au nombre des sciences. C'est ce que beaucoup d'esprits sont tentés de désirer. Ils voudraient, par exemple, que la philosophie cessât de faire partie des Facultés des lettres, pour passer aux Facultés des sciences. Je ne crois pas que cela soit désirable. La philosophie, tout en étant une science, n'en est pas une au même titre que les autres. Elle est la science des généralités les plus hautes; en s'enfermant dans le cadre des autres sciences, elle deviendrait bien vite leur tributaire et leur vassale, *ancilla scientiarum*.

Mais si la philosophie est une science, pourquoi la mettre parmi les lettres? C'est que les lettres elles-mêmes sont des sciences dans une certaine mesure. Par exemple, l'histoire est une science, la géographie en est une, et même la littérature en est encore une à un certain degré; car la poétique et la rhétorique sont des sciences, et l'histoire littéraire, la grammaire, la philologie, sont encore des sciences. La philosophie peut donc se trouver à côté de toutes ces éludes, sans perdre son caractère de science.

À la rigueur, et en se plaçant à un point de vue idéal, je crois que la philosophie devrait constituer à elle seule une faculté que l'on appellerait Faculté des sciences philosophiques [280] et qui serait l'unité et le couronnement des Facultés des lettres et des Facultés des sciences; ce serait le moyen terme entre les unes et les autres. La philosophie à elle seule suffirait sans aucun doute à constituer une seule Faculté. La métaphysique y occuperait la première chaire. La psychologie, la logique, la morale, l'esthétique, le droit naturel,

la politique, composeraient les chaires voisines. L'histoire de la philosophie se composerait d'autant de chaires qu'il y a de grandes périodes dans l'histoire de l'humanité. Enfin un certain nombre de cours annexes seraient occupés par la philosophie de la religion, la philosophie des sciences, la philosophie de l'histoire, etc.

C'est là, je le veux bien, un idéal et une utopie, mais qui explique pourquoi nous ne tenons nullement à quitter le voisinage des lettres qui sont nos mères nourricières, pour prendre celui des sciences qui ne sont que nos parentes, et nous croyons par là beaucoup mieux préserver notre indépendance. Les lettres n'ont aucune prétention de nous dominer; les sciences nous régenteraient et nous asserviraient.

Indépendamment des liens de tradition qui nous unissent aux lettres, il est d'autres raisons qui touchent au fond des choses. Pascal, dans un passage célèbre, a distingué entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Or la philosophie a plus besoin encore de l'esprit de finesse que de l'esprit de géométrie. En se rattachant exclusivement aux sciences, la philosophie perdrait l'esprit de finesse auquel elle doit ses plus grandes richesses, et cette délicatesse qui est l'accompagnement de l'esprit de finesse. C'est ce qu'il nous faut examiner de plus près.

Il s'est répandu de nos jours un préjugé nouveau sur les rapports de la philosophie et des lettres. Lorsqu'on a voulu jeter de la défaveur contre une certaine doctrine philosophique, on a dit: «C'est de la littérature;» comme si la littérature ne se composait que de mots et comme si la beauté littéraire ne coïncidait pas avec la grandeur de la pensée. Une théorie philosophique qui serait littéraire, comme la théorie [281] de l'amour dans Platon, peut être en réalité beaucoup plus profonde et beaucoup plus philosophique que les théories d'apparence scientifique, comme la théorie géométrique de la création dans le *Timée*.

Considérons donc la philosophie dans son rapport avec la littérature. Nous croyons pouvoir avancer les deux propositions suivantes:

1° Les grands philosophes sont en général de grands écrivains;

2° Les grands écrivains sont en général de grands philosophes et pourraient faire partie d'une histoire de la philosophie.

I. Pour le premier point, n'est-il point évident que dans l'histoire de la littérature grecque on voit figurer toute la chaîne des philosophes? Peut-on exposer les origines de la poésie grecque sans parler des poèmes philosophiques, dont il ne nous reste que quelques fragments, mais admirables, tels que les poèmes de Xénophane, de Parménide, d'Empédocle? La sophistique n'appartient-elle pas à l'histoire des lettres autant qu'à l'histoire de la philosophie? Les sophistes, en effet, ne sont-ils pas les créateurs de la rhétorique? Platon n'appartient-il pas à l'histoire de la littérature et de la poésie? Cette forme si originale du dialogue, l'introduction de personnages vivants et pittoresques, cette figure de Socrate particulièrement, si originale et si puissante; les accidents des dialogues qui les font ressembler à des drames; quelques-uns même, comme le *Criton* et le *Phédon*, qui sont de véritables drames; le mélange de la poésie et de la philosophie, l'introduction des mythes et des fables, et enfin, par-dessus tout, cotte langue incomparable de richesse, de souplesse, de finesse, d'abondance, de précision, tout cela ne rentre-t-il pas dans la littérature? Et Xénophon n'est-il pas aussi du domaine des lettres, autant au moins que de celui de la philosophie? Les *Mémorables* sont une œuvre exquise qui met en scène le Socrate réel, avec autant de goût et d'esprit que Platon a mis d'éclat dans le portrait du Socrate idéal. Les conversations si [282] vivantes, si familières, si naturelles, de Socrate avec ses disciples et ses adversaires, ne sont-ils pas un objet d'admiration pour la critique littéraire aussi bien que pour l'analyse philosophique? Il en est de même de l'*Économique* de Xénophon, qui nous présente une peinture exquise de la femme en Grèce, et le sentiment le plus délicat de l'amour conjugal et de la dignité féminine. Aristote, en général, est moins littéraire que Platon. La forme de son exposition est plus scientifique et plus abstraite, et plusieurs de ses ouvrages, les *Analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le traité de l'*Âme*, échappent entièrement à la critique littéraire; et cependant, combien de parties encore dans ces œuvres relèvent

de la critique littéraire! Que de pages dans la *Morale* peuvent être placées, comme peinture de mœurs, à côté des *Caractères* de Théophraste et de La Bruyère! La description des passions, dans la Rhétorique, celle des quatre âges, sont des tableaux de la plume la plus fine et la plus pénétrante. La Politique est encore une œuvre littéraire qui, par le merveilleux esprit d'observation et par les nombreux traits de mœurs que l'on peut y relever, intéresse, comme l'*Esprit des lois*, autant la littérature que la philosophie. Plutarque et Lucien, qui ne sont point sans importance en philosophie, sont tout entiers du domaine de la littérature. Enfin les grands moralistes stoïciens, Épictète et Marc-Aurèle, qui ont écrit tant de pages sublimes, seront-ils rejetés de la littérature? La critique littéraire n'a-t-elle pas le droit de s'en occuper, sinon pour la pureté de la langue, au moins pour la beauté des pensées?

D'un autre côté, tous ces ouvrages que nous venons de citer, aurait-on le triste courage de les répudier au nom de la philosophie, sous prétexte que ce sont des écrits littéraires? Refusera-t-on le caractère philosophique au *Banquet* de Platon, aux *Mémorables* de Xénophon, à la *Politique* d'Aristote, aux *Pensées* de Marc-Aurèle? On voit donc qu'il est impossible de fixer une limite absolue entre la philosophie et les lettres. Il n'en est pas de même des autres sciences. Euclide, Hippocrate, Diaphante, Ptolémée, n'appartiennent [283] pas à l'histoire des lettres grecques, si ce n'est d'une manière extérieure, et on ne les étudiera pas au point de vue littéraire, c'est-à-dire au point de vue de l'art et du goût.

On peut faire la même observation sur la littérature latine. Lucrèce, les œuvres philosophiques de Cicéron et de Sénèque, sont une portion importante de la littérature latine. Lucrèce reprend la tradition des grands poèmes philosophiques de la Grèce. D'une part il relève évidemment de l'esthétique et de la critique littéraire, à qui il appartient de juger de la poésie; de l'autre, de la philosophie, sans laquelle il est inintelligible. En supposant qu'on réserve exclusivement à la philosophie les *Académiques* de Cicéron, le de *Finibus*, le *de Fato*, le *de Divinatione*, il resterait encore les *Tusculanes*, le de *Officiis*, le de *Legibus*, même le *de Natura deorum*, qui, par leur beauté morale, par l'ampleur et la science du style, relèveraient de la

littérature. De même pour les *Lettres à Lucilius*, de Sénèque, où il y a tant d'esprit, tant de verve, tant de traits profonds, que la littérature ne peut consentir à se récuser et à se priver du droit de les admirer et de les juger; il en est de même, du reste, dans ses autres ouvrages: le *de Beneficiis*, le *de Vita beata*, le *de Clementia*, etc., un auteur tel que Sénèque, qui, ainsi que Plutarque, alimente sans cesse Montaigne, lequel en faisait ses délices, ne peut pas ne pas être réputé philosophe, et en même temps il est au nombre des plus grands écrivains.

Si nous continuons cette même révision dans la littérature moderne, nous trouverons également qu'il n'y a jamais eu séparation absolue entre la littérature et la philosophie, entre les grands philosophes et les grands écrivains. Au XVIe siècle, par exemple, on trouve le plus grand des philosophes et en même temps le premier de nos écrivains: c'est Montaigne. À ceux qui voudraient exclure de la philosophie tout ce qui est littéraire, nous demanderons: Que ferez-vous de Montaigne? Évidemment vous ne pouvez le refuser à la littérature. Direz-vous pour cela que ce n'est pas un philosophe? Ce penseur si varié, si fin, si dégagé, d'un bon sens si [284] ferme et si libre qu'admirait tant Pascal, le repousserez-vous en disant: «C'est de la littérature?» Un tel littérateur ne vaut-il pas plus comme philosophe qu'un Cesalpini, un Campanella, un van Helmont, dont les noms sans doute appartiennent à l'histoire de la philosophie, mais dont les pensées sont ensevelies dans les cendres de l'oubli, tandis que nous vivons encore des pensées de Montaigne?

Il n'en est certainement pas de même de Descartes. Descartes appartient surtout à l'histoire des sciences et à l'histoire de la métaphysique. C'est un philosophe dans le sens propre du mot; et pendant longtemps on n'a pas introduit le nom de Descartes dans l'histoire de la littérature française. Il n'en est question à ce point de vue ni dans *La Harpe* ni dans les critiques littéraires du XVIIIe siècle. Mais de nos jours un grand critique, M. Nisard, a jugé que c'était là un oubli injuste et préjudiciable à la véritable intelligence de notre littérature. Non seulement il a fait une place à Descartes dans son *Histoire de la littérature française*, mais il lui a fait une place d'honneur. Il lui attribue pour la prose un rôle à peu près

semblable à celui que tout le monde attribue à Malherbe. Descartes aurait servi à constituer la prose française, comme Malherbe à constituer la poésie. Ce rôle de fondateur et d'organisateur de la prose française, on l'attribuait à Balzac, et il est certain que, pour ce qui regarde la création de la période et de la phrase, Balzac a eu la plus grande influence; mais M. Nisard considère cette influence comme peu de chose en comparaison de l'esprit d'ordre, de méthode, de clarté, de sincérité avec soi-même, de responsabilité devant le lecteur que Descartes a introduite dans notre littérature, et qui en fait la suprême originalité. Il y a en outre, dans le *Discours de la Méthode,* un mélange de naïveté et de grandeur, d'esprit, dans le sens propre du mot, et de force d'expression (surtout dans la première partie), qui en fait une œuvre littéraire excellente. Et cependant n'est-ce pas aussi une œuvre de philosophie? Je ne parle pas seulement des parties techniques de l'ouvrage, comme, par exemple, de la méthode cartésienne, en [285] tant que méthode mathématique et métaphysique. Je parle de cette méthode d'affranchissement non seulement à l'égard de la tradition et de l'autorité, mais à l'égard de toutes les superstitions et de toutes les idoles dans le sens de Bacon, idoles d'érudition, idoles d'imagination, idoles d'écoles, etc. Cet affranchissement n'est-il pas une œuvre philosophique? et en même temps n'est-il pas aussi une œuvre littéraire? Dans une thèse ingénieuse intitulée l'*Esthétique de Descartes,* M. Krantz a fait de celui-ci l'inspirateur de toute la théorie classique française: c'est là sans doute une thèse un peu paradoxale, mais qui ne manque pas de vérité.

Descartes n'est pas le seul philosophe du XVIIe siècle que l'on puisse appeler un grand écrivain. Cela est vrai encore, mais à plus forte raison, de Pascal. N'a-t-on pas le droit d'admirer en lui non seulement la pensée la plus profonde, mais l'imagination la plus originale et la plus émouvante sensibilité? À ceux qui veulent rejeter absolument la littérature de la philosophie, n'aurons-nous pas le droit de demander, comme pour Montaigne: «Que faites-vous de Pascal? Aurez-vous le courage de l'exclure du rang des philosophes?» Qui perdrait le plus à un ostracisme aussi ridicule? Ce ne serait pas Pascal; ce serait la philosophie. La pensée cesse-t-elle d'être la

pensée parce qu'elle est exprimée en beaux termes? Bien au contraire, certaines profondeurs et finesses de la pensée échappent à la formule abstraite et technique, et ne peuvent trouver d'expression que dans la langue de l'imagination et du sentiment. Le plus profond en philosophie n'est pas toujours le plus abstrait. Un cri de Pascal dit plus que toutes les formules d'Hegel. Pascal est donc à la fois philosophe et écrivain. Inutile d'ajouter que cela est également vrai de Malebranche, aussi subtil, aussi fin comme penseur que brillant et spirituel comme écrivain. Une langue un peu flottante, mais noble, abondante, lumineuse, pleine de grâce et quelquefois d'éloquence, s'unit en lui à la plus sublime philosophie.

Passons au XVIIIe siècle. Ce siècle, si l'on veut en exclure tout ce qui est littéraire, ne compte pour ainsi dire pas en [286] philosophie. Excepté Condillac et quelque peu Diderot, vous n'avez guère au XVIIIe siècle de philosophie technique, abstraite, métaphysique dans le sens purement scientifique du mot. Mais y aurait-il rien de plus bizarre et de plus paradoxal que de soutenir que le XVIIIe siècle n'a pas eu de philosophie? Qu'appelle-t-on donc la philosophie du XVIIIe siècle? N'est-ce pas un grand événement dans l'histoire? Cette philosophie n'a-t-elle pas, en définitive, renouvelé la manière de penser dans le monde? Voltaire, Rousseau et Montesquieu, d'Alembert et Diderot seront-ils considérés comme n'ayant rien à voir avec la philosophie? Ici encore nous demanderions: «Qui est-ce qui perdrait dans cette conclusion?» Ne serait-ce pas avant tout la philosophie elle-même? La philosophie, pour exister, doit-elle absolument s'abstraire de la vie sociale, des mouvements extérieurs, de l'évolution des idées, se borner à analyser des statues idéales, ou à opérer des expériences sur des malades vivants? Tout ce qui touche à l'âme, à la destinée humaine, à la destinée des sociétés, doit-il la laisser indifférente? Ne pas savoir qu'il y a des religions, ne pas savoir qu'il y a des gouvernements, se retrancher comme la géométrie et comme la physique dans un monde purement abstrait, cela est-il possible pour la philosophie? Et cela serait-il désirable? Une philosophie ainsi mutilée ne perdrait-elle pas un de ses caractères les plus saillants, la généralité? La philosophie est une résultante de la civilisation et un instrument de

civilisation. À ce titre, les philosophes du XVIIIe siècle sont au premier rang des philosophes. Mais ce n'est pas par la pensée pure, la pensée abstraite, que la philosophie agit sur le monde; c'est aussi, c'est surtout par la plume, par le style, par l'éloquence.

Inutile de prolonger cette épreuve. Il est démontré que la philosophie ne peut pas se séparer de la littérature, ni la littérature de la philosophie. Il en est de même d'ailleurs en Angleterre qu'en France. Bacon, Hume, Adam Smith, sont à la fois philosophes et écrivains; et l'histoire littéraire de l'Angleterre ne serait pas complète si on omettait leurs noms. Quant à [287] l'Allemagne, la vérité que nous venons d'établir est encore bien plus frappante qu'ailleurs, et, comme l'a dit un habile critique, la littérature, là surtout, est imprégnée de philosophie:[19] les phases de l'une correspondent aux phases de l'autre.

II. Considérons maintenant le second point de vue que nous avons annoncé, et que nous avons exprimé ainsi: les grands écrivains sont en général de grands philosophes.

Il n'y a point ici de redite et de tautologie. Nous avons d'abord parlé des philosophes qui sont notoirement et aux yeux de tous considérés comme philosophes, et nous avons montré que la plupart d'entre eux sont des écrivains. Maintenant nous avons en vue les grands écrivains proprement dits, notamment les poètes, et ceux-là mêmes qui ne s'occupent pas de matières philosophiques, et c'est de ceux-là que nous disons que, sans le savoir et sans le vouloir, ils sont en même temps des philosophes.

Par exemple, dans l'antiquité, Homère était considéré comme la source de toutes les sciences; et Horace disait qu'il nous instruisait mieux que Chrysippe et Crantor. On trouve dans Homère non seulement une morale, mais encore une théodicée. Chez lui, le polythéisme tend à devenir monothéisme. Les poètes gnomiques appartiennent à l'histoire de la philosophie aussi bien qu'à l'histoire littéraire: c'est l'origine de la morale. On peut dire que le rôle qui appartient chez les modernes à l'éloquence sacrée appartient chez les

19. Em. Grucker, *Histoire des doctrines littéraires en Allemagne,* préface.

Grecs aux poètes. C'est Pindare, c'est Eschyle, c'est Hésiode qui sont les prêtres, les théologiens. La théorie mystérieuse du Destin, de la Nécessité, inspire les grandes tragédies d'Eschyle et de Sophocle. Le *Prométhée* d'Eschyle nous offre la lutte mémorable de la personnalité humaine et de la tyrannie divine. Chez les Romains, la grande épopée de Virgile est animée par un vague sentiment panthéistique et par une sensibilité profonde qui fait pressentir le développement prochain de l'idée de charité. Horace est le poète de l'épicurisme pratique, [288] de la douce indifférence, de la volupté délicate et sensée, tandis que Lucrèce est le poète de l'épicurisme théorique, avec ses nombreux aspects. Enfin les poètes Juvénal, Perse, Sénèque le Tragique, comme l'a si bien montré notre collègue M. Martha,[20] sont des poètes stoïciens.

Si nous passons à notre littérature française, personne ne s'étonnera que l'on parle de la philosophie de Molière ou de la philosophie de La Fontaine. J'ai moi-même étudié, au point de vue psychologique, les tragédies de Racine. J'ai montré que l'on peut trouver dans Racine les lois de la psychologie des passions, par exemple ce que j'ai appelé la loi d'oscillation ou de fluctuation ou passage du pour au contre; la loi de suggestion ou de persuasion indirecte, si intéressante à comparer avec la suggestion somnambulique; enfin la loi de transformation, à savoir comment une passion devient successivement toutes les autres.[21] Quant à Molière, j'ai également essayé de dégager de la comédie sa philosophie, notamment dans *Tartuffe*, le *Misanthrope* et *Don Juan.* Le *Tartuffe* soulève la question de l'hypocrisie, beaucoup plus difficile qu'on ne le croit vulgairement. Par exemple, un homme qui a des passions ou même des vices doit-il par là même renoncer à la piété et à toute moralité, c'est-à-dire se donner tous les vices parce qu'il en a quelques-uns? Et s'il cherche à concilier les deux choses, ne sera-t-il pas aussitôt accusé d'hypocrisie? C'est encore une question philosophique de savoir jusqu'à quel point la comédie a le droit de toucher à la morale et à la religion. Le *Misanthrope* nous montre l'opposition de la vertu et du monde et soulève cette question:

---

20. *Les Moralistes sous l'empire romain.*
21. Voir notre livre sur les *Passions dans la littéralure du dix-septième siècle.*

la vertu pure et raide, telle qu'elle est enseignée par l'école, est-elle compatible avec les exigences de la vie mondaine? Quant à *Don Juan*, il met en présence l'incrédulité athée de la fin du XVIIe siècle avec la foi naïve, la foi du charbonnier, représentée par Sganarelle.[22] Inutile d'insister sur La Fontaine: tout le monde reconnaît que [289] ses fables ne sont pas moins profondes qu'agréables et que l'apologie y estime forme de la morale. Inutile de revenir sur ce que nous avons dit de Voltaire et de Rousseau. Au XIXe siècle, qui ne reconnaîtra dans Lamartine la renaissance du spiritualisme, dans V. Hugo une inspiration manifestement panthéistique, dans Alfred de Vigny une théorie pessimiste, dans George Sand une philosophie vague sans doute, mais fortement imprégnée d'utopie humanitaire? Enfin, pour ne pas oublier les littératures étrangères, qui douterait que Shakespeare et Gœthe ne soient des philosophes, et Hamlet et Faust des poèmes philosophiques?

En un mot, si l'objet de la philosophie, comme l'a dit Bacon, est l'homme, la nature et Dieu, l'objet de la littérature est également l'homme, la nature et Dieu. Seulement, ce que la philosophie étudie par la réflexion, par l'analyse abstraite, la littérature l'étudie par une autre sorte d'analyse, que l'on peut appeler l'analyse d'intuition, ou l'analyse immédiate, l'analyse du sentiment. La philosophie est donc, en ce qui concerne l'homme, une sorte de littérature abstraite, et la littérature une sorte de philosophie vivante, sensible, animée.

Au lieu de démontrer ce principe par l'histoire, qui nous a paru la méthode la plus intéressante, nous aurions pu prendre la méthode théorique et montrer, par exemple, comment en littérature les genres viennent en quelque sorte se fondre insensiblement dans la philosophie; comment le poème didactique, la satire, l'apologue, sont des démembrements de la morale; comment la rhétorique, la poétique, la critique littéraire, se rattachent à l'esthétique; comment la poésie dramatique et le roman relèvent de la psychologie. Mais on ne peut tout dire, et ces différents rapports ressortent suffisamment de ce que nous avons dit.

---

22. Sur la philosophie de Molière, voir même ouvrage.

LEÇON XX

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA POLITIQUE

Messieurs,

Nous ne savons s'il y a lieu de rechercher quels sont les rapports de la philosophie et de la politique; car la politique elle-même, j'entends la politique générale, est une partie de le philosophie. Ce serait donc rechercher les rapports de la philosophie avec elle-même. Cependant, à un autre point de vue, la politique peut être considérée à part comme une science spéciale indépendante; quand même on n'y verrait qu'une partie de la philosophie, il y aurait toujours lieu de se demander quels sont les rapports de cette partie avec les autres, psychologie, logique, etc.

Platon a dit que «tant que les philosophes ne seraient pas rois, ou que les rois ne seraient pas philosophes, il n'y aura pas de remèdes aux maux qui désolent les États.» En revanche, Frédéric II disait au contraire: «Si j'avais une province à punir, je la ferais gouverner par un philosophe.»

Nous ne méritons «ni cet excès d'honneur ni cette indignité». Les philosophes en tant que philosophes ne sont pas plus aptes que les autres à gouverner les hommes; mais ils ne le seraient peut-être pas moins, et un peu de philosophie ne ferait pas de mal aux politiques. Enfin il est évident que les idées philosophiques sont nécessaires à l'intelligence de la politique.

II y a donc une philosophie de la politique, comme de l'histoire, comme de la littérature.

Les sciences philosophiques avec lesquelles la politique est le plus étroitement en rapport sont: la psychologie, la logique, [291] la morale et le droit naturel. Nous avons longuement développé ailleurs les rapports de la politique avec

la morale et le droit naturel,[23] et nous y renverrons nos lecteurs. Nous nous bornerons ici aux rapports qui unissent la politique à la psychologie et à la logique.

I. *La psychologie politique*. — Le modèle achevé de ce que l'on peut appeler la psychologie politique est la République de Platon.

Platon, dans sa République, part de cette idée que l'État est semblable à l'individu, qu'il en est l'image agrandie. C'est, par exemple, pour savoir ce que c'est que la justice dans l'individu qu'il étudie la justice dans l'État. L'individu a trois facultés: les sens, le cœur, la raison. De même l'État a trois classes d'hommes, exerçant trois fonctions fondamentales: les classes laborieuses (laboureurs et artisans), ayant pour fonction la subsistance ou la satisfaction des sens; les guerriers, ayant pour fonction la défense de l'État, et pour vertu le courage qui vient du cœur; et enfin les magistrats, qui ont pour fonction le gouvernement, et qui correspondent à la raison.

On peut trouver que ce sont là des rapports assez arbitraires et qui ne jettent pas un très grand jour sur le rôle de l'État; mais ce qui est vraiment admirable dans la République de Platon, c'est la comparaison qu'il établit entre les différents gouvernements et les caractères humains. De même qu'il y a quatre espèces de gouvernements, il y a quatre espèces de caractères. Les quatre gouvernements sont: la timocratie ou aristocratie, l'oligarchie, la démocratie, la tyrannie. Il y a également quatre caractères d'hommes: le timocratique, fondé sur l'honneur ou l'amour des honneurs; l'oligarchique, sur l'amour du gain; le démocratique, sur l'amour de la liberté; le tyrannique, sur l'amour du pouvoir.

On peut trouver de la psychologie politique chez tous les publicistes. Mais je signalerai surtout un travail contemporain où a été reprise l'idée de Platon, mais avec des différence [292] importantes. On trouvera cette théorie dans le livre de M. Bluntschli sur l'*État*, et cet auteur lui-même, dans cette partie de son livre, ne fait que reproduire la thèse d'un écrivain suisse, M. Rohmer, qui l'a exposée en 1842 dans un livre allemand intitulé: *Lehre van den politischer Parteien.*

---

23. Voir notre *Histoire de la science politique*, l^re^ et 3e édition, introduction.

L'idée capitale de cet ouvrage est d'expliquer non les gouvernements, mais les partis politiques, et de les comparer non aux caractères humains, mais aux différents âges. De même qu'il y a quatre âges: l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, il y a quatre partis nécessaires et fondamentaux dans un État libre: le radicalisme, le libéralisme, le conservatisme et l'absolutisme.

Selon l'auteur, le radicalisme correspond à l'enfance, l'absolutisme à la vieillesse, le libéralisme à la jeunesse, et le conservatisme à la maturité.

Le but de cette théorie est facile à saisir.

On considère généralement le libéralisme et le conservatisme, c'est-à-dire les doctrines moyennes, comme les formes timides et inconséquentes des doctrines extrêmes, le radicalisme et l'absolutisme. La pensée de l'auteur est au contraire que les deux formes extrêmes ne sont que des formes rudimentaires ou dégénérées, que les vrais représentants de la politique sont les partis moyens qui correspondent aux deux époques vivantes et fécondes de notre vie, à savoir la jeunesse et l'âge mûr. Le radicalisme est une politique qui tient à l'enfance, c'est-à-dire à l'ignorance des conditions de la vie réelle; l'absolutisme correspond à la vieillesse, c'est-à-dire à l'âge où on ne vit plus que par la mémoire… La politique, comme la vie, n'est vraiment l'œuvre que de la jeunesse et de l'âge mûr. Elle est la transaction entre le goût de la nouveauté qui caractérise la jeunesse, et le goût de l'ordre et des habitudes qui correspond à l'âge mûr.

Cette théorie est ingénieuse et séduisante sous sa forme générale; mais, examinée de près, elle paraîtra plus paradoxale que solide. On peut en conserver les grandes lignes; mais les détails doivent être corrigés. [293] Il est bien vrai que le radicalisme se caractérise, comme l'enfance, par l'agitation et le mouvement; que l'excès d'imagination et l'absence de raison calme, l'ignorance des conditions de la vie réelle des nations et des individus, appartiennent également à l'un et à l'autre. Mais est-il vrai de dire, par exemple, comme l'auteur, que «l'enfant est tourné vers l'avenir»? N'est-il pas beaucoup plutôt enfermé dans le présent? Peut-on dire aussi que «l'enfant croit à la possibilité d'un monde nouveau»? Rien de moins juste.

L'enfant ne s'occupe pas d'un monde nouveau. Il jouit de celui où il est. Est-il vrai encore de diriger «l'enfant ainsi à détruire»? Oui; il aime à casser ses jouets; mais il ne cherche pas à détruire ce qui l'entoure. Il est au contraire très attentif au milieu où il est, et très effrayé d'en sortir. On ne peut pas dire non plus que l'esprit de révolte soit un des caractères de l'enfant et qu'il a un amour exagéré de l'indépendance. Ce serait là le caractère de la jeunesse, non de l'enfance. Au contraire, l'enfance est en général docile; elle a besoin de protection et aime la protection; l'enfant se met toujours sous la protection de sa mère. Comment surtout peut-on attribuer à l'enfant «le goût de l'idéalisme abstrait» qui caractérise le radicalisme? L'auteur cite Robespierre comme le type absolu de la doctrine radicale; mais rien de moins enfant que Robespierre; rien ne ressemble moins à l'enfance que le jacobinisme. L'enfance est joyeuse; le jacobinisme, l'anarchisme et même le radicalisme sont des doctrines tristes. Le même auteur nous dit encore que «l'enfant aime à pousser les choses à l'extrême et à poursuivre un principe de déduction en déduction à ses dernières conséquences». L'enfance n'est pas si logique; elle se soucie peu des principes, et encore moins des conséquences: elle est essentiellement intuitive, et ne s'intéresse qu'à ce qu'elle voit.

Mêmes exagérations dans le rapprochement que fait l'auteur entre la jeunesse et le libéralisme. En général il nous semble que l'auteur avance d'un cran le caractère de chaque âge et lui prête le caractère de l'âge suivant.

Sans doute la jeunesse aime la liberté, la nouveauté, l'indépendance. [294] Mais tout cela est commun au radicalisme et au libéralisme. Sans doute la jeunesse entre dans la vie avec une pleine confiance en elle-même. Sans doute «elle soulève tous les problèmes». Mais est-il vrai de dire que la jeunesse aussi critique sans détruire, qu'elle préfère les réformes aux révolutions? Il nous semble que la jeunesse n'est pas si sage ni si conservatrice. S'il y a un âge au contraire où l'on aime les révolutions, c'est quand on est jeune. L'auteur, en vrai protestant, nous donne dans Luther le type du libéral qui n'est pas radical. C'est y mettre de la bonne volonté. Changer de fond en comble la religion de son temps, rompre

avec une autorité séculaire, détruire la discipline ecclésiastique, le célibat des prêtres, la confession, etc.; aliéner tous les biens ecclésiastiques pour les attribuer aux laïques, tout cela ne ressemble pas mal à du radicalisme, et nos radicaux d'aujourd'hui ne sont guère que de pâles libéraux à côté de ce prétendu libéral. Sans doute il y a eu de plus radicaux que lui; mais c'est le propre de toutes les opinions politiques. Pour suivre la comparaison de l'auteur, il nous semble que la jeunesse a plus de rapports avec le radicalisme qu'avec le libéralisme, et que les faits qu'il impute à l'enfance s'appliquent surtout à la jeunesse; par exemple, le goût des principes abstraits et des conséquences extrêmes,la tendance de l'imagination à considérer l'avenir plus que le présent, et à croire à la possibilité d'un monde nouveau, tout cela est le fait de la jeunesse et non de l'enfance.

La conservation maintenant, pour l'auteur, se rattacherait à l'âge mûr. Deux forces inverses maintiennent les États: la force libérale, qui crée, et la force conservatrice, qui garde; l'une appartient à la jeunesse, l'autre à l'âge mûr. L'homme de trente à quarante ans est moins occupé à acquérir des biens nouveaux qu'à améliorer ce qu'il a. Ici encore il nous semble que l'auteur anticipe. L'homme de trente à quarante ans n'est pas si conservateur, ni pour ce qui concerne ses intérêts propres, ni pour ceux de l'État; c'est au contraire le temps des entreprises hardies: on veut faire fortune; on veut arriver [295] dans le monde. On risque beaucoup pour l'un et l'autre; ce n'est qu'au delà que commence le besoin de conserver.

Sans pousser plus loin cette ingénieuse comparaison des âges et des partis, nous dirons que, si l'on veut conserver la théorie, il faut avancer d'un étage ou d'un cran les observations de l'auteur. Sans doute il y a quelque chose d'enfantin dans le radicalisme; mais de même il reste encore de l'enfance dans la jeunesse. En réalité le radicalisme ressemble surtout à la première jeunesse de vingt à trente ans; le libéralisme, à la seconde, de trente à quarante ans; le conservatisme, à l'âge mûr, et l'esprit de réaction à la vieillesse. Inutile de dire que cela ne veut pas signifier que tout jeune homme soit radical et tout vieillard réactionnaire. On veut dire simplement que les

partis politiques ressemblent aux diverses tendances de la nature humaine représentée par les âges.

II. *La logique politique*. — J'appelle logique politique l'art de raisonner et de discuter en politique. On trouvera les éléments de cette logique dans deux ouvrages anglais publiés au commencement de ce siècle.

L'un est l'ouvrage de Bentham intitulé *les Sophismes politiques*. Comme il est très long et assez connu, nous y renverrons nos lecteurs. L'autre est un piquant et spirituel écrit de W. Hamilton, qui a été récemment traduit en français par M. Joseph Reinach.

Ce n'est pas un livre récent ni contemporain: c'est une sorte de résurrection d'un livre ancien et oublié, paru en 1808, et écrit bien longtemps auparavant. Il est donc de la fin du XVIIIe siècle; mais, s'appliquant à l'art de parler dans les assemblées politiques, il est encore opportun aujourd'hui. Quelques mots d'abord sur l'auteur.

William Hamilton, qu'il ne faut pas confondre avec le philosophe du même nom, a été de son vivant un personnage connu et célèbre pour son esprit, assez même pour avoir été un de ceux auxquels on a attribué les *Lettres de Junius;* mais cette hypothèse paraît peu vraisemblable. Avec de grandes [296] facultés, Hamilton n'a pas rempli toutes les promesses qu'il avait données de lui à son début dans la carrière politique. C'est un fait singulier, qu'avec le plus beau talent oratoire et ayant vécu très longtemps, il n'ait jamais prononcé qu'un seul discours. Aussi fut-il surnommé l'homme au discours unique, *single speech*. Il eut à parler sans doute plusieurs fois, dans des rapports officiels, à litre de haut chancelier d'Irlande; mais il renonça à la parole militante et ne prononça plus un seul discours dans la Chambre des communes. Ce discours unique, cependant, avait été un événement, et Horace Walpole, qui n'était pas très bienveillant pour ses compatriotes, dit de lui qu'il avait atteint du premier coup la perfection: «C'est, disait-il, la parole la plus solide qu'il eût entendue; c'est le discours d'un orateur qui est sur de son talent.» Malgré ces brillants débuts, Hamilton, par indifférence, par scepticisme, par une défiance croissant avec l'âge, en resta là, et survécut pendant

quarante ans à son chef-d'œuvre, que nous ne pouvons pas même juger, car il n'a pas été imprimé.

Ce fut pendant cette longue carrière qu'il écrivit, sous forme d'aphorismes et de maximes à la manière de La Rochefoucauld, un petit traité de *Logique parlementaire,* que l'on pourrait tout aussi bien appeler une *Rhétorique parlementaire;* mais, par le même esprit de nonchalance, de dédain, d'ataraxie qui caractérisa sa vie, il ne se donna pas même la peine de publier son livre, et ce fut seulement après sa mort, en 1808, qu'un ami en fit la publication. Ce livre avait obtenu les suffrages des juges les plus sévères: de Samuel Johnson, qui l'avait lu en manuscrit; et de Jeffries, le célèbre critique de la *Revue d'Édimbourg,* qui en fit un compte rendu très mordant, mais très flatteur; mais l'opinion publique ne lui fut pas favorable, sans doute à cause des circonstances politiques au milieu desquelles il fut publié. L'ouvrage n'eut aucun succès, et il n'a jamais eu de seconde édition autre que celle qu'en a donnée en français M. Joseph Reinach; l'auteur lui-même était fort ignoré, et nous ne l'avons connu, en ce qui nous concerne, que par l'introduction du traducteur.

[297] Cependant ce livre méritait d'être lu: c'est l'œuvre d'un esprit fin et avisé, observateur pénétrant, connaissant à fond la rhétorique des anciens et l'appliquant habilement aux pratiques de l'élégance moderne. On peut lui reprocher de l'obscurité, de la subtilité, un bon nombre de maximes connues et peu d'art dans le classement de ces maximes, défauts qui sont probablement le résultat de l'indolence de l'auteur, qui, n'ayant pas publié son livre, ne s'est pas donné la peine de le corriger. Mais, malgré ces défauts, le livre est plein d'humour et d'originalité. Les observations sont souvent perçantes; sa science de la discussion parlementaire est profonde. Il dit le secret des orateurs politiques avec une franchise et une âpreté dont on ne lui saura pas beaucoup gré.

Le reproche le plus grand, en effet, qui lui ait été adressé est celui d'immoralité. On lui impute d'être de l'école des sophistes qui enseignaient à prouver le pour et le contre, et à faire bonne une cause mauvaise. On prétend que c'est en réponse au livre d'Hamilton que Bentham a publié son livre des *Sophismes parlementaires;* et le célèbre éditeur de

Bentham, Etienne Dumont, dans la préface de ce livre, parle d'Hamilton avec la plus grande sévérité. Comparant l'écrit d'Hamilton avec celui de Swift, où celui-ci, sous forme d'*Avis aux domestiques*, expose ironiquement leurs vices et leurs travers, Ét. Dumont ajoute ce qui suit: «L'écrit d'Hamilton est tout différent. Son livre est une école où l'art de soutenir ce qui est vrai, et ce qu'on sait être faux, l'art d'appuyer une bonne mesure et d'en défendre une mauvaise, est enseigné avec la même franchise et le même zèle. Ce n'est point une ironie: c'est le résultat sérieux de l'expérience et de la méditation. Il n'était pas simplement dans un état d'indifférence entre le faux et le vrai. Il donnait une préférence décidée à la défense d'une mauvaise cause, parce qu'elle exigeait plus de dextérité, et qu'une fois blasé sur l'amour du vrai, on se fait un mérite de savoir décorer le faux sous des couleurs trompeuses. Enfin, suivant le même critique, de tous les moyens captieux enseignés par Hamilton, [298] celui auquel il donne la palme, c'est «l'art de falsifier les opinions de ses adversaires».

Ce jugement est bien dur, mais le traducteur n'est pas éloigné d'y adhérer, car il rapproche la *Logique* d'Hamilton du *Prince* de Machiavel. Ce serait donc une sorte de rhétorique machiavélique que nous aurions sous les yeux, et M. Joseph Reinach n'essaye de justifier son orateur qu'en disant, comme on l'a fait de Machiavel lui-même, ainsi que de La Rochefoucauld et quelquefois de La Fontaine, que ces auteurs n'ont eu pour but que de nous montrer ce qui se fait, et non pas ce que l'on doit faire. Les sentences ne sont pas des préceptes, mais des maximes et de simples résumés de ce que nous apprennent la pratique et l'expérience.

Je ne sais si c'est pour avoir été prévenu à l'avance par ces critiques sévères, à moitié acceptées par le traducteur; mais nous avouons qu'à la lecture, le livre d'Hamilton nous parait beaucoup moins noir que ne le représente Ét. Dumont, l'éditeur de Bentham, qui peut-être ne l'avait pas lu. Outre qu'il n'y a en définitive qu'un assez petit nombre de maximes qui mériteraient la qualification de machiavéliques, et qu'il serait souverainement injuste de dire que l'ouvrage dans son entier a pour but le mensonge, il nous semble en outre que la plupart de ces maximes répréhensibles ne sont guère plus coupables

que ne le sont les règles de rhétorique données dans les traités des anciens et qui enseignaient à pallier ce qu'il y a de faible dans la thèse de l'orateur, en même temps qu'à affaiblir ce qu'il y a de fort dans la thèse opposée, et qui nous enseignent également que dans les affaires publiques il faut savoir, suivant les occasions, soutenir le pour et le contre. Appellera-t-on sophistique, par exemple, ou art de plaider à la fois le faux et le vrai, les maximes suivantes:

> Pour combattre un projet de modifications constitutionnelles, alléguez qu'il est injuste de changer la constitution établie; pour la défendre, dites qu'ajouter à ce qui existe, ce n'est pas abroger, mais perfectionner la constitution?

[299] Une telle maxime est-elle immorale en soi, parce qu'elle présente les deux faces d'une question? Et est-il un politique qui s'engagerait à l'avance à ne jamais changer la constitution, ou à défendre toute espèce de changement? De même, quand il s'agit de la guerre, Hamilton résume tous les arguments qui ont été dans tous les temps ou qui seront éternellement donnés pour ou contre:

> Pour recommander la guerre, dit-il, affirmez que le moment est venu de nous venger, de défendre nos alliés, d'agir pour le bien public, etc. Pour combattre la guerre, démontrez que les griefs sont minimes, que la guerre n'est jamais avantageuse, que les avantages sont du côté de l'ennemi. Pour faire cesser une guerre heureuse, dites qu'un gouvernement sage n'attend pas la mauvaise chance et sait profiter de la victoire. Pour faire cesser une guerre malheureuse, montrez combien le peuple souffre, dites qu'il vaut mieux céder une partie que de risquer le tout.

Que sont ces maximes générales préparées d'avance pour toutes les causes, sinon ce que les anciens appelaient des *lieux communs*, et dont Aristote a donné la théorie dans son livre des *Topiques*, sans qu'il ait jamais été appelé pour cela un sophiste? De même appellera-t-on machiavélisme, jésuitisme oratoire, l'ensemble de ces petites habiletés, de ces ingénieux artifices que connaissent si bien les maîtres de la parole dans les assemblées politiques, et dont Hamilton nous présente le piquant tableau? Quoi de plus évident, par exemple, et même de plus légitime que les règles suivantes:

> Au lieu de nier absolument la thèse de votre adversaire, admettez-la en partie, en vous attachant à prouver que ce principe n'est vrai que dans une certaine mesure; par là vous enlevez à l'argument toute sa force, sans offenser votre adversaire?

Ou encore:

> Admettez ce que dit votre adversaire et dites que cela ne prouve absolument rien; car la plupart du temps les orateurs tiennent à produire non des arguments concluants, mais des idées qui ne sont justes qu'en elles-mêmes, et non quant aux conséquences qu'on en tire. Le bon sens suffit pour émettre des idées justes; mais pour trouver des arguments probants, il faut une raison supérieure.

[300] On ne peut nier cependant qu'il n'y ait dans notre auteur un certain nombre de maximes purement sophistiques; mais est-il certain qu'il n'y ait pas quelque ironie cachée dans quelques-unes de ces maximes? Est-il vraisemblable qu'un publiciste, si machiavéliste qu'on le suppose, écrivant pour lui-même, se soit donné la peine de dire:

> Faire du faux le vrai, et vice versa?

C'est là une règle bien inutile à se donner à soi-même, quand on a l'intention de la pratiquer. Il est bien plus vraisemblable que l'auteur a voulu dire qu'en fait l'art de la parole en politique consiste la plupart du temps à faire le vrai du faux et réciproquement: ce qui est une observation chagrine et pessimiste, et d'un esprit plus ou moins blasé sur les choses de ce monde, mais non pas une maxime immorale dans le sens où on l'entend. C'est dans le même sens que j'entends la maxime suivante:

> Quand vous ne réussissez pas à convaincre, tâchez d'éblouir par des images.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et en abandonnant, non pas une quarantaine, mais une dizaine de maximes sur cinq cents dont se compose l'ouvrage entier, il reste un traité d'une rhétorique très fine et d'une logique très forte, dont nous donnerons quelques exemples. Par exemple, on remarquera les maximes suivantes, qui ne sont que fines, sans être subtiles ni captieuses:

La distinction éclaire les sujets: la division les embrouille. — Que chacune de vos conclusions soit toujours accompagnée de sa restriction. — Lorsqu'un argument fort ou une fine riposte vous vient à l'esprit, ne l'employez pas sur-le-champ, mais commencez par quelques raisons moins pressantes, pour préparer l'argument le plus fort.

Est-ce de l'habileté illégitime que de dire:

Attendez le moment opportun, et tâchez de ne parler qu'après une personne dont le discours aura été ennuyeux. — Quand vous attaquez une personne, tâchez toujours de trouver quelque chose à louer?

[301] Un rhétoricien blâmera-t-il le conseil suivant, parce qu'il prêle à l'orateur quelque chose du comédien:

Déterminez à l'avance la plus belle partie de votre discours; rattachez cette partie à quelques incidents survenus au cours du débat, et, arrivant à cette belle partie préméditée, ayez l'air embarrassé, employez une expression au-dessous de votre idée, el ayez l'air de rencontrer par hasard la vraie formule. Cet artifice produit un effet extraordinaire?

N'est-ce pas un artifice de ce genre que recommande Crassus dans le *De Oratore*, quand il établit comme règle fondamentale que «l'orateur doit toujours avoir l'air anxieux et préoccupé quand il commence son discours»? N'est-ce pas une habileté légitime que celle que recommande l'auteur dans la maxime suivante:

Il est parfois d'un habile politique de ne pas donner à un argument toute sa force, pour pouvoir le défendre dans la réplique avec une vigueur nouvelle?

N'est-ce pas connaître à fond les règles de la controverse politique que d'écrire:

Montrer que ceux qui tiennent tel langage en tiendraient un tout autre en d'autres circonstances?

Ou encore:

Si vos adversaires ont été au pouvoir, examinez toutes les mesures qu'ils ont prises, les lois qu'ils ont présentées, les débats parlementaires et les journaux du temps: cette recherche vous fournira beaucoup d'arguments *ad hominem*.

Et encore:

> Il est rare que les vraies raisons pour lesquelles on propose une mesure soient les raisons qu'on déclare. Bien démêler ces raisons, c'est se fournir une riche et brillante provision d'arguments.

Autre précepte d'une très fréquente et très utile application:

> Tâchez de trouver un précédent plus fort que la mesure que vous allez proposer.

[302] Rappelons enfin celle-ci, trop souvent oubliée par les partis politiques:

> Il faut comparer, non pas le bien avec le mal, mais le mal avec le mal, et accepter le moindre mal.

On voit que si l'on doit faire des réserves sur quelques maximes d'Hamilton, il y en a un bon nombre qui dénotent un esprit sagace, avisé, expérimenté, connaissant à fond les règles de la stratégie oratoire, règles qui, dans la plupart des cas, si elles ne sont pas dépouillées de tout artifice, ne dépassent pas trop cependant le degré d'art et d'habileté nécessaire à ceux qui veulent persuader les hommes. Les sophismes eux-mêmes ne doivent pas être ignorés, si l'on veut apprendre à les démêler et à les déjouer. À ce sujet, j'ajouterai à cette analyse que je ne crois pas trop, quoi qu'on en ait dit, que les *Sophismes parlementaires* de Bentham soient une réfutation d'Hamilton. Il n'y fait pas du tout allusion à cet auteur, et l'objet des deux ouvrages est très différent. Hamilton ne s'occupe que de l'art de parler. Bentham touche au fond des choses. Celui-ci combat des erreurs, ou des opinions qu'il juge telles; l'autre enseigne l'art d'attaquer et de se défendre dans la guerre de tribun. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, l'écrit d'Hamilton est un piquant exemple du rapport de la politique avec la logique et la rhétorique.

Beaucoup d'autres considérations pourraient être présentées sur les rapports de la philosophie et des diverses sciences. Mais nous avons un trop vaste espace à parcourir pour nous arrêter plus longtemps sur ces préliminaires.

Abordons maintenant le fond des choses.

LIVRE PREMIER

L'ESPRIT

LEÇON PREMIÈRE

DE LA RESPONSABILITÉ PHILOSOPHIQUE, À PROPOS DU *DISCIPLE* DE M. PAUL BOURGET

Messieurs,

Je ne sais si je me fais illusion, mais il me semble qu'il se produit dans le monde cultivé et pensant je ne sais quelle lassitude des idées subversives, nihilistes, négatives, qui ont envahi la philosophie depuis vingt ans. Il me semble que l'on commence à sentir que ces idées, poussées à l'extrême, peuvent devenir dangereuses, et que, pour qu'elles ne soient pas poussées à l'extrême, il est bon qu'elles soient corrigées, tenues en échec par d'autres idées. On commence à entrevoir les lacunes, les vides que laisse dans l'âme la philosophie sceptique, matérialiste et athée. On en a quelque peu assez de cette philosophie aimable et brillante qui vous dit, en se jouant, que rien n'est vrai et rien n'est faux; que le Créateur s'est moqué de nous; que, malgré tout, cependant, le monde est une comédie assez agréable, lorsqu'on a la chance d'être bien placé pour en jouir. À côté de ce faux optimisme, on n'est pas loin non plus d'être las de ce faux pessimisme qui n'empêche pas d'aller à l'Opéra et de jouir de toutes choses, et qui même, au contraire, nous pousse à en jouir le plus vite possible, parce que c'est autant de gagné sur l'ennemi; et de ce positivisme terre à terre qui ne demande que des faits et encore des faits, [306] sans jamais rencontrer rien de semblable à ce que l'on appelait autrefois des principes; et de ce physiologisme qui ne se représente un phénomène intellectuel que sous la forme

d'une cellule qui danse, et qui trouve cela clair! On est las aussi de cet athéisme intolérant qui supprime le nom de Dieu dans les *Fables* de La Fontaine; et l'on a appris qu'il est plus facile de se débarrasser de l'idée de Dieu que de la superstition et du fanatisme. Enfin, de même qu'en politique on commence à comprendre que le développement de la démocratie n'exige pas la destruction successive de toutes les forces conservatrices, de même on entrevoit qu'en philosophie il pourrait se former de nouveaux groupes, de nouvelles directions d'idées, lesquelles, en profitant de tous les progrès qu'a pu faire la science et la pensée dans notre siècle, rétabliraient cependant les principes fondamentaux de la métaphysique et de la morale.

Nous croyons trouver un symptôme de la lassitude dont nous parlons et l'indication d'un besoin nouveau d'esprit dans un livre récent qui a fait beaucoup de bruit et qui, tout en appartenant à la littérature, ne relève pas moins de la philosophie. C'est le livre d'un de nos plus brillants romanciers, M. Paul Bourget. Il est connu de tous ceux qui lisent. Il a pour titre: le *Disciple*, et il soulève une question philosophique de la plus haute gravité. Cette question est celle-ci: Les doctrines spéculatives sont-elles indifférentes et absolument innocentes? La théorie est-elle sans rapports avec la pratique? Tel est le problème que pose avec hardiesse et traite avec une singulière énergie l'auteur du *Disciple*. Avant d'examiner cette question en elle-même, disons quelques mots du livre qui nous l'a suggérée.

I. — *Le roman*.

Le *Disciple* est un roman d'un intérêt puissant, poignant, et qui, dans la seconde partie surtout, devient véritablement tragique. L'auteur, dans une belle préface, laisse entrevoir la pensée qui l'a inspiré. Il a devant lui le jeune homme de nos [307] jours, il veut son bien, il veut son bonheur; il lui voudrait un idéal auquel peut-être lui-même n'avait pas jusqu'ici beaucoup pensé; mais, quoiqu'il se défende d'avoir écrit sous le coup de certains événements lamentables qui ont profondément remué la conscience publique dans ces dernières années, il est vraisemblable qu'il a subi lui-même l'influence de ces événements. Quoiqu'il en soit, il a devant les yeux deux

types de jeunes gens dont il voudrait détourner la jeunesse actuelle, l'un et l'autre en rapport avec certaines philosophies: l'un est le jeune positiviste, l'autre le jeune critique; l'un et l'autre reproduisent brutalement dans la vie des formules abstraites qu'ils ont apprises à l'école. «L'un, dit-il, est cynique et jovial; il a vingt ans, et toute sa religion tient dans ce seul mot: «Jouis!» Il n'a que lui-même pour Dieu, pour principe et pour fin. Il a emprunté à la philosophie de ce temps la grande loi de la concurrence vitale. Il n'estime que le succès, et, dans le succès, que l'argent.» — «L'autre est un nihiliste délicat; il a vingt-cinq ans; il a fait le tour de toutes les idées. Ne lui parlez pas d'impiété, de matérialisme; le mot de matière n'a pas de sens pour lui. Le bien et le mal, la vertu et le vice, ne sont que des objets de pure circonstance. Rien n'est vrai, rien n'est faux, rien n'est moral, rien n'est immoral. Sa corruption est bien autrement profonde que celle du jouisseur barbare; et le beau nom de dilettantisme dont il la pare en dissimule la férocité. Si j'ai écrit ce livre, c'est pour montrer combien cet égoïsme-là peut cacher de scélératesse.»

En face de ces deux types misérables et monstrueux, l'auteur, s'adressant toujours au jeune homme, lui présente un autre idéal: «Ne sois, dit-il, ni cynique ni jongleur d'idées. Attache-toi à la branche du salut. Il faut juger l'arbre par ses fruits. Exalte et cultive ces deux énergies de l'âme: l'amour et la volonté. Puisque tu éprouves qu'une âme est en toi, travaille à ce que cette âme ne meure pas en toi avant toi-même. Je te le jure, mon enfant, la France a besoin que tu penses cela, et puisse ce livre t'aider à le penser… Fais-moi l'honneur de croire que je n'ai pas spéculé sur des drames qui ont [308] fait souffrir et font souffrir trop de personnes. Que je voudrais qu'il n'y eût jamais eu dans la vie de personnages semblables, de près ou de loin, au malheureux disciple qui donne son nom à ce roman! Mais, s'il n'y en avait pas eu, s'il n'y en avait pas encore, je ne t'aurais pas dit ce que je viens de le dire, ô jeune homme de mon pays, à qui je voudrais tant être bienfaisant, par qui je souhaite si passionnément d'être aimé et de le mériter!»

Voilà de bien belles paroles, sorties de l'âme, et qui nous

expliquent la pensée du livre. Évidemment, l'auteur a été tristement frappé des interprétations vraies ou fausses, des applications plus ou moins conséquentes auxquelles peuvent conduire dans la pratique de la vie certaines doctrines philosophiques, qu'il connaît bien, pour lesquelles peut-être a-t-il eu quelque faiblesse. Il se demande si ces doctrines sont complètes; il voudrait que cet océan de l'inconnaissable qui enveloppe le domaine si étroit du connu ne fût pas pour la jeunesse et pour nous tous un abîme noir et vide, et à ceux qui le disent, il répond courageusement: «Vous ne le savez pas.»

Il n'y a donc pas à se méprendre sur l'objet de cet ouvrage. Il veut évidemment faire entendre que les doctrines ne sont pas absolument innocentes, qu'elles peuvent conduire à de cruelles conséquences, si ces doctrines sont mal interprétées, mal comprises, et surtout lorsqu'elles favorisent elles-mêmes ces mauvaises interprétations par leurs négations brutales ou par leurs ironies frivoles. Comment va-t-il prouver cette thèse, si c'est une thèse?

Il nous met en présence d'un philosophe qui a considéré l'âme humaine comme une machine à laquelle on peut appliquer les procédés de la mécanique et de la biologie. Il a écrit une Psychologie de Dieu dans laquelle la production nécessaire de «l'hypothèse Dieu» s'explique par le fonctionnement de quelques lois psychologiques rattachées elles-mêmes à quelques modifications cérébrales; il a publié aussi une Théorie des passions, qui consiste dans un exposé nouveau et très ingénieux des origines animales de la sensibilité humaine.

[309] Enfin, dans son Anatomie de la volonté, il enseigne que l'avenir tient dans le présent, comme les propriétés du triangle dans sa définition; et si nous connaissions la position relative de tous les phénomènes, nous pourrions prédire, avec une certitude égale à celle des astronomes, le moment où tel criminel assassinera son père. Ce philosophe représente donc à lui seul toute la substance de la philosophie moderne (phénoménisme, physiologisme, évolutionnisme, etc.), avec cette différence qu'allant plus loin que le philosophe Herbert Spencer, il s'applique à démontrer que l'inconnaissable n'existe pas, qu'il n'y a rien, absolument rien en dehors du monde, rien

au-dessus de la science positive, rien au delà des phénomènes et de leurs lois.

Ce philosophe si hardi est un enfant dans la vie. Il se tient loin du monde et de ses séductions; il ignore l'ambition, l'argent, l'amour; il ne sait rien des affaires de la réalité; il vit comme un moine et presque comme un saint dans les environs du Jardin des Plantes. Ce type de philosophe, dont nous reconnaissons au moins quelques portions chez certains penseurs de ce temps, quoiqu'il ne soit pris tout entier sur aucun en particulier, est dessiné avec beaucoup de finesse et de relief. Cependant au sein de cette vie paisible et solitaire vient un jour éclater tout à coup un événement terrible et absolument imprévu. Un des disciples du philosophe, son disciple le plus cher et le plus fidèle, attaché d'âme à ses doctrines, les ayant comprises et se les étant assimilées comme pas un, vient d'être arrêté et emprisonné, accusé d'assassinat sur une jeune fille chez les parents de laquelle il vivait comme précepteur. Qu'était-il arrivé?

Nous n'avons pas à faire l'analyse du roman, mais en deux mots nous devons en dire le sujet, pour apprécier les éléments de solution qu'il apporte au problème philosophique que nous étudions. Donc le jeune homme est précepteur dans une famille noble. Il y a là une jeune fille, dont il complote la séduction. Nous ne connaissons cette jeune fille, Charlotte de Jussat, que par le récit de notre héros; mais ce portrait [310] de profil, plein de grâce et de pureté, est d'un puissant effet par contraste avec l'âme noire de son cruel séducteur. Il la trompe donc par un feint amour, ou plutôt, dupe de sa propre ruse, il est trompé lui-même par la comédie qu'il joue; et il s'aperçoit bientôt qu'il l'aime véritablement. Il la trompe encore par la menace d'un suicide; il la possède par la promesse d'un suicide commun; mais une fois la faute consommée, il se ravise, il trouve que la mort est bien dure; il propose à sa victime de vivre pour jouir; mais celle-ci est une âme noble et fière qui ne peut consentir de vivre avec la honte: c'est elle-même qui s'empoisonne sans dire son secret, si ce n'est à son frère, auquel elle raconte par écrit toute son histoire. Le jeune homme est arrêté comme coupable, sans l'être véritablement, du moins de la manière que l'on pense; mais il l'est plus

gravement peut-être: car c'est lui qui, par le mensonge, a trompé et entraîné la malheureuse; c'est lui qui lui a promis la mort, et qui s'était engagé à mourir avec elle; et sa propre lâcheté ne le justifie pas de la complicité. Puis la vérité se découvre; il est déclaré innocent; mais il n'en est pas moins puni: le frère de la victime lui brûle la cervelle; et la seule preuve de dignité morale qu'il donne dans toute cette histoire, c'est de se laisser tuer tranquillement et sans résistance.

Le philosophe, auquel le jeune homme a envoyé toute sa confession, en est troublé jusqu'au plus profond de l'âme. Serait-il pour quelque chose dans cette horrible histoire? Il accourt pour lui donner ses dernières consolations, mais il ne le trouve que mort. La dernière page du roman qui nous peint son attitude en cette circonstance est d'une grande beauté: «Dans la nuit qui suivit cette scène tragique, nous dit l'auteur, certes les admirateurs de la *Psychologie de Dieu,* de la *Théorie des passions,* de l'*Anatomie de la volonté,* eussent été bien étonnés s'ils avaient pu voir ce qui se passait dans la chambre n° 3 de l'hôtel du Commerce, et lire dans la pensée de leur implacable et puissant maître. Au pied du lit, où reposait un mort, le front bandé, se tenait [311] agenouillée la mère de Robert Greslou. Le grand négateur, assis sur une chaise, regardait tour à tour cette femme prier, et le mort qui avait été son disciple dormir du sommeil dont dormait aussi Charlotte de Jussat; et pour la première fois, sentant sa pensée impuissante à le soutenir, cet analyste presque inhumain à force de logique s'humiliait et s'inclinait, s'abîmait devant le mystère impénétrable de la destinée. Les mots de la seule oraison qu'il se rappelait de sa lointaine enfance: «Notre Père qui êtes aux cieux,» lui revenaient au cœur. Certes, il ne les prononçait pas. Peut-être ne les prononcera-t-il jamais. Mais s'il existe, ce Père céleste vers lequel grands et petits se tournent aux heures affreuses, comme vers le seul recours, n'est-ce pas la plus touchante des prières que ce besoin de prier? Et si ce Père céleste n'existait pas, aurions-nous cette faim et cette soif de lui dans ces heures-là? «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé!» À cette minute même, et grâce à cette lucidité de pensée qui accompagne le savant dans toutes les crises, Adrien Sixte se rappela cette

phrase admirable de Pascal dans le *Mystère de Jésus:* «Et quand la mère se releva, elle put le voir qui pleurait!»

Laissons maintenant de côté le drame; examinons le roman au point de vue philosophique, et demandons-nous ce qu'il prouve, en supposant qu'un roman doive prouver quelque chose. Le philosophe Sixte est-il solidaire, est-il responsable en quelque chose du crime de Robert Greslou?

Deux facteurs, pour employer la langue scientifique, si à propos en cette circonstance, entrent ici dans la composition des causes qui conduisent au crime final: le caractère du héros et la nature de sa philosophie. Les conditions du roman exigeaient, en effet, que le héros eût un caractère, et, de plus, un caractère individuel comme nous les aimons aujourd'hui; car on ne se satisfait plus de types purement abstraits. Mais alors quelle part faut-il faire au caractère, quelle part à la doctrine dans la suite des événements que le drame va nous dérouler? L'auteur nous présente un personnage bizarre, [312] sombre, intérieur, solitaire, atteint d'une sorte de maladie mentale qui consiste à se dédoubler lui-même, à se voir vivre comme un étranger: «Il y a toujours eu en moi, dit-il, comme deux personnages distincts, un qui allait, venait, agissait, sentait, et un autre qui regardait le premier avec une impassible curiosité.» Il avait l'instinct du mensonge: «Il m'est arrivé souvent, dit-il, de raconter à mes camarades toute sorte de détails inexacts sur moi-même, sur l'endroit de naissance de mon père, et cela non pour me vanter, mais pour être *un autre*. J'ai goûté plus tard des voluptés singulières à étaler les opinions les plus opposées à celles que je considérais comme la vérité, pour le même bizarre motif. Jouer un rôle à côté de ma vraie nature m'apparaissait comme un enrichissement de ma personne.» Un autre trait de ce caractère était une absence complète de sympathie pour les autres; au rebours de la parole du Christ, il nous dit qu'il n'avait pas de prochain et «qu'il avait exaspéré la nature propre de son âme pour en faire un exemplaire sans analogue.» En même temps, la lecture des romans et des poésies les plus effrénés bouleversait sa conscience morale. C'étaient la *Peau de chagrin*, les *Fleurs du mal*, *Rolla*, les romans de Stendhal: «Toutes les vertus qu'on m'avait prêchées durant mon enfance s'appauvrirent à côté des

splendeurs de l'opulence, de la frénésie de certaines fautes… Je n'étais pas capable de critiquer la fausseté romanesque de tout ce décor et de faire le départ entre les portions sincères et les portions littéraires de ces poèmes. Les profondeurs scélérates de l'âme réapparaissaient à travers les lignes.»

Voilà un caractère bien étrange, bien particulier, bien antipathique; et l'on a le droit de se demander si de tels traits de caractère devaient laisser grand'chose à faire aux doctrines théoriques, pour produire un être malfaisant et l'entraîner aux actions les plus coupables. L'auteur s'est évidemment complu dans la peinture de ce caractère, qui n'est pas sans analogie avec le Julien Sorel de Stendhal dans l*e Rouge et le Noir*. Ce sont là les sentiments complexes et pervers d'un [313] demi-aliéné plutôt que ceux de la nature humaine en général. De temps en temps cependant, le souvenir de la thèse philosophique revient sous la plume du romancier. Le héros, qui raconte lui-même son histoire, rappelle les influences qui ont agi sur lui, par exemple celle du scepticisme sentimental de l'auteur de la *Vie de Jésus*, qu'il ne craint pas de nommer, puis celle du mécanisme mathématique de son véritable maître, le philosophe Sixte, qui lui a démontré avec une dialectique irrésistible que toute hypothèse sur la cause première est un non-sens. Il a appris à cette école «à voir l'univers tel qu'il est, épanchant sans commencement et sans but le flot inépuisable de ses phénomènes»; mais cet appel aux doctrines philosophiques semble un peu juxtaposé dans l'ouvrage, et ne revient de loin en loin que par acquit de conscience et pour le besoin de la cause. On se demande si, toutes ces allusions philosophiques venant à disparaître, le cours du roman en serait bien changé et si les événements n'auraient pas marché dans le même sens, comme dans le *Rouge et le Noir* de Stendhal, où le héros va au crime par sa perversité propre, et non sous l'influence d'un système de philosophie. Et ces doctrines elles-mêmes, pourrait-on dire, sont-elles bien responsables du mal qu'elles ont fait? N'est-ce pas lui-même qui y a introduit le poison qu'il en a tiré? Y a-t-il jamais eu une doctrine philosophique, fût-ce celle de Lucrèce et de La Mettrie, qui ait inspiré à un jeune homme la conception scélérate et machiavélique de séduire une jeune

fille dans la maison de laquelle il a reçu l'hospitalité, uniquement pour se venger de quelque piqûre d'amour-propre? Un tel acte ne suppose-t-il pas une méchanceté innée qu'aucun système de philosophie n'est capable de produire par lui-même? On ne voit donc pas très clairement, dans le roman du *Disciple,* comment les mauvaises doctrines peuvent pousser aux mauvaises actions. Tout au plus pourrait-on dire que l'abus de l'anatomie psychologique appliquée dans la science a pu contribuer à exaspérer chez ce cœur malade l'abus naturel de l'analyse intérieure. Mais on peut répondre que la méthode [314] abstraite de la science n'est pas faite pour la vie, et de ce qu'une nature débile et dépravée abuse d'un instrument dont elle ne sait pas se servir, faut-il condamner celui qui a inventé cet instrument? Assurément, comme dit le philosophique Sixte lui-même, «c'est comme si on reprochait au chimiste qui a inventé la dynamite les attentats auxquels cette substance est employée». C'est aussi, pourrions-nous dire, comme si on reprochait aux économistes l'emploi de la méthode statistique, laquelle, appliquée à la vie pratique, détruirait tout élan du cœur: ce n'est pas la faute de la méthode, mais de la sottise qui ne la comprend pas.

Pour démontrer la thèse philosophique, il nous semble qu'il eût fallu choisir un cas où un seul facteur (sans parler de la liberté) put être signalé comme la cause déterminante du crime, et que ce fut précisément la doctrine et non le caractère. Pourrait-on faire un roman dans ces conditions? Nous n'en savons rien; mais au point de vue de la question posée, voici comment nous nous représentons les choses. Imaginons un jeune homme, plus ou moins semblable à tous les autres, né avec un bon naturel, ayant conservé jusque-là les croyances du cœur et les lumières instinctives de la conscience morale; au lieu de Robert Greslou, supposez, si vous voulez, un héros de Feuillet, le héros du *Roman d'un jeune homme pauvre.* Il entre dans une famille noble, où se trouve une jeune fille; il ne forme pas tout d'abord le projet scélérat de la séduire: il aurait horreur de cette pensée, si elle lui venait. Mais peu à peu un sentiment, d'abord inaperçu, s'empare de lui, s'échauffe, devient de plus en plus fort, à mesure qu'il s'aperçoit et devine qu'il a pour complice innocent le cœur de la jeune fille. Bref,

pour abréger cette analyse trop banale, mais par là même plus vraie, plus proche de la réalité commune, arrivons au moment où le sentiment devient passion de part et d'autre, et où le combat s'engage entre la passion et le devoir. L'honneur, la délicatesse, imposent au jeune homme l'obligation absolue de vaincre et de contenir la passion, fût-ce par la fuite. Il est l'hôte de la [315] maison; et la confiance naturelle de l'hospitalité impose des devoirs aussi bien pour l'âme que pour les choses extérieures. Le même sentiment qui interdit de prendre un objet dans une armoire ouverte, et qui imprime au vol domestique un caractère de gravité particulier, permet encore moins de prendre un cœur et une destinée. De plus, il y a là des différences de naissance et de fortune qu'une âme noble doit respecter. Abuser de l'entraînement facile de la jeunesse, sortant à peine de l'enfance, pour enlever à une jeune fille d'abord l'honneur, puis tous les avantages de son rang, répugne à une conscience délicate. Il y a donc là un devoir sacré. C'est dans cette situation psychologique que nous nous demandons si le choix d'une doctrine philosophique est absolument indifférent. Supposez que le jeune homme ait reçu et conservé avec conviction une doctrine qui soit d'accord avec sa conscience, qui lui représente la vie comme ayant un but, la différence du bien et du mal comme essentielle et fondamentale, les lois de l'honneur comme d'accord avec les lois générales de l'univers, et la simplicité lumineuse d'une action droite comme sanctionnée et fortifiée par la pensée d'une sagesse souveraine et d'une absolue justice. Sans doute, personne ne peut dire que l'appoint d'une telle doctrine fera nécessairement pencher la balance du côté du bien, puisque l'homme est libre; mais, en tout cas, ce qu'on ne peut nier, c'est que cette doctrine sera un appui pour la cause de la conscience morale naturelle, puisqu'elle n'est autre chose que l'expression même de celle conscience. Supposons maintenant, au contraire, que le jeune homme, dont la conscience jusque-là est restée pure et délicate, se soit en même temps livré à l'étude de la philosophie spéculative, et qu'il ait été séduit par les opinions du philosophe Sixte; pendant tout le temps qu'a continué l'innocence du jeune homme, tant qu'il ne s'est pas trouvé en face de la bataille de la vie et du problème, tant qu'il

n'y a pas eu de crise réelle, il n'y a pas eu conflit entre l'homme et le savant. Les bons sentiments et les croyances honnêtes ont persisté d'un côté, tandis que [316] les témérités philosophiques se développaient de l'autre. Mais enfin vient le moment de la crise et du combat: le bien d'un côté, le mal de l'autre, et pour toute arme une conscience d'habitude. Serait-il alors indifférent qu'il ait choisi telle philosophie plutôt que telle autre? Serait-il armé contre une voix qui lui crierait du fond de lui-même: «Il n'y a ni vice ni vertu: ce sont les produits du cerveau; il n'y a ni bien ni mal: ce sont des accidents fortuits, relatifs à la société humaine, mais n'ayant aucune valeur dans la nature des choses. Bien plus, si, par impossible, un homme venait à suspendre son crime au moment où il va le commettre, il violerait les lois de la substance universelle et de la nature divine au profit de l'idéal étroit d'une portion infiniment méprisable de l'ensemble des êtres, c'est-à-dire dans l'intérêt exclusif de l'humanité. Du reste, une telle suspension des lois de la nature est impossible. Il n'y a point de liberté; et sache que, de quelle manière que tu te résoudras, cette décision aura été inévitable. D'ailleurs, la morale elle-même n'est qu'une chose factice; ce que tu appelles honneur n'est que le résultat d'une longue élaboration historique; et ce qui le prouve, c'est que cet honneur varie suivant les temps: un sauvage met son honneur à scalper des chevelures; et, quant au cas qui t'occupe, la pureté d'une femme est un fait absolument indifférent aux races sauvages.» Je me demande si cette analyse dissolvante des principes de la vie et de la société n'aura aucune action sur la conscience et sur le cœur; si dans la lutte du devoir et de la passion la volonté humaine sera aussi bien armée qu'auparavant. Tel est le problème philosophique que soulève le roman du Disciple; et quoique l'on puisse penser que, dans les conditions un peu compliquées où il a placé la scène, l'auteur, a pu donner barre sur lui, et que la solution n'y est pas claire, il reste cependant à se demander si, en simplifiant le problème, en le réduisant à ses éléments essentiels, on ne mettrait pas en pleine lumière ce que Kant a appelé le conflit de la raison spéculative et de la raison pratique. [317] C'est ce problème que nous avons maintenant à

étudier en lui-même, en dehors de toute invention romanesque et au point de vue de la pure philosophie.

II. — *Le problème*.

Faut-il rendre un système de philosophie solidaire de telles ou telles conséquences qui peuvent se produire dans la vie réelle? C'est ce que j'appelle la responsabilité philosophique. Une telle responsabilité existe-t-elle? Les philosophes doivent-ils se considérer comme de purs savants travaillant sur une matière inerte dont les étals, quels qu'ils soient, sont toujours indifférents, ou ne doivent-ils pas toujours avoir devant les yeux qu'ils ont affaire à des êtres vivants, à des âmes, à des personnes qui ont elles-mêmes leur responsabilité? Si ces personnes tirent de leurs principes des conséquences fâcheuses, le philosophe a-t-il le droit de s'en laver les mains et de dire: «Cela ne me regarde pas?»

À ceux qui soutiennent l'existence d'une telle responsabilité, on a répondu par deux objections: la première, c'est que les idées abstraites et spéculatives n'ont aucun rapport à l'action: toutes les doctrines peuvent se rencontrer avec toutes les actions. La seconde, c'est qu'en admettant cette thèse de la responsabilité philosophique, on rétablirait une orthodoxie, un credo, contraire à tous les principes de la liberté scientifique, et que l'esprit de recherche et de découverte en philosophie en serait paralysé du coup.

Examinons ces deux propositions. Et, d'abord, on s'étonne de voir soutenir la thèse de l'inefficacité pratique des idées dans une école de philosophie qui a singulièrement contribué à établir et à démontrer qu'aucune idée n'est absolument inerte et qu'elle tend toujours à se traduire en mouvement. C'est en effet une des propositions les plus certaines de la nouvelle psychologie qu'une idée n'est pas autre chose que la reproduction interne des mouvements qui ont accompagné la première apparition de cette idée dans la conscience. [318] Au moins en est-il ainsi pour les idées qui représentent une action. L'idée d'un chant musical consiste à le chanter intérieurement; l'idée des mots et du langage est un commencement de parole en dedans; l'animal qui se représente sa proie tend à reproduire tous les mouvements qui accompagnent la préhension et le déchirement de la proie. Il est donc permis de dire qu'aucune

philosophie n'est moins autorisée que la philosophie nouvelle (phénoménisme, associationnisme, psychophysique) à rompre le lien qui unit l'idée au fait. Sans doute, il y a plus ou moins d'intervalle entre l'idée et l'action, et il faut du temps pour que se produisent peu à peu des habitudes qui de la notion abstraite nous fassent passer à l'action concrète; mais, si éloignée que l'idée soit de la réalité, elle a en elle-même une tendance à se produire dans cette réalité même, et, tôt ou tard, s'il y a un véritable lien logique entre la théorie et la pratique, on peut affirmer que la pratique viendra confirmer la théorie.

Sans doute, si nous nous plaçons dans la conscience du philosophe pur, on n'y trouvera rien, absolument rien de semblable à la tentation de telle ou telle action qui pourrait être contenue plus ou moins logiquement dans ses principes, et c'est le sentiment de son innocence à cet égard qui rend ce philosophe si sceptique et si indifférent à l'imputation d'une prétendue responsabilité. Mais cette innocence est très facile à expliquer. Ce que le philosophe aime dans ses pensées, ce n'est pas la *matière,* c'est la *forme.* Je m'explique. Le philosophe qui enseignera, par exemple, que le plaisir et même la volupté est la seule fin de la vie, est peut-être lui-même très indifférent à cette volupté. Son plaisir à lui, sa volupté, c'est d'avoir dit cela, c'est d'avoir trouvé une proposition générale dont il croit pouvoir tout déduire. Celui qui a dit: *Homo homini lupus* est peut-être le meilleur des hommes, un bourru bienfaisant, un ami excellent; mais il jouit d'avoir trouvé une formule audacieuse, d'où il tirera les plus belles conséquences. Pour lui, comme l'a dit Spinoza, les passions ne sont que des lignes et des figures, comme en géométrie; [319] et, parce qu'il sait qu'inévitablement la haine engendrera le meurtre et la mort, il n'est pas plus disposé à tuer pour cela que ne l'est le physicien à se servir d'un poignard, parce qu'il sait que la pointe de ce poignard, dirigée suivant les lois de la mécanique, portera infailliblement la mort. Ainsi chez l'inventeur d'un système ou même chez ses disciples qui, sans avoir le don de l'invention et du génie, ont comme lui l'habitude et le goût des choses abstraites, nul passage de la formule à l'action. Le plaisir des idées absorbe leur esprit et le ferme à l'invasion et à la tyrannie des passions.

Mais ce serait se satisfaire à trop bon compte et se borner à une considération bien superficielle des choses que de conclure de l'innocence des hommes à l'innocence des idées. Les idées, en effet, ne restent pas longtemps sous leur forme abstraite et spéculative; elles se traduisent vite en axiomes, en proverbes, en propositions positives, qui, peu à peu dégagées de l'échafaudage scientifique, descendent de la conscience des philosophes dans la conscience du vulgaire. On fait valoir les hautes difficultés de la science métaphysique pour conclure que, du haut des sphères sereines où habite la sagesse, selon Lucrèce, elle ne peut atteindre la vie réelle. Mais si la construction systématique d'une philosophie demande, pour être comprise, de profondes études, il n'en est pas de même des conclusions. Ces conclusions, sous leur forme la plus simple, sont à la portée de tous les esprits. On a beaucoup invoqué contre le spiritualisme son accord avec le sens commun comme une preuve qu'il n'aurait pas de valeur spéculative. Mais le sens commun n'a pas plus de peine a être matérialiste qu'à être spiritualiste, athée que croyant, sceptique que dogmatique. Est-il bien difficile de faire comprendre aux hommes que la vie est mauvaise, qu'elle n'a pas de but, que les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines? Est-il bien difficile de leur faire comprendre que nous ne pouvons connaître que ce qui tombe sous nos sens, qu'au-dessus du inonde sensible il n'y a rien? Trouverons-nous une grande résistance dans la nature humaine à lui faire admettre qu'il [320] n'y a pas de liberté, et que chacun est fatalement entraîné par ses passions, par son tempérament et par son milieu? Est-ce une loi bien difficile à faire pénétrer dans l'esprit que celle de la lutte pour la vie et de l'écrasement des faibles par les forts? Les hommes sont-ils très disposés à résister à celui qui leur dira que le devoir est une idée vague et ascétique, qui doit être remplacée par celle d'utilité? Lors donc que la philosophie purement abstraite sort de la sphère de l'école, elle se traduit, pour la plupart des hommes, en propositions simples et familières, d'une clarté parfaite, et sont aptes à se transformer immédiatement en actions. La philosophie pessimiste tend à produire le suicide; la philosophie utilitaire tend à se tourner en égoïsme et en amour de ce qui représente toutes les utilités,

l'argent; la philosophie empirique tend à éloigner de tout idéal; la philosophie déterministe tend au relâchement de la force morale, déjà si faible par elle-même; la philosophie sceptique tend à l'indifférence en toutes choses. Chez les penseurs, ces conséquences restent à l'état de virtualités abstraites; mais le vulgaire ne se compose pas de philosophes abstraits; il se compose d'hommes ayant avant tout l'instinct et le besoin de vivre: ce ne sera donc pas le côté logique, la forme pure et spéculative de la doctrine qui les séduira; ce que le vulgaire cherche dans les propositions finales de chaque système, ce sont des règles pour la vie, des directions positives, un credo quotidien. Bien loin de dire que les hommes n'agissent pas d'après des idées, il faut dire au contraire qu'ils n'agissent que d'après des idées; et si on équivoque en disant que les vrais moteurs de l'action sont des sentiments et non pas des idées, nous répondons que ce sont nos idées qui se tournent en sentiments; ou encore que ce sont nos naturels instincts, et souvent les moins bons, qui se traduisent en idées et qui s'y fortifient en y trouvant leur justification. C'est un besoin invincible de la nature humaine de penser la vie, de la rendre rationnelle, de la gouverner d'après des principes. Chez le dernier des hommes, il y a une philosophie grossière par laquelle il justifie sa vie. [321] Rien n'est donc moins innocent que la pensée, et c'est un manque de philosophie que de ne pas le voir.

Mais est-il bien vrai que toutes ces doctrines, appelées mauvaises doctrines, j'entends le phénoménisme, le positivisme, le scepticisme, le physiologisme, etc., est-il bien vrai que ces systèmes contiennent les conséquences prétendues immorales qu'on leur impute? Je répondrai d'abord que je ne crois pas devoir appeler ces doctrines mauvaises, parce que ce serait préjuger ce qui est en question; en second lieu, parce qu'il n'y a de mauvais que ce qui est fait dans l'intention de nuire, et que je n'hésite pas à déclarer que les philosophes qui ont introduit ces doctrines n'ont obéi qu'à l'amour de la vérité; en troisième lieu enfin, parce que ces doctrines sont elles-mêmes un élément très utile et très nécessaire de la pensée et qu'elles représentent une partie de la nature des choses; elles ne seraient donc mauvaises que par leur exagération. Quant

aux conséquences, ce sera à la discussion même du problème à nous apprendre si elles sont, oui ou non, contenues dans le principe. Contentons-nous d'enregistrer l'aveu d'un des esprits les plus courageux parmi ceux qui ont admis les principes semblables à ceux du philosophe Sixte, M. Edmond Schérer, que nous avons perdu récemment. Pour ce philosophe clairvoyant et perçant, la conséquence inévitable du naturalisme moderne, c'est la destruction de la morale. Voici comment il s'exprime: «Ce serait faire injure au lecteur que de prendre la peine de lui signaler les conséquences d'une pareille manière d'envisager l'homme et son activité, si, comme elle a tout l'air d'en prendre le chemin, elle parvenait à s'établir dans les esprits. On ne peut se figurer une révolution plus complète des notions qui passaient jusqu'ici pour élémentaires. La conscience humaine en serait altérée dans son fond, même dans son principe. L'homme moral, l'être responsable, aurait disparu pour faire place à un produit de la nature Il ne serait plus ce qu'il doit, mais ce qu'il peut. Il n'agirait plus, il se regarderait agir. Il ne voudrait plus, il se verrait vouloir. La personnalité [322] s'évanouit, elle n'a plus que la valeur d'une impression. L'entité humaine, le moi volontaire, l'*ego* a disparu. La vie ressemble à une flamme qui se saurait lumineuse; mais on souffle la bougie: où donc est la flamme?» Voilà les conséquences du phénoménisme, du déterminisme. Quant au scepticisme sentimental et ironique de l'illustre auteur de la *Vie de Jésus,* M. Schérer s'exprime avec une sévérité et une dureté que nous n'oserions pas employer pour notre compte: «Et cependant, dit-il, avec le phénoménisme même il y a encore moyen de s'entendre… L'homme sur lequel l'idée du devoir, de l'obligation morale, de la conscience, a le moins de prise, c'est celui qui lient le monde pour une ample comédie à cent actes divers… C'est celui-là plus qu'aucun autre qui me semble imperméable à l'idée morale. Que lui parlez-vous d'obligation et d'effort, de péché et de conversion? Ce qui vous parait, à vous, les choses les plus profondes de l'âme, les intérêts supérieurs de l'humanité, ne sont pour lui que le ragoût d'un plaisir: n'insistez pas, de grâce: la bonne humeur est sa grande affaire en ce monde, et vous finiriez par troubler sa bonne humeur.» Le pénétrant philosophe termine

ainsi: «Sachons voir les choses comme elles sont. La morale, la vraie, l'ancienne, l'impérative, a besoin de l'absolu; elle aspire à la transcendance, elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu. La conscience est comme le cœur. Il lui faut un au delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles.» Celui qui parle ainsi est-il un athée converti qui veut nous révolter contre les doctrines qu'il analyse? Au contraire, il les adopte dans toute leur étendue, dans toute leur force; seulement il en voit clairement et il en étale hardiment toutes les conséquences: «Je vois aujourd'hui disparaître une grande partie de ce que l'humanité tenait jadis pour des titres de noblesse; ce mouvement me paraît inévitable; les tentatives faites pour l'arrêter me semblent vaines; mais la fatalité avec laquelle il s'accomplit ne fait pas que j'en éprouve plus de satisfaction… On croit trop facilement que tout changement [323] est une amélioration; on confond l'évolution et le progrès: mais le déclin, la sénilité, la mort même, c'est encore de l'évolution.»

On voit à quel point le problème est grave et terrible. M. Schérer ne se le dissimule pas: il n'élude pas la question par des faux-fuyants; il va droit au but. Il le dit en propres termes: c'est bien de l'existence même de la morale qu'il s'agit; il accepte la conséquence, mais en gémissant et avec une sorte de désespoir. Eût-il accepté les mêmes conséquences s'il les eût vues se produire sous ses yeux dans un drame réel tel que nous le peint l'auteur du *Disciple?* Nous en doutons. Il est encore facile de consentir théoriquement et littérairement à des conséquences odieuses: il est difficile de les avoir réellement dans sa conscience. Après tout, nous n'avons pas affaire ici à ceux qui iraient jusqu'à nier la morale elle-même; ce n'est pas l'objet de notre recherche. Nous parlons seulement à ceux qui, acceptant dans la pratique la nécessité d'une morale, croient cependant que l'on peut tout penser sans inconvénient. Nous ne le croyons pas. On doit, comme nous dit l'auteur du *Disciple,* «juger l'arbre par les fruits». En un mot, la valeur morale d'une doctrine est, selon nous, un signe de vérité.

C'est ici que se présente la seconde objection. Que devient la liberté philosophique dans cette hypothèse? Si les doctrines

doivent être jugées d'après leurs conséquences pratiques, ces conséquences deviennent par là même une barrière qu'il est interdit de franchir. N'est-ce pas là une atteinte au droit d'examen? N'est-ce pas le retour à l'intolérance? L'intolérance morale vaut-elle mieux, est-elle plus légitime que l'intolérance religieuse? Et où vous arrêterez-vous dans cette voie? Si vous établissez, par exemple, que le déisme est nécessaire à la morale, ne rencontrerez-vous pas, à votre tour, d'autres personnes qui vous diront du déisme ce que vous dites de l'athéisme et du matérialisme, à savoir qu'un déisme abstrait est absolument impuissant? Il faut aller jusqu'au Dieu vivant, et bientôt la philosophie tout entière retombera [324] sous le joug de la théologie. Voyez dans quel abîme de questions nous sommes entraînés. Nous ne pouvons pas les traiter toutes. Laissons donc, quant à présent, l'objection tirée de la théologie. Peut-être la rencontrerons-nous quelque jour, et elle mérite d'être traitée à part. Il vaut mieux n'en pas parler que d'en mal parler. Bornons-nous au point de vue purement philosophique.

Est-il vrai que la doctrine qui juge de la métaphysique par la morale soit contraire à la liberté de l'esprit? Nous ne le pensons pas. Nous affirmons, quant à nous, le principe de la liberté absolue de la science, et de la philosophie en tant que science. Le principe suprême en philosophie, la loi et les prophètes, peut se résumer dans cette maxime de Descartes: «Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'elle ne me paraisse évidemment être telle.» Je ne crois pas qu'on ait le droit de demander à un philosophe autre chose que cela; s'il pense clairement et distinctement qu'il n'y a pas de différence entre le vice et la vertu, il a le droit de le penser et de le dire, sauf les réserves exigées par la prudence et dont nous ne parlons pas ici. On voit que nous n'imposons par avance aucun credo, aucune orthodoxie.

Maintenant, est-ce porter atteinte à la liberté scientifique que de signaler certains faits et d'en demander l'explication? Ces faits, fussent-ils illusoires, ont droit à être expliqués, au moins à titre d'illusions. C'est ainsi que font les astronomes, qui, tout en nous enseignant les vrais mouvements du monde, nous expliquent en même temps les mouvements apparents.

Serait-on taxé d'intolérance parce qu'on refuserait d'accepter une doctrine astronomique qui se montrerait impuissante à expliquer le mouvement apparent du soleil? Qu'est-ce que juger une doctrine philosophique sur sa morale? C'est mettre une hypothèse philosophique ou scientifique en présence de certains faits qui, à titre de faits, ont la même autorité que les autres. Le fait moral paraît jusqu'ici un fait *sui generis*, irréductible, que l'on ne peut décomposer sans le détruire. Or ce fait moral est un fait que l'inventeur même [325] d'un système ne peut récuser, car il l'éprouve en lui-même au moment où il parle. Dites-lui, en effet, qu'il n'est pas sincère, qu'il est un charlatan, qu'il pose pour le bruit et le scandale; dites cela à un Spinoza, à un Littré, il éprouvera une indignation véritable, tout philosophe qu'il est, semblable à celle qu'éprouve un brave ouvrier qu'on accuserait à tort d'avoir volé. D'où vient ce sentiment de colère qu'il éprouvera à celle accusation de déloyauté? Ce devrait être là, selon sa doctrine, une imputation puérile: car qu'importe dans le système des choses qu'un petit atome, appelé philosophe, dise blanc ou noir? Eh bien! non; ce philosophe, si sceptique qu'il soit, croira que sa parole a une valeur absolue, et que, fut-il menacé de la chute de l'univers entier, il doit dire ce qu'il pense et rien que ce qu'il pense. Il y a donc en lui, comme chez les autres hommes, un fait moral irréductible. Ce n'est lui imposer aucun joug déshonorant que de l'inviter à se mettre en présence de ce fait. Sans doute, de loin il pourra traiter légèrement les devoirs des autres hommes; mais lorsqu'il s'agira du sien propre, du devoir philosophique par excellence, il sera tenu d'en reconnaître l'implacable autorité. Il y aura donc en lui quelque chose qui échappera à sa doctrine.

On admet généralement de nos jours, sur l'autorité déliant, une sorte d'antinomie nécessaire entre la science et la morale; et quelques-uns croient que la philosophie exige que l'on prenne parti pour la science, en laissant la morale se tirer d'affaire comme elle pourra. C'est là une grande illusion. Comment ces philosophes ne voient-ils pas que ce culte de la science, tel qu'on l'a aujourd'hui, cet amour désintéressé de la vérité pour elle-même, cette recherche de l'indépendance de la pensée, que tous ces principes de la découverte scientifique

font eux-mêmes partie de l'ordre moral et n'ont de valeur que dans l'hypothèse d'un ordre moral? Supposez, en effet, qu'il n'y ait pas d'ordre intelligible supérieur à l'ordre sensible, qu'il n'y ait pas une vérité belle et désirable par elle-même; une pensée qui, par son essence, soit inviolable et digne de respect: pour quelle raison ne traiterai-je pas la [326] science comme on traite la religion et la morale, à savoir comme une illusion et une vanité fragiles? En quoi le plaisir de savoir est-il supérieur à celui de manger ou de boire ou à toute autre volupté? Pourquoi employer son esprit à la recherche des vérités cachées plutôt qu'à gagner de l'argent, afin de jouir de tous les plaisirs? Sans doute, dans cette hypothèse, la science conserverait encore sa valeur utilitaire: on la cultiverait pour s'enrichir en enrichissant les autres. Mais est-ce bien là ce que nos philosophes appellent la science? Son objet n'est-il pas de connaître pour connaître, et, selon la belle pensée d'Aristote, n'est-ce pas son inutilité même qui fait sa beauté? C'est à ce titre que la science est sœur de l'art, de la religion et de la vertu. Elle ne vaut qu'autant que valent ces choses mêmes, à savoir comme le culte de ce qui nous est supérieur, de ce qui répond au meilleur de notre âme, de ce qui nous apprend à préférer quelque chose à nous-mêmes. Le spirituel philosophe qui nous a donné récemment son *Examen de conscience,* M. Renan, met hautement la science au-dessus de la moralité: «Il n'y aurait aucune raison, dit-il, de s'intéresser à un globe voué à l'ignorance. Nous aimons l'humanité parce qu'elle produit la science. Nous tenons à la moralité parce que des races honnêtes peuvent seules être des races scientifiques.» C'est là sans doute une assez pauvre vue sur la destinée humaine. Il est un peu puéril de dire qu'il faut que l'honnêteté existe pour qu'il y ait une Académie des sciences et une Académie des inscriptions. Kant a relevé de haut, a réfuté d'avance, et d'un seul mot viril, ce faible paradoxe, en disant: «Si le monde n'a aucune valeur, comment la contemplation du monde pourrait-elle en avoir une?» De même nous dirions volontiers: «Si un globe sans science ne mérite pas d'être habité, un monde sans morale et sans Dieu ne mérite pas d'être connu. Il n'en vaut pas la peine.» Néanmoins, il y a quelque vérité dans la pensée de M. Renan. Oui, la moralité est la condition de la science, non

seulement en ce sens qu'un malhonnête homme sera difficilement un savant sérieux, mais encore parce que la science elle-même, prise en soi, n'est [327] telle que lorsqu'elle est l'amour pur de la vérité. Or un tel amour fait partie de la moralité même: il est un acte de moralité.

Il en est de même de la liberté scientifique, de la liberté de penser, qui de nos jours est devenue une véritable religion, et qui remplace pour beaucoup la religion. Que signifie la liberté de penser, si ce n'est le respect inviolable de la pensée et la dignité intérieure de la pensée? Vous élevez une statue à Etienne Dolet. Est-ce au corps de Dolet, aux molécules de ce corps que vous rendez hommage? Non; ces molécules sont depuis longtemps dispersées dans l'univers. «Le corps de César, dit Shakespeare, sert à boucher un trou.» Ce que vous honorez, c'est donc la pensée de l'homme, c'est-à-dire la partie intangible et invisible de son être. Celui-là même qui nie l'esprit, l'affirme en le niant; car ce qui nie en nous, c'est l'esprit lui-même. Il n'y a donc pas, selon nous, d'antinomie entre la science et la métaphysique, ni entre la science et la morale. Si la science devait aboutir à la négation de la métaphysique et de la morale, elle aboutirait à la négation d'elle-même. Dans l'idée même de la science est contenue l'idée du droit, puisqu'elle réclame la liberté; l'idée du devoir, puisqu'elle s'interdit de mentir; et même l'idée religieuse, car Fénelon nous dit: «O raison, n'es-tu pas le Dieu que je cherches?» et le Dieu de l'Écriture n'a-t-il pas dit de lui-même: *Ego sum veritas?*

Si ces considérations sont justes, réclamer en philosophie, au nom de la morale, contre les abus de la science, ne sera plus un acte d'intolérance contraire à la liberté; ce sera plutôt sauvegarder la science elle-même contre elle-même, en lui demandant de regarder en face et de respecter son propre principe.[24]

Telles sont les pensées qui nous ont été suggérées par le beau roman de M. Paul Bourget. Ce livre est un des meilleurs services que la littérature ait rendus à la philosophie. C'est

24. Sur la même question, voir plus haut Introduction, leçon V.

pourquoi nous n'avons pas cru sortir des limites de la philosophie en le commentant.

LEÇON II

L'HOMME PENSE

Messieurs,

Nous avons maintenant à entrer dans l'étude des problèmes de la métaphysique; et le premier problème que nous poserons est celui de l'existence de l'esprit.

Nous avons dit plus haut que la philosophie est la pensée de la pensée; voilà donc l'objet et le point de départ de la philosophie, et nous poserons d'abord cette proposition que Spinoza donne comme un axiome, à savoir: *L'homme pense*.[25] C'est la forme qu'il prête au *cogito* de Descartes. Pourquoi préférons-nous la forme adoptée par Spinoza à celle de Descartes? Personne sans doute n'attache plus d'importance que nous au célèbre principe de Descartes, au *cogito.* C'est, croyons-nous, le principe fondamental de la philosophie moderne. Mais ce principe est loin d'être une vérité simple et immédiate, tirée de l'intuition naturelle des choses: c'est le produit d'une longue et savante élaboration, c'est la mise en doute de tout le monde matériel et de toute vérité objective, même de celle des mathématiques, qui a conduit Descartes à cette dernière proposition. Quand je douterais de toutes choses, au moins ceci serait-il vrai, à savoir que je doute, c'est-à-dire je pense. Or, pour nous et pour le but que nous nous proposons en ce moment, ce mode abstrait et spéculatif de penser nous paraît prématuré et inutile; nous aimons mieux, comme Spinoza, nous placer au point de vue de la réalité; et prenant l'homme réel et concret tel qu'il nous est donné dans l'expérience, et non pas seulement le moi philosophique, nous dirons que cet homme réel est doué de la faculté de penser.

[329] Au reste, sous quelque forme que se présente cet axiome, soit sous la forme abstraite employée par Descartes, soit sous la forme concrète de Spinoza, l'existence de la pensée

25. *Éthique,* partie II, axiome 2.

reste le fait fondamental et original sur lequel repose toute la philosophie: aucune autre science n'étudie la pensée en tant que pensée. Prenons donc pour point de départ le fait de la pensée.

Ce fait une fois posé, nous avons à nous demander ce que c'est que la pensée, d'où elle vient, à quoi elle se rattache, quel en est le sujet d'inhérence? Ici deux opinions, qui ont pris des formes bien diverses dans l'histoire, se partagent les esprits depuis les origines de la philosophie. Ou bien l'on admet que la pensée se rattache au même substratum que tous les autres phénomènes de l'univers, et ce substratum est ce que nous appelons matière; ou bien la pensée se sépare de tous les autres phénomènes et se rattache à un substratum propre et indépendant; et c'est ce que nous appelons esprit. Ces deux opinions, je le répète, ont pris des formes très différentes selon les temps et les lieux; il y a bien des manières d'entendre soit l'un soit l'autre de ces deux systèmes. Il y en a d'intermédiaires; il y en a de plus compréhensibles qui les enveloppent plus ou moins tous les deux. Mais pour voir clair dans toutes ces formes, pour se guider dans le labyrinthe de ces combinaisons compliquées, il faut toujours avoir devant les yeux ces deux grands types, de même que le médecin, pour voir clair dans les maladies compliquées et composites qu'il a sous les yeux dans l'expérience, doit partir de certains schèmes abstraits et typiques qui permettront de démêler et d'interpréter le *complexum* morbide que lui donne l'expérience. Sans doute Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant, ont tous des manières de voir très différentes sur la matière et sur l'esprit; et leurs opinions rentrent difficilement dans les cadres abstraits et simples que nous devons commencer par poser; mais, je le répète, sans ces deux schèmes de matérialisme et de spiritualisme qui résument aux yeux du vulgaire toute la philosophie, il serait [330] impossible de rien comprendre à toutes les solutions que présente l'histoire.

Comment se forme l'opinion du matérialiste? Le voici. Si nous jetons les yeux autour de nous, nous nous voyons entourés de choses que nous percevons par les sens et que nous appelons choses matérielles ou corps. Si maintenant nous nous considérons nous-mêmes, nous voyons notre pensée et ce

que nous appelons le moi associé à une portion de matière analogue à celle des autres êtres qui nous entourent; et c'est là ce que nous appelons notre propre *corps*. C'est un corps, car il est tout à fait semblable aux autres choses que nous appelons du même nom; il est étendu, coloré, solide, pesant, mobile; en outre, il est nôtre, parce qu'il nous accompagne constamment et que nous ne pouvons transporter notre pensée, notre moi, d'un point à un autre de l'espace, sans y transporter aussi notre corps.

De plus, dans celle portion de matière qui est notre corps, nous apercevons, par l'expérience faite sur les autres hommes après leur mort, et quelquefois même pendant leur vie, une autre portion de matière plus petite, qui paraît liée d'une manière bien plus étroite encore à la pensée que le reste du corps: cette portion de matière, c'est le cerveau, et, d'une manière plus générale, le système nerveux. Ces organes, en effet, accompagnent partout la pensée ou la sensibilité, en un mot la conscience. Partout où il y a pensée et sensibilité, il y a un cerveau et un système nerveux, ou quelque chose d'analogue. La pensée croît et décroît avec le cerveau. Les désordres de la pensée sont accompagnés des désordres du cerveau, ou réciproquement. Enfin le corps entier peut continuer à vivre et à végéter comme une plante, lorsque le moi ou la pensée a disparu: c'est que le cerveau lui-même est en quelque sorte détruit ou en voie de destruction. Ainsi ce n'est pas seulement le corps en général; c'est le cerveau ou le système nerveux qui est lié au système de la pensée, et qui en est la condition.

De tous ces faits il est facile de tirer cette conséquence qui [331] paraît tout d'abord très rationnelle: c'est que la pensée est une fonction du cerveau. L'esprit, le moi, n'est que la résultante des combinaisons de la matière.

Admettons pour un instant qu'il en soit ainsi, et montrons que cette fonction, à savoir la pensée, se distingue radicalement des autres fonctions corporelles.

Si nous considérons une des fonctions organiques, par exemple la digestion, la circulation ou telle ou telle sécrétion, nous voyons d'abord par les sens les organes qui accomplissent cette fonction; et ces organes sont des corps. Il

en est de même des fonctions cérébrales: elles sont liées à un organe que nous pouvons saisir par les sens, et qui par conséquent est un corps. Ainsi voilà quelque chose qui est le même de part et d'autre: d'un côté un estomac, un cœur; de l'autre un cerveau. Mais si nous comparons maintenant, non plus les organes, mais les opérations, nous voyons au contraire de part et d'autre de très grandes différences: d'un côté, en effet, les opérations des organes aboutissent à des phénomènes qui tombent sous nos sens aussi bien que les organes eux-mêmes; on peut voir digérer un estomac, comme dans les digestions artificielles; on peut voir le sang circuler, voir également les poumons respirer, et se produire, comme dans un vase chimique, l'oxygénation du sang. Toutes ces opérations sont pour nous objectives et se passent dans l'espace; les autres hommes peuvent les apercevoir comme moi-même; enfin non seulement ces opérations se passent dans le corps et se ramènent à des phénomènes de nature corporelle, mais elles donnent naissance elles-mêmes à de nouveaux corps: le chyle, produit par l'estomac ou les intestins; la bile, sécrétée par le foie; la salive, l'urine, etc., tout cela est corps comme les organes qui les produisent. Ainsi, dans ce cas, organes et opérations sont homogènes. En est-il de même dans le cas de la pensée?

Soit donné un cerveau que nous puissions saisir et apercevoir dans son opération, pendant qu'il fonctionne (ce qui n'est pas impossible, par exemple dans l'opération du trépan). [332] Que voyons-nous? Un organe et rien autre chose. Tout au plus peut-on constater qu'il agit en se mouvant: car on voit que la compression arrête son action. Une personne soumise à une pression atmosphérique extérieure est interrompue subitement au milieu d'une phrase qu'elle prononce. Cessez la pression, elle reprend la phrase au point où elle l'a laissée et l'achève. De là on peut conclure sans doute que l'opération du cerveau consiste dans certains mouvements. On peut même concevoir qu'avec le développement ultérieur de nos moyens d'observation on pourrait aller jusqu'à saisir directement les mouvements cérébraux; mais lors même qu'il en serait ainsi, aurait-on atteint la pensée elle-même? Nous serions arrivés à voir de nos yeux les vibrations des cellules cérébrales; nous ne

verrions point pour cela les actions internes auxquelles elles correspondent, de même qu'un dentiste voit la dent cariée, mais ne voit pas la douleur causée par la carie de la dent; de même aussi que j'entends le son de la parole, mais que je ne perçois pas pour cela la pensée qu'elle exprime. Ainsi, cette opération du cerveau appelée pensée échappe à toute perception extérieure, et ne peut être connue que par celui chez qui elle se passe, et au moment où elle se passe. C'est pourquoi on appelle ces sortes de phénomènes, phénomènes internes, en opposition avec les autres phénomènes, appelés externes: on les appelle encore subjectifs, et les autres objectifs. Les premiers sont subjectifs, parce qu'ils se passent dans le sujet pensant, et ne sont saisis que par le sujet lui-même; les autres sont objectifs, parce qu'ils viennent de l'objet, et peuvent être aperçus par tous ceux qui sont en présence de ces phénomènes.

Il y a donc là une distinction fondamentale entre les deux classes de phénomènes, et il faut en tenir compte dans la comparaison des uns et des autres. Cette distinction, de quelque manière qu'on l'explique, s'oppose à une complète assimilation.

Si, en effet, on convient d'appeler choses matérielles toutes celles qui tombent sous les sens externes, — et nous n'avons [333] pas (au moins jusqu'ici) d'autre définition que celle-là, — nous avons le droit de dire que la pensée, qui ne tombe pas sous les sens, n'est pas une chose matérielle. Sous une autre forme, on dira: «Nous appelons choses matérielles toutes les choses externes; or la pensée n'est pas une chose externe: c'est une chose interne et essentiellement interne. Donc elle n'est pas matérielle.»

Mais, demandera-t-on, qu'est-ce que tomber sous les sens? qu'est-ce qu'une chose externe? Je réponds: J'appelle chose externe tout ce qui peut être aperçu en même temps par les autres hommes. Par exemple, une maison, un arbre, le corps de tel ou tel homme sont des choses externes, parce que tous ceux qui sont en présence de ces objets voient un arbre et une maison, et les corps de leurs semblables; et j'appelle sens externes les sens qui permettent à tous les hommes de voir ces mêmes objets; et cela n'est pas seulement vrai des autres corps, mais du mien propre; car les autres hommes (le chirurgien par

exemple) peuvent voir dans mon corps en certaines occasions; et même, à l'aide de certains artifices, je pourrais voir dans l'intérieur de mon propre corps, aussi bien que les autres: ce corps est donc externe pour moi aussi bien que le reste.

On peut dire que cette distinction du subjectif et de l'objectif, des phénomènes internes et des phénomènes externes, des faits psychologiques et des faits physiologiques, est devenue banale en philosophie, qu'elle est admise par tout le monde, et qu'il s'agit de tout autre chose, à savoir si ces deux sortes de faits ne peuvent pas être les modifications d'une seule et même substance. C'est ce que nous verrons plus lard; mais quant à la distinction en question, celle du subjectif et de l'objectif, elle est si peu banale, si peu admise universellement, qu'elle est constamment oubliée et méconnue par les physiologistes, même par les plus grands. Ils reconnaissent ce qu'il y a d'obscur dans les fonctions de la pensée; mais ils prétendent que la même obscurité règne de part et d'autre, aussi bien sur les fonctions physiologiques que sur les [334] fonctions psychologiques. Nous ne savons pas plus, dit Claude Bernard, comment l'estomac digère, que nous ne savons comment le cerveau pense. Nous saisissons d'une part l'organe, de l'autre l'opération; mais le lien causal, l'action interne qui unit l'un à l'autre l'organe et l'opération, nous échappe des deux côtés. Ce n'est pas une raison pour séparer la fonction de l'organe, pour réaliser cette fonction, en faire un être à part. Autrement, pourquoi ne pas admettre une entité digestive, aussi bien qu'une entité pensante? C'était, du reste, ce que croyaient certains médecins, Van Helmont par exemple, qui introduisait dans chaque organe un être spécial, un principe directeur, appelé *archie*, chargé d'accomplir les fonctions de l'organe. La doctrine de l'âme pensante ne serait qu'un reste de la doctrine des *archées*.

Nous ne discuterons pas cette opinion de Claude Bernard: ce que nous voulons faire remarquer surtout, c'est combien ce grand savant est en dehors de la question, *ignoratio elementi*. Il ne s'agit pas en effet ici du comment primordial et essentiel de la pensée; et nous accordons aisément que le comment de la circulation et de la digestion n'est pas mieux connu; en un mot, comme on l'a dit souvent, les causes intimes de choses nous

sont profondément cachées. Mais, l'obscurité du comment étant la même de part et d'autre, il reste néanmoins une différence et une opposition fondamentale que le physiologiste passe entièrement sous silence, à savoir que les fonctions physiologiques se manifestent par des phénomènes qui tombent sous les sens, qui sont par conséquent *homogènes* avec les organes qui les produisent, tandis que la pensée n'est accessible qu'à la conscience et n'est pas par conséquent homogène avec le cerveau, lequel ne tombe pas sous la conscience et n'est perceptible que par les sens externes. En un mot, par la conscience l'homme se manifeste comme *sujet*, tandis que, dans les fonctions vitales, l'homme est *objet* aussi bien que tous les autres êtres de la nature.

On répondra de la même manière à l'objection de Voltaire dans l'article Âme du *Dictionnaire philosophique:* «Nous ne [335] comprenons pas plus, dit-il, la végétation que la pensée; et cependant nous ne supposons pas dans l'arbre un être végétatif distinct de l'arbre lui-même.» Sans doute, il n'y a pas lieu d'admettre un être végétatif; mais ici encore la force inconnue qui produit la végétation se manifeste par des phénomènes externes, tels que circulation et ascension de la sève, accroissement du végétal, absorption et exhalaison physiques, lesquels sont homogènes avec l'arbre lui-même, tandis que, pour passer de l'organisme à la pensée, il faut changer de mode d'observation et passer de l'extérieur à l'intérieur. Ce n'est donc pas le comment du fait qui fait la différence: ce sont les faits eux-mêmes.

Si donc nous nous en tenons aux faits, tout en suspendant nos conclusions, il reste que nous avons sur cette question deux vérités acquises absolument irrécusables et d'un caractère vraiment scientifique. La première c'est que la pensée ne nous apparaît nulle part dans l'expérience sous un correlatum corporel; la seconde, c'est que la pensée se distingue absolument de tout autre phénomène par cette propriété d'être présente à elle-même par la conscience, et de ne pouvoir être perçue que par le corps même qui pense.

Allons maintenant un peu plus loin dans notre déduction.

Cette distinction même des phénomènes internes et des phénomènes externes est-elle bien fondée et repose-t-elle sur

quelque chose de clair? Il y a une grande école de philosophie qui nie qu'il y ait réellement des phénomènes externes. Tous les phénomène, quels qu'ils soient, sont internes, subjectifs: tous sont des faits de conscience et rien autre chose. Nous ne pouvons sortir de nous-mêmes. Son, couleur, résistance, étendue même, ne sont que des modes de notre sensibilité. Il n'y a donc pas d'opposition entre le moi et le non-moi. Il n'y a que le moi considéré à divers points de vue.

Sans prendre parti ou pour ou contre cette hypothèse,[26] nous n'avons qu'à faire observer que, bien loin de compromettre [336] le principe de l'indépendance de la pensée, elle ne ferait au contraire que l'exagérer, puisque tous les objets dits externes, y compris notre propre corps, ne seraient alors que les modes de notre pensée. Bien loin de réduire la pensée à n'être que la résultante des propriétés de la matière, elle affirme que toutes ces propriétés de la matière elle-même ne seraient que des modes de l'apparition de la pensée. Le type de l'être ne serait plus la chose étendue et solide appelée matière, considérée comme le substratum universel de tous les phénomènes et même de ce phénomène impalpable que l'on appelle la pensée: au contraire, le substratum serait notre propre moi, notre esprit; et le corps se réduirait à des groupes de phénomènes internes; la matière en général serait la pensée en général, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun entre tous les modes de la pensée. Un tel idéalisme, loin d'être contraire au spiritualisme, serait au contraire un ultra-spiritualisme, un spiritualisme exagéré et intempérant.

Sans nous engager dans les conclusions de l'idéalisme, et en ajournant la discussion du problème, il est un point cependant que nous pouvons retenir et que nous avons le droit d'emprunter à cette école: c'est que la seule chose qui nous soit directement connue, ce sont les modes et les opérations de notre propre esprit. Autre chose est dire: «Nous ne connaissons immédiatement que nous-mêmes;» autre chose dire: «Il n'y a rien en dehors de nous-mêmes.» Nous écartons ou ajournons cette seconde conclusion sans la discuter, et nous la laissons à la liberté de chacun; mais nous retenons la

26. La discussion et l'appréciation de l'idéalisme seront l'objet de notre dernier livre.

première proposition, qui peut-être ne contient pas la seconde. On ne conclura donc pas de là nécessairement que les choses extérieures n'existent pas, et qu'elles ne sont que les modes de notre esprit; mais on aura le droit de conclure que nous ne les connaissons que dans leur rapport avec les modes et les opérations de notre esprit.

Si nous considérons en effet toutes les idées que nous nous faisons du monde extérieur, nous rappellerons que les Cartésiens et les Lockistes disaient que nous ne connaissons [337] des choses extérieures que deux sortes de qualités, les unes appelées qualités secondes, les autres qualités premières. Or les qualités secondes ne sont, de l'aveu de tous, que nos propres sensations transférées aux choses extérieures. Il n'y a rien dans les choses qui ressemble à ce que nous appelons chaleur, couleur, son, saveur. Il n'y a en elles que la propriété de produire en nous ces sensations; en d'autres termes, il y a une activité ou des activités qui, mises en rapport avec notre activité propre, déterminent en nous lesdites sensations. Nous ne pouvons, en effet, concevoir un effet produit sur nous, sans concevoir en même temps un pouvoir capable de le produire.

Mais maintenant où puisons-nous l'idée d'activité, si ce n'est dans la conscience de notre propre état intérieur lorsque nous agissons, lorsque nous produisons des mouvements et que nous accomplissons un certain effort? À la vérité, on peut se demander en quoi consiste ce sentiment d'activité que nous croyons éprouver dans le développement de notre énergie propre. Mais, quelle que soit en elle-même la chose que nous appelons action, toujours est-il que nous ne concevons la réalité externe que comme une action analogue à celle que nous appelons de ce nom en nous-mêmes.

On demandera encore comment il se fait que nous puissions soutenir à la fois que nous nous distinguons absolument des choses externes, comme quelque chose d'hétérogène avec nous-mêmes, et en même temps cependant que nous ne connaissons les choses extérieures que par analogie avec nous-mêmes. Il est facile d'éclaircir cet apparent paradoxe. Nous appelons corps, nous appelons choses externes, ce qui est capable de produire en nous certaines sensations. Or, nous ne sentons pas en nous la faculté de

produire ces sensations; ou du moins, si nous les produisons, c'est précisément par cette partie de nous-mêmes que nous appelons notre corps, précisément par cette raison même: ainsi, grâce aux mouvements de ce corps, qui est plus à notre disposition que toutes les autres choses externes, nous pouvons nous [338] mettre dans les circonstances où nous savons que nous devons éprouver telles ou telles sensations: mais ce corps lui-même est une chose externe par rapport à notre conscience. Autrement nous ne pouvons, par une action interne, faire apparaître aucune sensation; nous ne pouvons produire immédiatement la lumière dans l'obscurité, changer la température d'une chambre, faire naître subitement le bruit du tonnerre, etc. Cela seul donc est un corps pour nous qui produit en nous de telles sensations. Cela n'empêche pas que nous ne connaissions les corps que par ces sensations mêmes. Abstraction faite des qualités premières dont nous n'avons pas encore parlé, nous ne pouvons dire d'un corps autre chose que ceci: il est chaud, il est sonore, il est coloré; et tout cela n'est que nos sensations, plus la faculté de les produire, c'est-à-dire quelque chose d'analogue avec notre propre activité.

Passons maintenant à ces autres qualités que les Cartésiens et Locke appelaient qualités premières et qui paraissent plus particulièrement propres à la matière, et en même temps plus évidemment objectives que les précédentes. Parmi ces qualités, il en est une surtout qui paraît être tout à fait hétérogène avec ce que nous sentons en nous-mêmes: c'est l'étendue. Aussi les Cartésiens n'hésitaient-ils pas à considérer l'étendue comme l'essence même de la matière, comme étant la matière elle-même. En effet, toutes les fois que nous percevons un corps, nous percevons quelque chose d'étendu, tandis que nous ne percevons en nous-mêmes, en tant que nous pensons, aucun élément étendu. C'est donc là que serait le véritable caractère distinctif du corps par rapport à l'esprit. Examinons de plus près cette qualité particulièrement caractéristique.

Si nous réfléchissons sur la nature de l'étendue, nous verrons qu'en elle-même elle ne contient aucun élément de réalité, s'il ne s'y joint quelque autre chose qu'elle-même. Le vide est aussi étendu que le plein; un atome vide est égal à un

atome plein. Prenez, par exemple, un atome d'Épicure; [339] dessinez-en les contours; puis supprimez-le par la pensée. Il restera une place qui est absolument adéquate en étendue à l'atome lui-même; et cependant il n'y a plus rien; car on n'identifiera pas la matière avec le vide. Donc le réel de l'atome n'était pas l'étendue, mais quelque autre chose, la solidité par exemple, la pesanteur, ce que vous voudrez, mais non pas l'étendue. Leibniz exprimait à peu près la même pensée en disant que l'étendue n'est autre chose qu'une continuation, *res continuata;* mais, disait-il, pour qu'une chose soit répétée, continuée, il faut d'abord qu'elle existe; ce n'est donc pas la répétition de cette chose, à savoir l'étendue, qui constitue l'essence de la chose.

À la vérité, on peut se représenter une activité qui rayonnerait dans l'espace; et rayonner ne signifierait autre chose que produire une action à distance: or la sphère d'action de cette activité pourrait être appelée une étendue. Il ne serait pas même nécessaire de supposer un milieu vide, qui n'est peut-être qu'une fiction de l'esprit; mais une activité rayonnante serait une activité exerçant son action sur une substance par l'intermédiaire de plusieurs autres; et l'étendue de ce rayonnement, ce qui se produit pour nous par la perception de l'étendue, serait le nombre des actions intermédiaires qui la séparent d'une autre activité. En tant, par exemple, que pour arriver à l'âme de mon ami absent je suis obligé d'employer l'intermédiaire de mille agents différents, je suis plus éloigné de lui que lorsque je lui parle à lui-même, quoique même alors il y ait encore des intermédiaires. Ainsi l'étendue est le nombre des agents intermédiaires qui séparent un agent de l'autre; et à ce titre elle est quelque chose de réel; mais alors même elle ne serait encore qu'une conséquence de l'activité; et le type de celle-ci serait toujours pris dans la conscience de l'esprit.

Quant à la seconde des qualités appelées qualités premières, à savoir la solidité, il est encore plus facile que pour les qualités secondes de la ramener à l'idée d'activité; car ce n'est plus seulement une activité induite, comme dans le cas de la [340] chaleur, de l'odeur, du son, etc. (dans ces cas, l'activité n'est pas donnée directement, mais par suite de l'application du

principe de causalité). La solidité, au contraire, est une activité sentie; car quand nous rencontrons une résistance, on peut dire que le sentiment d'une action antagoniste est liée au sentiment de notre activité propre; en supposant que, même dans ce cas, cette apparente perception d'une activité externe ne soit encore qu'une induction, toujours est-il que cette induction est bien plus immédiate et bien plus rapide que celle qui est supposée par les qualités secondes. En tout cas il y a de part et d'autre supposition d'activité.

En résumé, soit que l'on admette que l'étendue n'est autre chose qu'une notion fictive dont l'origine aurait besoin d'être ultérieurement recherchée; soit que l'on admette, avec Leibniz, qu'elle n'est que la coexistence des substances ou l'ordre des coexistences; soit que l'on admette, avec Kant, qu'elle est une forme subjective de notre sensibilité, ou toute autre hypothèse, toujours est-il que la doctrine qui ramènerait l'idée du corps à l'idée d'une activité faisant équilibre à notre activité propre, tendrait à faire du corps 1'«analogue de l'esprit», selon l'expression de Leibniz. Ce serait, si l'on veut, de l'esprit inférieur, muet, sourd et aveugle, mais enfin une certaine forme de l'esprit. Tel est le dynamisme leibnizien, qui ne peut pas être appelé rigoureusement un idéalisme, puisqu'il ne nie pas l'existence de choses extérieures, mais qui est une sorte de spiritualisme universel dans lequel la différence de l'esprit et de la matière tend à s'effacer au profit de l'esprit, comme elle tend à s'effacer dans le matérialisme au profit de la matière. C'est cependant vers ce spiritualisme universel que nous inclinons le plus volontiers.

LEÇON III

LE MATÉRIALISME ET LA DIGNITÉ DE LA PENSÉE

Messieurs,

Revenons à notre point de départ. Nous sommes partis de ce fait que l'homme pense, et de cet autre fait que la pensée est toujours coexistante avec une masse matérielle, avec une certaine chose étendue, colorée, solide, appelée corps, et qu'elle semble par conséquent en être la propriété. Mais, d'autre part, nous avons fait remarquer que la fonction pensée était absolument différente de toutes les autres fonctions des corps organisés, les fonctions corporelles en général se manifestant par des phénomènes qui sont homogènes avec le corps où ils se produisent, c'est-à-dire des phénomènes qui sont, comme le corps lui-même, saisis par les sens externes, tandis que la pensée et tout ce qui s'y rattache, sensation, désirs, volitions, ne sont saisis que par les sens internes, c'est-à-dire ne sont accessibles immédiatement qu'à celui qui les éprouve. Nous avons tiré de l'opposition de ces deux classes de phénomènes une première présomption: c'est qu'il y a deux existences, l'une qui se manifeste intérieurement par la conscience, l'autre qui se manifeste extérieurement aux sens, le dedans et le dehors, le dedans correspondant à ce que nous appelons esprit, le dehors à ce que nous appelons corps.

En supposant qu'on élevât des doutes sur la distinction de ces deux ordres de faits, il nous a semblé que ces doutes devaient porter bien plutôt sur l'existence externe que sur l'existence interne; car nous ne connaissons la première que par la seconde; et ce que nous appelons corps ou matière pourrait bien n'être que nos sensations objectivées. De là [342] une première hypothèse qui est le contre-pied du matérialisme: c'est l'hypothèse qui nie expressément l'existence de la matière, bien loin d'en faire le substratum de la réalité. Si cependant on ne se résigne pas facilement à nier

toute objectivité, et si l'on se croit obligé d'admettre quelque chose de réellement extérieur au moi, il sera encore plus philosophique de concevoir avec Leibniz l'essence de la matière sur le type de ce que la conscience nous révèle dans notre propre esprit, que de concevoir l'esprit sur le type de la matière. Nous concevons par là une seconde hypothèse, très opposée encore au matérialisme, et qui lui est philosophiquement très supérieure: c'est l'hypothèse que l'on peut appeler proprement spiritualisme, ou du moins spiritualisme universel, puisque toute existence, même celle de la matière, n'est qu'esprit, ou diminutif de l'esprit.

Nous pouvons concevoir encore d'autres hypothèses du même genre, avant d'être amenés à l'hypothèse matérialiste. Par exemple, on peut encore faire l'hypothèse de Kant, à savoir que nous ne connaissons pas l'essence des choses, pas plus l'essence de la matière que celle de l'esprit; nous ne connaissons que des phénomènes, et parmi ces phénomènes deux classes distinctes, les uns internes, les autres externes. À la vérité, dans cette hypothèse l'avantage ne reste pas au spiritualisme; mais il ne reste pas davantage au matérialisme. Les deux systèmes sont renvoyés dos à dos, mais avec cette réserve que si d'autres idées, d'autres arguments empruntés à la morale viennent justifier les opinions spiritualistes, elles ne peuvent pas être écartées au nom de la science, puisque au nom de la science nous n'avons le droit de rien dire: ce sera donc, si l'on veut, une sorte de scepticisme, mais de scepticisme en définitive qui conclut en faveur de l'esprit.

Reste encore une quatrième supposition qui, voisine quelquefois en apparence du matérialisme, s'en distingue cependant profondément. C'est l'hypothèse qui considérerait le corps et l'esprit, non pas comme deux substances distinctes, [343] mais comme les deux attributs d'une même substance, de telle sorte cependant que la pensée (ou esprit) reste indépendante de l'étendue (ou matière), et l'étendue indépendante de la pensée. Ce sont deux attributs parallèles, mais distincts. Il y a correspondance, mais non dépendance de l'un à l'autre, et en particulier de l'esprit à la matière. Dans cette hypothèse, les modes de la pensée, comme le dit Spinoza, ne s'expliquent que par la pensée; et les modes de l'étendue ne

s'expliquent que par l'étendue; mais ni la pensée ne s'explique par l'étendue, ni l'étendue par la pensée. C'est la même pensée qu'exprimait Leibniz en disant: «Il faut expliquer les phénomènes des corps comme s'il n'y avait pas d'âme, et les phénomènes de l'âme comme s'il n'y avait pas de corps.»

On voit combien d'hypothèses pourraient être faites sur les relations des deux existences, sans que nous soyons forcés d'avoir recours à celle du matérialisme; et l'on voit que celle-ci, quoique la plus simple en apparence, est loin d'être la plus philosophique. Néanmoins, laissons de côté toutes ces hypothèses; revenons à notre point de départ et rappelons les avantages que présente l'hypothèse matérielle au point de vue du sens commun.

Pour cela, il faut écarter d'abord toutes les conceptions philosophiques que l'on peut se faire sur l'essence de la matière. Parlons de ce qui nous est donné par l'expérience immédiate: ce qui est donné, c'est l'existence d'une chose, d'un objet appelé corps. Le corps, quelle que soit son essence interne, nous est immédiatement donné aussi bien que la pensée et en même temps qu'elle. Tout ce qui nous entoure est corps, et nous-mêmes nous nous connaissons comme corps aussi bien et au même titre que les choses extérieures. Maintenant nous avons dit que la pensée est donnée en même temps que la notion de corps. C'est là un fait incontestable, mais ce fait ne nous est jamais donné sans être associé à un corps. Appliquons les règles de la méthode baconienne. *Posita causa, ponitur effectus; ablata causa,* [344] *tollitur effectus; variante causa, variatur effectus*. Eh bien, partout où vous voyez un cerveau ou un système nerveux (ou quelque chose d'analogue), vous trouvez la pensée ou son diminutif, la sensation, l'imagination, l'instinct. Partout où disparaît le cerveau et le système nerveux, on voit disparaître également la pensée. Enfin, toutes les variations de la pensée (âge, sexe, tempérament, habitudes, etc.) correspondent aux variations du cerveau. Donc, suivant les lois rigoureuses de l'induction, vous devez conclure que l'organisation et la pensée sont dans un rapport de cause à effet, sans que vous soyez tenu d'ailleurs de vous prononcer sur la cause première et l'essence intime des corps et de l'organisation. Sans doute il y aura lieu ensuite de

rechercher la cause de l'organisation elle-même, et en général l'explication de la matière; mais c'est là une recherche éloignée et peut-être un problème insoluble. En se tenant aux faits immédiats, l'hypothèse la plus simple sera donc celle qui rattache directement les pensées à l'organisation et à l'existence matérielle en général. Voilà les raisons qui militent en faveur de l'hypothèse matérialiste.

Et d'ailleurs, pourrait-on dire, n'attache-t-on pas véritablement trop d'importance à cette question de la nature de la substance de l'esprit? Quelle que soit, en effet, la substance de la pensée, la pensée n'en reste pas moins ce qu'elle est. Un beau vers, une belle mélodie, seront-ils moins un beau vers, une belle mélodie, pour avoir été élaborés par un cerveau plutôt que par une âme spirituelle; par une substance composée de parties, que par une substance simple, puisque d'ailleurs nous ne savons réellement ce que c'est que d'être simple? La découverte du système du monde par Newton est-elle autre chose, dans l'hypothèse matérialiste, que ce qu'elle est dans l'hypothèse spiritualiste? La vertu reste la vertu, le génie reste le génie, la pensée reste la pensée, quelle que soit la substance qu'on se représente sous ces phénomènes. En général, on peut dire que la dignité intrinsèque des choses, leur valeur propre, tient beaucoup moins à leur [345] matière qu'à leur forme. Un Apollon du Belvédère en bois sera plus beau qu'une statue vulgaire en marbre. Que la matière soit ou non capable de produire la pensée, l'être pensant n'en aura ni moins de nécessité, ni moins de dignité, et sa destinée ne sera pas moins noble, au moins en cette vie, parce que son essence ne sera pas celle qu'imaginent les métaphysiciens; et même la vie future n'est ni plus ni moins assurée d'un côté que de l'autre, car Dieu peut, s'il le veut, anéantir une substance simple, aussi bien qu'il peut faire durer une substance composée. Si l'on ignorait absolument, par impossible, la manière dont un individu humain vient au monde, on imaginerait, pour expliquer l'apparition de ce grand phénomène, une origine surnaturelle: par le fait cependant la génération humaine ne diffère en rien de la génération animale: il n'y a pas deux manières de paraître à la surface du jour; mais, ce fait étant donné et ne pouvant être nié, on en prend son parti; et l'on ne

trouve pas que la dignité humaine en soit atteinte. En quoi cette dignité serait-elle plus menacée parce que la substance aussi bien que l'origine serait de nature matérielle? Tout ce qui en résulterait, serait que la matière est une substance plus noble que nous ne le pensons, qu'elle a en elle plus de virtualités que nous n'avons l'habitude de lui en prêter, en vertu de la séparation artificielle que nous avons faite entre le corps et l'esprit. Locke disait que Dieu, étant tout-puissant, pourrait bien avoir donné à la matière la puissance de penser. S'il en était ainsi, on pourrait dire, sans aucun doute, qu'il y a deux sortes ou deux degrés de matière; et l'on continuerait à distinguer, comme auparavant, la chair et l'esprit, en opposant la matière pensante à celle qui ne pense pas. On voit donc, à ce qu'il semble, que le débat du spiritualisme et du matérialisme a moins d'importance qu'on ne lui en prête généralement.

Examinons cette difficulté. On peut répondre d'abord que le débat entre les deux écoles ne porte pas seulement sur la matière, mais encore sur la forme, non seulement sur la substance de la pensée, mais sur son essence, car partout le [346] matérialiste applique la même méthode: réduire les phénomènes les plus élevés et les ramener à ceux qui sont plus humbles et plus grossiers. De même qu'il ramène l'esprit à la matière, de même il réduit la pensée proprement dite à la sensation, la volonté à l'instinct et à l'action réflexe; en morale, il ramène le devoir à l'intérêt; en esthétique, le beau à ce qui touche les sens; en politique, le droit à la force, et la liberté à une paix matérielle, ou à la révolte. Ce n'est donc pas seulement une subtilité métaphysique qui sépare le spiritualisme du matérialisme, c'est la direction totale de la pensée, c'est l'évolution de toutes les conditions essentielles de la vie.

Mais nous n'insisterons pas sur cette première réponse bien connue; nous aimons mieux discuter l'objection en elle-même, parce qu'elle nous permettra de mieux pénétrer au cœur de notre sujet.

Que la substance ou l'être en général, le substratum indéterminé de toutes choses, appelé matière dans le langage scolastique, après avoir pris les formes dites matérielles, puisse s'élever aux formes dites spirituelles, ce n'est pas là ce

que nous appellerions du matérialisme; car il est certain qu'il y a quelque chose de commun entre le corps et l'esprit, c'est d'être des substances. Descartes lui-même dit que l'esprit est une *chose* qui pense, et le corps une *chose* étendue: il est donc incontestable que le corps et l'esprit sont identiques en tant que choses ou substances: ces deux choses ne diffèrent que par leurs attributs. C'est de là, à la vérité, que Spinoza a pu faire sortir sa doctrine panthéistique: c'est, a-t-il dit, que si l'esprit et le corps ne diffèrent pas en tant que substances, ils ne sont qu'une seule et même substance, diversifiée seulement dans ses attributs; mais si nous écartons provisoirement cette conception de l'unité de substance; si nous nous contentons d'admettre avec Descartes que les attributs suffisent à diversifier les substances, toujours est-il que la matière des choses est la même sous quelque forme qu'elle se présente. Cette matière première, cette matière dite aristotélique parce que c'est Aristote qui l'a introduite et expliquée, cette matière [347] commune, générale, indéterminée en soi, et qui ne se détermine que par ses attributs, ce n'est pas la matière du matérialiste; et en tant qu'on soutiendrait qu'elle est capable de passer des formes purement corporelles (étendue, résistance, impénétrabilité) aux formes spirituelles (pensée et volonté), elle franchirait par là même l'espace qui sépare le corps de l'esprit, et il y aurait encore lieu de distinguer deux sortes de substances, les corps et les esprits. Dans ce cas, en effet, il serait indifférent que ce corps et cet esprit eussent un fond commun en tant qu'êtres; car ici ce serait bien la forme qui spécifierait l'être, et non la matière; et qu'une telle philosophie ne puisse pas être suspectée de matérialisme, c'est ce qui résulte de ce fait que c'est là le fond de la philosophie scolastique recommandée par l'Église presque à l'égal des dogmes eux-mêmes, et comme celle qui s'allie le mieux à l'orthodoxie.

La question telle qu'elle est posée par les matérialistes, si toutefois ils comprennent bien leur propre système, est toute différente.

La matière des matérialistes n'est pas la matière nue des scolastiques, *materia nuda*, sorte d'abstraction qu'Aristote lui-même considérait comme à peine réelle: c'est la matière

revêtue de ses propriétés essentielles, *materia vestita;* c'est la matière corporelle proprement dite. C'est cette sorte de matière, à savoir le corps, qui est la substance réelle, le fond réel de tout ce qui est. Cette matière corporelle existe en soi et par soi; elle est la vraie substance; tout le reste n'est qu'accident: c'est la matière étendue et solide qui remplit l'espace, soit qu'elle se confonde avec lui et le remplisse tout entier, et c'est ce qu'on appelle le plein, soit qu'elle flotte dans le vide. Cette matière, ayant par elle-même ses attributs et ses propriétés, pourrait exister sans qu'il y eût rien dans le monde qui ressemblât à la sensation et à la pensée.

Maintenant, cette matière étant donnée, en tant qu'elle forme certaines combinaisons, peut devenir, selon les matérialistes, capable de sensation; et la sensation devient la pensée. La pensée, dans cette hypothèse, n'est donc qu'un accident qui [348] s'ajoute à la matière dans certaines conditions, et c'est un accident fortuit; car si certaines combinaisons ne s'étaient pas produites, la sensation, la pensée et tout ce qui s'ensuit ne se présenteraient pas. Ainsi le corps, la substance étendue et solide est le réel de l'existence; la sensation, la pensée n'est qu'un mode; la pensée est au corps ce que la rotation est à la pierre qui roule, ce que le rond et le carré sont à la substance étendue. Il n'en est nullement ainsi dans l'hypothèse aristotélique. D'abord ce n'est pas par hasard et par accident que la substance devient pensée: c'est en vertu de sa propre essence, de sa virtualité propre. En second lieu, selon la doctrine d'Aristote, le réel des choses, leur essence, n'est pas dans la matière, mais dans la forme; la pensée ne vient pas s'ajouter à l'étendue et à la solidité, comme un mode à l'attribut, mais comme une essence a une autre essence: or c'est l'essence qui est la vraie substance. Ainsi, au point de vue de l'excellence intrinsèque des choses, autre chose est l'introduction de la pensée, même dans une matière commune, mais avec sa dignité propre, autre chose l'apparition d'une pensée accidentelle et fortuite, née du jeu des éléments.

À la vérité, même dans ce dernier cas, on pourrait continuer à prétendre que le matérialisme ne porte point atteinte à la dignité de la pensée, puisque, en définitive, il ne soutient pas et ne peut pas soutenir que la pensée ne soit pas

autre chose qu'un mode de l'étendue ou, comme on dit, du mouvement; car cela n'offre aucun sens, la pensée ne pouvant être que pensée, et le mouvement que mouvement; dans tous les cas, la pensée ne peut être qu'une addition au mouvement et l'apparition de quelque chose de nouveau. Mais cette vue, loin de fortifier et de confirmer l'hypothèse matérialiste, ne sert qu'à en faire ressortir l'inconséquence et le vide: car cette pensée qui s'ajoute au mouvement ne vient de rien, contrairement à l'axiome *ex nihilo nihil:* c'est donc un aveu implicite de l'indépendance et de l'irréductibilité de la pensée; néanmoins il n'en reste pas moins que le matérialisme, au moins par intention, voudrait faire de la pensée un accident de la matière: [349] c'est cela même qui le constitue matérialisme; et de ce qu'il ne peut pas réaliser cette intention, cela vaut simplement contre la thèse, et non pour elle.

Quelques matérialistes plus profonds que les autres, Diderot et Cabanis par exemple, voyant clairement l'impossibilité de faire sortir ce qui pense de ce qui ne pense pas, et de faire de la pensée un accident, une résultante des combinaisons de l'étendue, ont soutenu que la pensée, sous forme de sensibilité, est une propriété essentielle à la matière et coéternelle avec elle, comme la pesanteur, le mouvement, l'impénétrabilité. C'est là une doctrine plus philosophique que celle du matérialisme vulgaire; mais elle sert précisément à prouver que la pensée ne dérive pas de la matière corporelle proprement dite, puisqu'elle a son essence propre, quoiqu'elle puisse coexister avec d'autres propriétés. Si nous rappelons en outre ce que nous avons dit déjà, à savoir que l'étendue pourrait bien n'être qu'un pur phénomène, que la résistance et l'impénétrabilité peuvent se ramener à l'activité, on serait tenté de conclure que les qualités corporelles ne sont que les apparences des choses, que la sensibilité, la pensée, la volonté, en sont le fond. Il y aurait très peu de chose à faire, on le voit, pour transformer la doctrine de Diderot en celle de Leibniz, et le matérialisme en spiritualisme: ce serait au moins le dynamisme, le vitalisme, l'hylozoïsme; ce ne serait plus le matérialisme pur. Il y aurait au moins une doctrine hors de combat: celle de Démocrite et d'Épicure, et de leurs continuateurs modernes: c'est cependant le seul qui mérite, à

proprement parler, le nom de matérialisme et qui réponde à sa vraie définition, c'est-à-dire qui admette d'abord une substance définie appelée matière, comme la seule réalité, et qui la caractérise par les propriétés mécaniques et physiques éternelles et nécessaires, la pensée n'étant qu'une circonstance accessoire dans l'évolution de ces propriétés. C'est cette doctrine seule qui met l'esprit dans la matière et qui lui enlève par là même toute indépendance et toute dignité. Toute autre doctrine, sans être précisément spiritualiste, est proprement un acheminement au spiritualisme.

LEÇON IV

LA CONSCIENCE

Messieurs,

Toute la doctrine philosophique de ce cours repose, on l'a vu, sur le fait de conscience, sur l'originalité et l'irréductibilité de ce fait. C'est donc ce fait que nous devons établir d'une manière plus profonde, par l'étude et par l'analyse de la conscience.

Nous avons fait porter toute notre argumentation en faveur de l'existence de l'esprit sur le fait de l'indépendance de la pensée. C'est donc ce fait que nous devons particulièrement mettre en lumière. L'originalité, l'irréductibilité de la pensée, voilà le fond de toute notre doctrine.

Nous pourrions d'abord établir cette indépendance de la pensée en nous plaçant au point de vue cartésien, c'est-à-dire en insistant sur l'incompatibilité de la pensée et de l'étendue, celle-ci étant considérée comme l'attribut essentiel de la matière, et celle-là de l'esprit. L'étendue est un principe de multiplicité et d'extériorité: toutes les parties sont extérieures les unes aux autres, *partes extra partes*. La pensée, au contraire, ou la conscience est un principe de concentration: c'est la réduction de la multiplicité à l'unité.

Mais, sans insister sur cet argument si connu, il nous semble préférable d'aller plus avant et de nous interroger sur l'essence même de la conscience. Nous verrons si c'est là un fait premier qui ne suppose rien avant lui, ou un composé et une résultante.

Pour nous rendre compte de la nature de la conscience, puisque la conscience est une forme de connaissance (étant [351] la connaissance du moi par lui-même), commençons par nous demander ce que c'est que la connaissance en général.

La connaissance est l'acte par lequel un *sujet*, c'est-à-dire une chose connaissante, appréhende ou saisit un *objet*, c'est-à-dire une chose connue.

La connaissance à laquelle nous sommes le plus habitués, et qui devient par là pour nous le type de la connaissance en général, est la connaissance des objets extérieurs. Que suppose cette connaissance? Elle suppose qu'un objet, c'est-à-dire une chose existant par elle-même (hors de notre pensée), entre dans la sphère de notre conscience et nous est donné par là comme existant. Soit, par exemple, un arbre à percevoir: pour que je le perçoive, il faut qu'il me soit *donné.* Il existe déjà avant que j'aie pu le connaître, il continue à exister après que je l'ai connu. À la vérité, nous avons vu qu'il y a un système appelé *idéalisme* qui élève des objections contre cette supposition; mais ce n'est pas le lieu de le discuter. Nous prenons l'acte de connaître tel qu'il est, et non tel qu'il peut être conçu à l'aide d'une analyse artificielle plus ou moins exacte de l'acte de connaître. Nous avons, du reste, examiné déjà rapidement l'hypothèse idéaliste; et nous avons montré que, si on l'admettait, ce serait précisément accorder à l'autorité de la conscience plus encore que nous ne demandons, puisqu'on réduirait tout mode de connaissance à celui-là, et tout objet de connaissance au sujet pensant.

Laissons donc de côté quant à présent l'hypothèse idéaliste, et reprenons la description de l'acte de connaître: nous trouvons que tout acte de connaissance se présente à nous sous cette forme, à savoir: un sujet capable de connaître et un objet indépendant du sujet, antérieur et postérieur à lui, capable d'être connu.

Essayons maintenant d'appliquer à la conscience cette analyse, et voyons ce qu'elle nous donnera.

Qu'est-ce que la conscience? C'est l'acte par lequel le sujet se connaît lui-même, *res sui conscia:* tel est le fait fondamental. Or celle définition implique deux termes, comme toute [352] connaissance: un sujet connaissant et un objet connu. Quel est le sujet connaissant? C'est moi. Quel est l'objet connu? C'est encore moi. Donc si l'on veut appliquer à ce cas la formule de l'acte de connaître en général, il faudra dire qu'il y a bien là deux termes, mais que ces deux termes sont identiques: ce sont là sans doute deux points de vue différents, ce que nous exprimons grammaticalement en mettant l'un au nominatif, l'autre à l'accusatif, mais ce ne sont que des

différences de points de vue qui n'empêchent pas que ce ne soit une seule et même chose, qui est à la fois connue et connaissante.

Cela étant, essayons d'appliquer à la conscience l'analyse précédemment faite sur la connaissance extérieure. Pour qu'une chose soit connue, il faut d'abord, avons-nous dit, qu'elle existe; en second lieu qu'elle soit donnée, dans une expérience, au sujet connaissant. Donc, pour que le moi connaisse le moi, il faut d'abord que le moi existe, et en second lieu qu'il apparaisse au moi, qu'il lui soit donné. Mais dire que le sujet appelé moi préexiste à l'acte de conscience, c'est dire qu'il n'est pas encore moi; car, s'il était moi, il serait par là même conscient, puisqu'un moi n'est autre chose qu'un sujet conscient, et une chose inconsciente peut être un objet possible de connaissance, mais non pas un moi. Maintenant, si cet objet (qui doit être moi) ne l'est pas encore tant qu'il n'est pas connu, comment devient-il moi? Comment puis-je connaître à titre de moi ce qui n'est encore pour moi, par hypothèse, qu'une chose extérieure? Jamais je ne pourrai dire d'une chose qu'elle est moi, si elle ne l'est déjà. Cela serait encore vrai lors même que, par hypothèse, la substance du moi serait une substance spirituelle aussi bien qu'une substance matérielle. Ce n'est pas tant le passage de la matière à l'esprit qui est difficile à comprendre, que le passage du non-moi au moi. Sans doute la Galathée de J.-J. Rousseau, dans son *Pygmalion*, semble se découvrir elle-même lorsque, touchant son corps, elle dit: *C'est moi;* mais c'est simplement son corps, c'est-à-dire une partie d'étendue colorée, qu'elle [353] apercevait au dehors par les yeux comme quelque chose d'extérieur. Elle s'aperçoit que cette chose fait partie d'elle-même, parce qu'elle répond par une sensation à la sensation de la main qui la touche. Mais ce n'est pas le moi en tant que tel que la statue peut découvrir; le moi n'est pas donné avant la conscience; il ne peut être donné que par la conscience.

Cet ordre de discussion peut s'appliquer à toute hypothèse qui fait naître le conscient de l'inconscient. Par exemple, M. de Hartmann, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, se demande quels sont les facteurs de la conscience. Il y trouve d'une part l'esprit dans son inconscience primitive, et de l'autre la matière

qui agit sur lui; mais l'action d'une matière inconsciente sur un esprit inconscient ne peut expliquer en aucune manière l'origine de la conscience. La rencontre de deux inconscients ne peut pas produire le conscient. M. de Hartmann ajoute que la conscience n'est que «la stupéfaction que cause à la volonté l'existence d'une idée qu'elle n'avait pas voulue, et qui cependant se fait subir à elle». Mais il ne peut y avoir stupéfaction que dans un sujet déjà conscient. C'est par la comparaison d'un état nouveau à un état antérieur que se produit la stupéfaction; si je n'ai pas déjà conscience de l'état antérieur, je ne puis le comparer à l'état nouveau; je ne puis donc pas être surpris. En tous cas, la stupéfaction ne serait que l'effet de l'apparition de la conscience; il n'en serait pas la cause. Sans doute l'apparition de la conscience est une chose si extraordinaire qu'il semble que ce fait doive en effet produire en nous une véritable stupéfaction, quoique ce soit là une pure illusion de notre imagination; mais en ce cas même la conscience précéderait la stupéfaction.

Le raisonnement précédent s'appliquait au moi objet; on peut faire le même raisonnement sur le moi sujet. Pour que le moi sujet connaisse le moi objet, il faut que le moi sujet soit déjà conscient, car sans conscience point de connaissance. Connaître implique se connaître. *Non intelligimus nisi intelligamus nos intelligere.* D'où il suit que, pour que le moi connaisse le moi, il faut qu'il soit déjà moi. Un sujet qui ne [354] serait pas moi ne connaîtrait pas et par conséquent ne se connaîtrait pas: il serait un objet, il ne serait pas un sujet. Ainsi le moi sujet préexiste à tout acte actuel de connaissance, aussi bien que le moi objet. Le moi ne se rencontre pas, il ne se trouve pas, comme il trouve les choses du dehors. Il se pose: c'est là le sens de cette expression célèbre de Fichte. Pour le moi, se connaître, c'est être; être, c'est se connaître. Il n'y a pas l'être d'abord, la conscience ensuite. Il y a ici rigoureusement identité de l'intelligence et de l'intelligible.

La déduction précédente se retrouve en effet dans Fichte sous une forme un peu différente, dans un court traité intitulé

Neue Darstellung der Wissenschaftlehre, Nouvelle Exposition de la doctrine de la science:[27]

«En tant que tu as conscience d'un objet, par exemple de cette muraille qui est devant tes yeux, tu as conscience de la pensée de cette muraille, et ce n'est qu'en tant que tu as conscience de cette pensée que la conscience de cette muraille est possible. Mais maintenant, pour avoir conscience de ta pensée, tu dois avoir conscience de toi-même. Tu as conscience de toi, dis-tu; distingue donc nécessairement ton moi pensant du même moi en tant qu'il est pensé; mais, pour que tu puisses le faire, il faut que, dans cette pensée, ce pensant soit l'objet d'un pensant plus élevé, pour pouvoir devenir objet de conscience; tu obtiens ainsi un nouveau sujet qui a conscience de ce qui précisément était la conscience. Je continue à argumenter de la même manière, et, en suivant cette loi, tu ne peux trouver aucun point où l'on puisse s'arrêter. Nous sommes entraînés ainsi de conscience en conscience à l'infini; et dans cette voie nous ne rencontrerions jamais un véritable conscient.

«En un mot, de cette manière la conscience est inexplicable. Mais quelle était la base de notre raisonnement, et pourquoi dans cette voie la conscience est-elle incompréhensible? Le [355] voici: c'est que chaque objet ne peut venir à la conscience que sous cette condition que j'aie conscience de moi-même en tant que sujet conscient. Voilà une proposition irrécusable. Mais dans cette conscience de moi-même, disions-nous, je suis un objet; je puis donc dire de cet objet ce que je disais de l'objet précédent, qu'il a besoin d'un sujet, et cela à l'infini. L'erreur venait de ce que dans chaque acte de conscience nous distinguions un sujet d'un objet; et c'est là ce qui rendait la conscience incompréhensible.

«Cependant la conscience existe. Donc cette affirmation était fausse. Si elle est fausse, le contraire est vrai. Par conséquent il y a une conscience dans laquelle le sujet et l'objet ne peuvent pas être séparés et sont absolument une seule et même chose. Une telle conscience est celle dont nous avons besoin si nous voulons comprendre la conscience.»

---

27. *Fichtes Werke,* t. Ier, p. 526.

Des considérations précédentes on peut tirer les conséquences suivantes:

1° La conscience est un acte, un acte véritable dans le sens propre du mot: car comment une impression subie passivement sous l'empire d'une chose externe pourrait-elle révéler à un être le sentiment de son intériorité? Si on effet le sujet sentant (quel qu'en soit le substratum) n'était qu'une table rase, comment, par cela seul qu'il subirait l'action du dehors, arriverait-il à dire: *Moi?* L'affirmation en général, mais surtout l'affirmation de soi-même, n'est-elle pas évidemment une action qui part du sujet sentant et a sa racine en lui? L'idée du moi pourrait-elle n'être que ce que l'on appelait dans l'école une *dénomination extérieure?*

2° La conscience est un acte a priori, car rien d'antérieur ne peut produire ou engendrer la conscience; s'il n'y a pas déjà une conscience, il n'y en aura jamais. «Comment l'intelligence, dit Bossuet, pourrait-elle naître d'une chose brute et insensée?» Quelle que soit l'origine de la conscience, on peut affirmer qu'elle ne peut se produire par le fait d'une action imprimée à un sujet inconscient; j'entends inconscient dans un sens absolu, c'est-à-dire sans même un *minimum* [356] rudimentaire de conscience. Dans cette hypothèse, il ne pourrait pas même y avoir sensation. Donc la conscience suppose la conscience; elle est donc nécessairement innée. La statue ne sentira rien si elle n'est pas déjà animée; et même, étant animée et vivante, elle ne sentira pas si elle n'est pas sentante; et qui dit sentante dit consciente; elle contient donc la conscience en puissance; celle-ci est la condition de la sensation, loin d'en être l'effet.

3° Il y a deux consciences, comme l'a dit Kant: 1° la conscience empirique, sensitive, passive, dans laquelle le moi se confond avec les phénomènes: c'est celle que Condillac exprime en faisant dire à sa statue: «Je suis odeur de rose, odeur d'œillet, etc.;» 2° la conscience intellectuelle ou pure, dans laquelle le moi se distingue de ses phénomènes, les subordonne et les enveloppe dans son unité et devient sujet pensant. Mais, de même que la conscience, même passive et empirique, ne peut pas sortir d'une matière insensible, si elle n'y est déjà en puissance, de même la conscience intellectuelle et réfléchie, par laquelle le moi se dédouble et se redouble lui-

même, ne peut sortir d'une conscience purement sensible si elle n'y est déjà. On comprend en effet qu'une conscience capable de devenir réfléchie et double puisse se présenter d'abord sous une forme simple en apparence; mais on ne comprendrait pas qu'une conscience rigoureusement simple et tout extérieure soit capable de se réfléchir et de se dédoubler. Si donc la conscience était absolument identique au phénomène, comment arriverait-elle à s'en distinguer? Si la statue se confond avec l'odeur de rose et avec l'odeur d'œillet, comment arrivera-t-elle à s'en séparer et à dire: *Moi?* Mais, dira-t-on, il y a quelque chose de commun entre tous les modes, et c'est cela qu'on appelle moi: soit; mais qu'est-ce qui sentira ce quelque chose de commun? Si le *même* qui se manifeste entre tous les états de conscience n'est qu'une abstraction, qui est-ce qui fera cette abstraction et où se fera-t-elle? Ne faut-il pas qu'il y ait une conscience du *même* en même temps que du divers pour reconnaître le *même* et s'en séparer? Autrement [357] le moi serait toujours confondu avec l'état présent. Le redoublement du moi ou le moi réfléchi n'est donc possible qu'à la condition que le moi empirique, en apparence simple et passif, soit enveloppé dans une conscience pure, qui est la conscience de l'identique dans le divers. Le sentiment de l'identique dans le divers ne peut être un abstrait, un résidu tiré de la conscience phénoménale. Cette unité fondamentale est la condition de l'unité de la pensée. Elle ne peut être dérivée de rien autre chose.

Ici nous croyons pouvoir dire que c'est interpréter bien à faux la doctrine de Kant que de lui prêter une sorte de neutralité absolue entre les deux grandes doctrines du spiritualisme et du matérialisme renvoyés l'un et l'autre dos à dos; on ne sait pas plus, dit-on, ce que c'est que l'esprit, qu'on ne sait ce que c'est que la matière. Nous ignorons les choses en soi, c'est-à-dire les êtres, les substances. Nous ne connaissons que les phénomènes. Par conséquent, la substance esprit nous est aussi inconnue que la substance corps.

Mais il s'en faut de beaucoup que Kant mette la connaissance même phénoménale de l'esprit sur le même rang que la connaissance du corps. Oui; pour les corps, nous ne connaissons que des phénomènes, et nous leur supposons un

substratum inconnu. Mais l'esprit connaît en lui-même autre chose que des phénomènes; car il connaît les *Catégories* qui sont les lois a priori de la connaissance: or, un sujet qui a conscience des lois a priori est-il un sujet purement phénoménal? Que sont d'ailleurs ces catégories? Kant le répète sans cesse: ce sont les lois de l'entendement, les actions, les fonctions de l'entendement, *Handlungen, Functionen.* L'entendement, en prenant conscience de ces actions, prend donc conscience de lui-même. N'est-ce pas là l'*Intellect* de Leibniz? Est-ce là un sujet purement phénoménal, comme celui de Condillac, de Hume, de Stuart Mill? Qu'est-ce donc que l'entendement? Kant, il est vrai, dit que nous ne le connaissons pas en lui-même, parce que nous ne le saisissons que dans le temps, et que peut-être en lui-même il est intemporel; mais il n'en [358] a pas moins conscience de lui-même en tant qu'entendement; donc il est quelque chose, car on ne peut pas avoir conscience d'un rien. Qu'est-il donc à titre d'entendement? Il est une *productivité,* une *spontanéité;* en d'autres termes, une activité. En quoi cela est-il différent de ce que nous appelons l'esprit? Enfin quelle est la fonction fondamentale de cet entendement? C'est de mettre l'unité dans la pluralité. Mais comment un principe qui par essence serait multiple pourrait-il mettre l'unité dans la multitude? En un mot, comment un sujet pensant, dont la loi est l'unité, dont l'essence est la spontanéité, et dont les lois sont des actions et sont a priori, c'est-à-dire universelles et nécessaires, comment un tel sujet diffère-t-il de la *chose pensante* de Descartes? Sans doute il s'en distingue en ce qu'il n'est pas une substance, et qu'en tant que substance il est inconnu à lui-même. Mais avons-nous besoin de la notion de substance, si ce n'est à titre du permanent dans le divers, de l'un dans le multiple? Or, à ce double titre, l'entendement n'est-il pas substance? Descartes lui-même: semble bien avoir confondu souvent la substance avec l'attribut; et d'ailleurs, depuis Leibniz, y a-t-il une autre caractéristique digne de la substance que l'activité? Enfin, lors même que l'on se déciderait à appeler moi phénoménal un entendement actif, apportant l'unité avec lui et constitué par des lois a priori, ne peut-on pas dire encore avec Ampère que le moi phénoménal ne doit pas être en contradiction avec le

moi nouménal? Or ce moi phénoménal est actif; il ne peut donc dériver d'une nature purement inerte; il porte l'unité avec lui; il ne peut donc pas dériver d'une chose multiple. Il contient l'a priori de la pensée; il ne peut donc pas être une table rase. En un mot, il n'est pas une *chose;* mais nous n'avons qu'un mot pour exprimer ce qui n'est pas une chose: c'est le mot d'esprit. Il est donc un *esprit*.

Est-ce à dire cependant que nous le connaissions tout entier tel qu'il est en soi? Est-il un philosophe qui ait jamais soutenu cela? En est-il un qui ait cru que nous connaissions l'âme par son idée, comme dit Malebranche, c'est-à-dire comme nous [359] connaissons les figures géométriques? Faudra-t-il donc dire que, toutes les fois que nous ne connaîtrons pas une chose géométriquement, elle sera pour nous comme non avenue, elle sera nulle? Ce qui prouve d'abord que nous ne connaissons pas l'esprit en soi, c'est que nous n'en connaissons pas l'origine, au moins par la conscience immédiate. Est-il créé ou dérive-t-il de l'esprit divin, comme le mode dépend de la substance? Où se perd-il quand il disparaît? Nous ne le savons pas davantage. Voilà l'inconnu; mais c'est l'absolu du moi qui nous échappe; ce n'est pas le moi lui-même; le moi concret nous est connu à tout autre titre qu'à titre de collection de sensations ou de résultante de choses matérielles. Il est au moins ceci, à savoir un acte simple supérieur par lui-même à tout ce que nous connaissons sous le nom de matière. Ce qui est au delà de la conscience ne peut être que d'ordre supérieur et en quelque sorte divin. Au delà de ce que Kant nous décrit comme étant l'esprit, nous ne voyons plus qu'une chose à chercher, à savoir le rapport de l'esprit à Dieu.

Nous avons dit, en effet, que la conscience est un acte a priori, ingénérable, absolu. Cela étant, comment expliquer les consciences finies? Ce problème est plutôt du ressort de la théodicée que de la psychologie rationnelle; nous ne pouvons donner que quelques indications que nous aurons à compléter plus tard.

Comment une conscience finie peut-elle être un acte absolu?

De deux choses l'une: ou l'on admettra que toutes les consciences finies sont les manifestations, les projections et réfractions de la conscience infinie: c'est la solution panthéistique;

Ou bien chaque conscience finie est créée au moment de son apparition, et elle est produite d'un seul coup par un acte absolu: c'est la solution créationniste.

Nous ne prendrons pas parti en ce moment entre ces deux solutions; peut-être ne sont-elles pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire.

[360] Dans le premier cas, en effet, nous n'admettrions pas la doctrine d'Hegel, qui consiste à dire que Dieu n'arrive à la conscience de lui-même que dans l'homme. Ce serait dire que la conscience est née un jour de l'inconscient, tandis que nous avons essayé d'établir qu'elle est ingénérable. Nous tenons au contraire pour une conscience infinie et absolue à l'origine des choses. Seulement cette conscience absolue peut, sans rien perdre de son contenu et de sa valeur, rayonner en consciences particulières qui seraient, selon l'expression de Leibniz, les *fulgurations* de Dieu. Or, en quoi de telles fulgurations seraient-elles en fait distinctes de ce que l'on appelle création? Car que signifie créer, si ce n'est faire arriver à l'extérieur quelque chose qui n'existait pas auparavant? Or, si la conscience infinie ne perd rien d'elle-même. et si les consciences finies ne font que s'y ajouter, de quelque manière d'ailleurs que le fini sorte de l'infini, par rayonnement ou par création, n'est-ce pas au fond la même chose?

En tout cas, et c'est le seul point que nous voulions établir quant à présent, c'est que la conscience est un acte irréductible *sui generis*, qui ne peut en aucune façon sortir de la matière. Elle est donc d'un ordre supérieur, et sans aucune analogie avec elle.

LEÇON V

CONSCIENCE ET RAISON PURE

Messieurs,

La théorie de la conscience que nous venons de développer semble bien indiquer que nous ne distinguons pas cette faculté de celle que l'on a appelée la raison pure. Et en effet nous admettons qu'elle n'est qu'une forme, un mode de la raison pure; elle est la raison tournée vers elle-même, se saisissant elle-même en même temps qu'elle saisit l'absolu. Éclaircissons cette conception.

Au commencement de ce siècle, un grand débat a eu lieu sur l'origine des principes de la connaissance. Il s'agissait de la vieille question de l'innéité et de la table rase. Les sensualistes, disciples de Condillac, soutenaient que toutes les idées et toutes les connaissances dérivaient de la sensation. Les spiritualistes défendaient, au contraire, la doctrine de l'innéité, renouvelée et rajeunie sous le nom de principes a priori. C'était la doctrine de Kant que M. Cousin et ses élèves opposaient aux élèves de Condillac et de Broussais. Les principes de la connaissance, disaient-ils, ont deux caractères essentiels: la nécessité et l'universalité. Il est vrai nécessairement et universellement que «tout phénomène a une cause», que «tout mode suppose une substance», que «tout corps est dans l'espace», que «tout événement a lieu dans le temps». Or il est impossible à l'expérience d'expliquer la nécessité et l'universalité. L'expérience nous montre bien qu'une chose est, mais non pas qu'elle ne peut pas ne pas être; l'expérience nous apprend encore qu'une chose est vraie ici ou là, mais non pas partout et toujours. Les principes [362] posés ne peuvent donc pas venir de l'expérience et sont antérieurs à l'expérience. Ils sont a priori.

Maintenant, ces principes antérieurs à l'expérience, comment devons-nous comprendre leur formation? Existent-ils dans l'esprit humain à titre de principes tout formés, de propositions toutes faites? Non; ils préexistent par les notions

qui les constituent: notion de substance, notion de cause, notion d'espace, notion de temps, et même notion d'infini, de nécessaire, d'absolu. Les *principes* a priori supposent des *concepts* a priori.[28] Ces concepts, mis en contact avec les expériences, donnent naissance aux principes a priori. Par exemple, l'esprit possédant la notion de substance prononcerait que tout mode donné dans l'expérience suppose une substance et, à l'aide de la notion de cause, affirmerait que tout phénomène donné dans l'expérience a une cause. Leibniz avait également distingué les idées et les principes, et il formait ses principes à l'aide des idées.[29] M. Cousin admettait, comme Kant, que les principes se forment à l'aide des concepts, etc.; il attribuait, comme lui, ces concepts et ces principes à une autre faculté que la sensibilité, et qu'il appelait la raison pure.

Mais en empruntant à Kant l'idée des concepts a priori, M. Cousin avait bien vu les conséquences de cette théorie, et il essayait d'y échapper. Quelles avaient été en effet les conséquences que Kant tirait de son système de l'*a priorisme*, et qu'on aurait pu tirer aussi bien du système de l'innéité? C'était la subjectivité de la raison. Comment en effet admettre que nous puissions connaître d'avance les choses sans les avoir vues? Comment, disait déjà Voltaire dans *Micromégas*, l'enfant a-t-il l'idée de Dieu dans le sein de sa mère? Comment savons-nous d'avance que l'espace a trois dimensions et que le temps n'en a qu'une, que la quantité de matière est toujours la même, que tout phénomène suppose une cause? [363] Comment notre esprit est-il disposé de telle façon qu'il soit d'accord avec les choses? Comment peut-il y avoir harmonie entre la nature et l'esprit? Kant ne voulait pas admettre cette harmonie préétablie intellectuelle, comme il l'appelait (*harmonia præslabilita intellectualis*), et pour résoudre la question précédente, il admettait que ce n'est pas l'esprit qui se règle sur les choses; ce sont les choses qui se règlent sur notre esprit. Il semblait donc que le subjectivisme fût la conséquence légitime et nécessaire de l'apriorisme. M. Cousin avait vu ces conséquences et avait essayé d'y échapper par sa

---

28. Voyez dans Kant, dans l'*Analytique transcendantale*, deux parties: *Analytique des concepts*, et *Analytique des principes.*
29. *Nouveaux Essais*, 1. Ier.

théorie de l'aperception pure ou de la raison impersonnelle. Mais qu'était-ce que cette aperception pure? Aperception de quoi? Était-ce une sorte de vision en Dieu, comme celle de Malebranche? Dans ce cas, les concepts a priori et les principes qui en résultent n'auraient été que le démembrement du concept de Dieu. Était-ce tout simplement (et il semble bien que, d'après les explications de M. Cousin, ce fût sa pensée) la raison spontanée, antérieure à la raison réfléchie? Mais alors il est douteux que l'on échappât par là au subjectivisme de Kant: car pourquoi la raison spontanée aurait-elle plus de chances que la raison réfléchie de voir les choses telles qu'elles sont, et pourquoi, si elle porte en elle-même des concepts a priori, ces concepts seraient-ils plus exempts du doute qui pèse sur toute connaissance antérieure à l'intuition immédiate des choses?

La question en était là dans l'école de M. Cousin, lorsque la publication des œuvres philosophiques de Maine de Biran vint porter le problème sur un autre terrain.

Maine de Biran avait essayé de trouver un chemin nouveau entre le condillacisme, qui ramène tout à l'extériorité, et le kantisme, qui ramène tout l'esprit à des formes abstraites et vides, antérieures et étrangères à la réalité; et il s'était appliqué surtout à approfondir la notion du *sujet*, et y avait vu un acte premier, permanent, indivisible, cause et, dans une certaine mesure, substance de tous les phénomènes qui émanent de lui. À cet acte il avait rattaché toutes les catégories [364] ou concepts fondamentaux qui ne sont que les différentes appellations de cet acte. Ce ne sont pas simplement des lois, des règles appelées à unir, à synthétiser les phénomènes, comme le disait Kant: ce ne sont point de simples termes, ou notions logiques qu'un sujet inconnu ou noumène applique à la matière phénoménale externe, autre noumène. Ce sont les divers points de vue du sujet lui-même suivant ses différents actes, ou suivant les subdivisions de l'acte fondamental qui le constitue.

Dans cette théorie, les catégories ne sont plus des formes a priori, antérieures à l'expérience; elles sont tirées elles-mêmes d'une expérience, mais d'une expérience d'une autre nature, qui n'est plus l'expérience externe: c'est une expérience interne, réflexive, l'expérience d'un sujet qui se connaît lui-même, qui

se présente lui-même comme cause et comme substance: «Comment aurions-nous l'idée de l'être, disait Leibniz, si nous-mêmes nous n'étions des êtres?» Nous savons directement ce que c'est qu'une substance, puisque nous-mêmes nous sommes des substances; ce que c'est qu'une cause, puisque nous sommes des causes; ce que c'est que l'unité et l'identité, puisque nous sommes un être identique; ce que c'est que la durée, puisque nous durons. Biran va même jusqu'à rattacher l'idée d'espace à l'expérience de la conscience, puisqu'il parle «d'un espace interne» qui serait antérieur à l'espace proprement dit.

Telle est la théorie de Maine de Biran sur l'origine des notions fondamentales; elle est en un sens fidèle à la théorie de l'école expérimentale qui ne veut rien admettre a priori, et en même temps elle refuse de donner comme origine à toutes nos connaissances l'expérience externe. Elle admet l'intuition immédiate, que Kant appelait l'*intuition intellectuelle*, non sans doute de la chose en soi extérieure, mais l'intuition du dedans, qui nous fait pénétrer jusqu'à l'être, intuition qui nous fait saisir immédiatement les lois essentielles de l'être, lesquelles, en tant qu'elles tombent sous la conscience, deviennent les lois mêmes de la pensée.

[365] Cette doctrine répondait à beaucoup de difficultés auxquelles donnaient lieu la doctrine de Locke et la doctrine de Kant; mais elle était exposée elle-même à beaucoup d'objections. Elle expliquait bien les notions premières (et encore pas celles d'infini et d'absolu, que Biran était obligé de rejeter dans le domaine de la croyance),[30] mais elle n'expliquait pas les principes premiers, qui dans l'école de Leibniz et de Kant se reconnaissaient à deux caractères: nécessité et universalité. Elle expliquait, par exemple, comment nous avions la notion de substance, étant nous-mêmes une substance; mais elle n'expliquait pas comment nous affirmons que tout mode suppose une substance; elle expliquait l'origine de la notion de cause, mais non pas celle du principe de causalité. En un mot, elle ne rendait pas compte

30. Voir le morceau inédit sur l'absolu dans la thèse de M. Gérard.

de ces principes nécessaires et universels qui sont la garantie de la certitude de la science.

Ces belles considérations de Maine de Biran s'introduisirent vers 1840 dans l'école spiritualiste, et elles se fondirent ou plutôt elles se juxtaposèrent avec les théories antérieures. On enseigna à la fois l'origine expérimentale des notions premières dans la conscience, et l'origine rationnelle et a priori des principes premiers. Ce fut la conscience qui fut chargée d'expliquer l'origine de la notion de cause et de la notion de substance, tandis que la raison continuait à expliquer les principes premiers. Il y avait là une contradiction manifeste. On séparait les principes et les notions. Comment cela pouvait-il se faire? Comment un principe a priori pouvait-il préexister aux notions dont il était le rapport? Locke avait déjà fait cette objection à Leibniz: comment un principe peut-il être inné, lorsque les notions qu'il comprend ne sont point innées? Soit, par exemple, le principe de causalité: tout phénomène suppose une cause. L'idée de phénomène est empruntée à l'expérience externe, l'idée de cause à l'expérience interne. Comment le rapport de ces deux termes [366] peut-il être dans l'esprit avant les notions elles-mêmes? Quant à supprimer complètement la doctrine des principes a priori et se borner à la théorie de Biran toute seule, c'est ce que l'on ne pouvait faire sans retomber dans tous les inconvénients des écoles expérimentales.

Heureusement un nouveau progrès de la doctrine biranienne permettait d'entrevoir la solution du problème posé: elle recevait une notable amélioration d'un philosophe éminent de nos jours, M. Ravaisson, qui, dans son *Rapport sur la philosophie du dix-neuvième siècle*, étendait et développait le sens de la doctrine précédente, en affirmant que non seulement la conscience pénétrait jusqu'à la substance du moi, mais qu'elle allait même au delà et jusqu'à l'infini et à l'absolu, en un mot jusqu'à Dieu. Voici dans quels termes il s'exprimait:

«Ce dieu particulier (le moi) ne produit rien, ne peut rien sans la vertu supérieure du Dieu universel qui est le Bien absolu et l'Amour infini. Et ce grand Dieu, selon une parole célèbre, n'est pas loin de nous. Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plutôt qui les

mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, *il nous est plus intérieur que notre intérieur;* c'est en lui, par lui que nous avons tout ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence. Il est nous, pourrait-on dire, plus encore que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes.»[31]

Si Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur, c'est que nous en avons conscience: car autrement comment saurions-nous qu'il nous est intérieur? La conscience se confond donc avec la raison pure; elle est, comme celle-ci, la faculté de l'absolu. Nous admettons pour notre part cette doctrine, avec cette restriction que nous ne voudrions pas appeler Dieu ce fond mystérieux et inconnu qui se cache sous la conscience de nous-mêmes. L'idée de Dieu est une idée trop [367] complexe, et qui résulte d'une trop longue élaboration philosophique et sociale, pour qu'on puisse dire que nous avons directement et immédiatement conscience de Dieu; mais nous accordons volontiers que nous avons conscience de quelque chose de plus que de nous-mêmes, conscience d'un milieu sans fond où nous sommes plongés et qui nous dépasse de toutes parts; en un mot, je crois que l'on peut dire que nous avons conscience de l'infini et de l'absolu, et, d'une manière plus générale encore, nous avons conscience de l'être indéterminé. Et tant que nous sommes un être, nous avons conscience de l'être en général et de ses conditions fondamentales.

Celle belle conception n'avait pas échappé à la haute sagacité de Victor Cousin; mais il n'en avait pas tiré parti. Voici comment il s'exprimait, en termes admirables, dans l'argument du *Premier Alcibiade:*

«N'est-ce pas un fait que sous le jeu varié de nos facultés, et pour ainsi dire à travers la conscience claire et distincte de notre énergie personnelle, est la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée, que le moi, c'est-à-dire toute l'activité volontaire, ne s'attribue pas, mais qu'il représente sans toutefois la représenter intégralement; à laquelle il emprunte sans cesse

31. Ravaisson, *Rapport sur la -philosophie du dix-neuvième siècle,* l[re] édition, p. 245.

sans jamais l'épuiser; qu'il sait antérieure à lui parce qu'il se sent venir d'elle et ne pouvoir subsister sans elle; qu'il sait postérieur à lui puisque, après des défaillances momentanées, il se sent renaître dans elle et par elle? Exemple des limites et des troubles de la personnalité, cette force, antérieure, postérieure, supérieure à celle de l'homme, ne descend pas à des actes particuliers, et par conséquent ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile dans l'unité de son action infinie et inépuisable, cause inévitable et absolue de toutes les causes contingentes et phénoménales, substance, existence, liberté pure… Plus l'âme se relire des éléments profanes qui l'environnent, plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, au Dieu qui habile on elle; et ainsi elle se [368] connaît elle-même, puisqu'elle se connaît non seulement dans son état actuel, mais dans son état primitif et futur, dans son essence.»

Cette doctrine de la conscience immédiate de l'infini en nous sera peut-être accusée de panthéisme. Ce n'est pas ici le lieu de discuter le panthéisme: cette discussion viendra en son lieu.[32] Je me contente de dire que, selon toutes les théologies et toutes les métaphysiques, Dieu est partout; ce que nous appelons conscience de l'infini n'est que la conscience de l'ubiquité divine. Ce n'est pas tout d'ailleurs de distinguer le sujet humain et le sujet divin; il faut encore les unir. Ici encore je ne connais aucune mesure qui permette de fixer le degré d'union en deçà ou au delà duquel on sera ou l'on ne sera pas panthéiste. La distinction des deux sujets est le seul point fondamental; quant à la *participation* de l'un et de l'autre (selon l'expression de Platon), vous pouvez la supposer aussi intime qu'il vous plaira, pourvu qu'elle n'aille pas jusqu'à l'absorption. Et comment pourrions-nous savoir, à moins d'être Dieu lui-même, jusqu'à quel point le sujet fini et le sujet infini peuvent se pénétrer sans se confondre? Le faible du déisme philosophique, c'est de concevoir Dieu comme une chose séparée, en dehors du moi, en dehors du monde. Le fort du panthéisme est de concevoir Dieu comme en dedans du monde. *Deus est in nobis; in Deo vivimus.* Dieu est en nous, et nous sommes en Dieu. C'est cette intériorité de Dieu dans le

32. Voir livre IV.

moi qui fait la force du panthéisme, et c'est là l'essence de toute religion. Le rite par excellence[33] c'est la communion, l'eucharistie; c'est le symbole le plus pur de l'intériorité divine mêlée à l'intériorité de l'esprit. Le dogme chrétien de l'incarnation est encore un admirable symbole de l'union du fini et de l'infini: c'est le divin mariage des deux personnalités. «Le procès de la transcendance et de l'immanence touche à sa fin,» dit M. Littré. Il a raison; l'une et l'autre sont la vérité: Dieu est à la fois et en nous et hors de nous.

[369] On demandera quelle différence il y a entre cette conception et celle de la vision en Dieu de Malebranche. Je répondrai qu'il n'y en a pas, si ce n'est que, dans notre pensée, Dieu est le fondement *interne* de l'intuition du moi, tandis que dans Malebranche Dieu est encore, en quelque sorte, un objet *externe*. Autrement, c'est bien l'idée de l'être, de l'être infini, de l'être indéterminé, comme dit Malebranche, qui est le fond dernier de notre raison; eL les catégories ne sont que les lois de l'être en général, identiques aux lois de la pensée.

Cela étant, on peut dire que la conscience et la raison sont identiques. La conscience, c'est la raison elle-même se renfermant dans la limite du moi. En prenant conscience de nous-mêmes, nous prenons conscience des conditions universelles de l'intelligibilité. Ce n'est pas seulement de notre moi individuel, de notre substance individuelle que nous avons conscience, c'est de cette condition générale de toute existence, d'être à la fin cause et substance, unité et identité, et même encore cause et fin. Ce ne sont point des formes abstraites et vides, s'imposant du dehors à des phénomènes qui leur sont hétérogènes; ce sont les lois de la vie dont nous prenons conscience en vivant; ce sont les lois universelles de l'être dans lequel nous sommes plongés: *in Deo vivimus, movemur et sumus*.

Nous ne faisons ici que développer la pensée de Leibniz déjà citée, à savoir que l'idée de l'être nous est innée, puisque nous sommes des êtres. Étant des êtres, nous participons à l'être; l'être individuel et l'être universel se confondant en nous, nous ne pouvons saisir l'un sans pénétrer dans l'autre;

---

33. Voir livre IV.

nous apprenons ainsi, sans sortir de nous-mêmes, qu'il n'y a point de phénomènes sans être et sans action, que l'être en lui-même est essentiellement action, et action permanente, une et identique. Ce n'est plus seulement une intuition empirique; c'est la loi même de la pensée saisie immédiatement dans l'intuition du moi.

On a dit que si l'être est objet d'intuition, il deviendra par [370] là même un fait, et un fait particulier, et que l'on retombe ainsi dans l'empirisme. Cette objection est une pétition de principe: car la question est précisément de savoir si l'intuition est capable d'aller au delà des phénomènes et d'atteindre l'être. On se demande pourquoi on pourrait nier a priori la possibilité d'une conscience de l'être, et pourquoi, par cela seul que l'être prendrait conscience de lui-même, il deviendrait un pur phénomène, «le phénomène de lui-même». Ce serait refuser éternellement à l'être la possibilité de se connaître, et l'on se demande si, après tout, il ne vaudrait pas mieux pour l'être de passer à l'état de phénomène de soi, que de rester dans une éternelle ignorance. Si donc on admet une conscience de l'être par lui-même, pourquoi n'y aurait-il pas des manifestations diverses de cette conscience dans le moi particulier? Pourquoi le moi ne serait-il pas une des fulgurations de cette conscience universelle?

En résumé, la théorie de Biran poussée jusqu'à Malebranche, la vision en Dieu transporté du dehors au dedans, la raison identifiée avec la conscience, l'idée de l'être en général consubstantielle à l'idée du moi, telle est la solution que nous donnons au problème de l'origine de la connaissance a priori. Nous opposons résolument cette sorte d'intuitionnisme réaliste au formalisme mécanique de Kant, qui ne vit que de fantômes. À l'armature de fer inventée par ce philosophe, et qui se compose de trois ou quatre cuirasses superposées, nous substituerons le jeu libre et vivant de l'esprit se pensant lui-même et qui est à la fois être et pensée. C'est le développement naturel du *cogito* cartésien.

LEÇON VI

LE CERVEAU ET LA PENSÉE

Messieurs,

Nous avons fait reposer toute la force de notre doctrine sur le fait que nous avons appelé l'indépendance de la pensée; et nous avons établi ce fait en nous appuyant surtout sur le caractère absolu et ingénérable de la conscience. La conscience ne peut avoir sa raison d'être qu'en elle-même. Elle est donc substantiellement indépendante de l'existence matérielle à laquelle elle est jointe, et dont elle subit à la vérité les conditions.

Mais c'est cela même, c'est cette dernière circonstance qui crée une difficulté nouvelle. Une indépendance qui ne réside que dans la nature de la substance est-elle suffisante? À quoi sert-elle, si en fait et dans son développement elle subit des conditions, et si ces conditions sont celles de la substance matérielle à laquelle elle est unie? Comment parler d'indépendance de la pensée, en présence de ces trois lois que nous avons énoncées: point de cerveau, point de pensée; — partout où il y a cerveau, il y a pensée; — variations du cerveau, variations correspondantes dans la pensée. En supposant donc que l'on admette une indépendance de la pensée que l'on pourrait appeler *subjective*, en ce sens que le sujet pensant n'aurait sa raison d'être qu'en lui-même, il est impossible de nier une certaine dépendance *objective*, c'est-à-dire l'assujettissement du sujet à des conditions matérielles et physiologiques. M. H. Spencer, par exemple, admet comme nous l'indépendance des deux classes de phénomènes (sensation et mouvement), «la sensation, dit-il, ne pouvant se traduire en termes [372] de mouvement, ni le mouvement en termes de sensation». Mais il établit ce qu'il appelle la loi de correspondance, c'est-à-dire la nécessité d'une concomitance constante d'un élément physique avec un élément mental, et

même le conditionnant. Or, pratiquement, quelle différence y a-t-il entre dire: «La pensée n'est qu'une fonction du cerveau,» ou dire: «La pensée ne se manifeste que par le moyen du cerveau?» La matière, au lieu d'être la substance des phénomènes, en sera la loi nécessaire; or, être un mode de cerveau, ou bien ne pouvoir agir sans lui, n'est-ce pas la même chose au point de vue de ce que nous avons appelé la dignité de la pensée?

Il ne suffit donc pas d'établir une indépendance de substance, il faudrait pouvoir établir une indépendance de fait.

Et même, en y regardant de près, on peut se demander si ce rapport du cerveau et de la pensée est bien facile à comprendre dans l'hypothèse d'une indépendance substantielle. Le spiritualisme croit pouvoir expliquer suffisamment les faits en admettant que le cerveau est l'instrument, l'*organe* de la pensée, sans en être le substratum. Cette idée d'un organe de la pensée est-elle quelque chose de rationnel et d'intelligible dans la supposition d'une indépendance substantielle? Comment l'âme, qui, par hypothèse, serait substantiellement indépendante et dont l'essence serait de penser, est-elle obligée cependant en fait d'avoir recours à une autre substance qu'elle-même pour accomplir ses propres opérations, c'est-à-dire pour penser? On comprend que pour accomplir une action externe il faille un organe du même ordre et de la même nature que l'objet de l'action, une main pour prendre, des jambes pour marcher; on comprend, par exemple, que pour transporter le corps d'un point à un autre de l'espace, il faille un organe mobile que Platon compare à un char; que pour renouveler l'air "vital qui entretient notre existence, il faille une sorte de creuset, où s'accomplisse l'action chimique appelée oxygénation du sang; de même pour la nutrition; de même aussi pour la vision, l'audition, la gustation. Mais en est-il de [373] même pour la pensée? Il semble que non. La pensée est l'acte propre de l'esprit, et elle se renferme dans l'esprit. Or, comment un être, pour accomplir son action propre, a-t-il besoin de l'opération d'un autre être? Comment puis-je penser avec autre chose et par autre chose que mon esprit? Penser avec mon cerveau n'est pas plus intelligible pour moi que de penser avec le vôtre. En un mot, la doctrine du cerveau

instrument ne semble guère moins matérialiste que la doctrine du cerveau substance.

Cette difficulté, à ce qu'il nous semble, n'a jamais été examinée d'assez près; voyons quelle en est la valeur. Remarquons d'abord qu'il y a une partie des fonctions du cerveau qui échappe à l'objection: ce sont les fonctions motrices. Le cerveau n'est pas seulement un organe de perception et de pensée; il est aussi organe de volonté. La volonté sans doute est aussi une action interne comme la pensée, mais une action qui, tout interne qu'elle est, a un but externe, qui est de produire du mouvement: car toute action se traduit en mouvement. Il faut donc agir sur les organes moteurs; et pour cela on comprend l'utilité et même la nécessité d'un organe central ou même de plusieurs, soit cerveau, soit moelle épinière, etc.

Cela étant, le cerveau étant l'intermédiaire par lequel l'âme agit sur le monde extérieur, on comprend déjà par analogie comment il peut être nécessaire de supposer un organe central qui, réciproquement, transmette au sujet les actions du monde extérieur, de sorte que l'on pourrait dire que le cerveau n'est pas l'organe de la pensée, mais qu'il en est en quelque sorte l'objet et le terme immédiat. Expliquons-nous.

Toute pensée suppose deux choses: un sujet et un objet. Il ne suffit pas que je pense, il faut que je pense quelque chose; ce quelque chose, c'est l'univers.

Si l'on suppose un esprit pur, un esprit sans organe mis en présence de l'univers, qu'arriverait-il? Comment pourrait-il le saisir, le percevoir, le comprendre, c'est ce que nous ne pouvons dire, ce mode de perception et d'intuition nous étant [374] absolument inconnu. Mais ce que nous concevons facilement, c'est qu'il puisse y avoir avantage pour le sujet pensant à être mis en rapport immédiat avec un univers réduit et condensé, où toutes les actions du dehors qui nous sont nécessaires soient enregistrées comme dans un phonographe, de telle sorte que chacun de nous ait, pour ainsi dire, son univers propre qui soit inséparable de son existence et où il puisse lire comme dans un livre. Cet univers propre de chacun de nous, ce microcosme, comme l'appelaient les alchimistes, c'est le cerveau. Toutes les actions de l'univers extérieur

auxquelles sont liées et répondent nos propres actions, sont condensées dans notre cerveau, qui est à la fois un organe récepteur, et un organe actif et moteur. C'est au cerveau que nous sommes immédiatement unis; et c'est par le moyen de cet univers en raccourci que nous passons à l'univers réel, en vertu de la même loi qui nous fait situer les objets de la vision à l'extrémité des rayons qu'ils nous envoient, ou que nous sentons les objets au bout d'un bâton. C'est la pensée de Leibniz lorsqu'il dit que l'âme est le miroir de l'univers; mais ce miroir de l'univers a pour intermédiaire le corps propre; et c'est par ce corps propre que nous percevons les autres corps. Cette doctrine est le développement de celle que Leibniz a résumée dans la *Monadologie*.

«Ainsi, quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus directement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie; et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toutes les matières dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers, en représentant le corps qui lui appartient d'une manière particulière.»

On comprend par là comment une substance spirituelle est unie à un corps, quelle que soit d'ailleurs la nature essentielle de ce qui constitue le corps en général. Le corps propre semble jouer pour la pensée le même rôle que l'organe de la vision pour la perception des images. On conçoit une sensibilité lumineuse sans appareil optique; car, tous les rayons [375] étant confondus, il n'y a plus d'autre vision que celle de la sensibilité à la lumière; mais par le moyen de l'appareil optique appelé œil, soit l'œil simple des animaux supérieurs, soit les yeux composés dits à *facettes* des insectes, l'animal peut percevoir des images, c'est-à-dire des objets distincts. Par analogie, on peut concevoir qu'une monade simple, mise en contact avec l'univers entier pris dans son ensemble, n'aurait que la perception confuse de l'être et serait dans cet état que Leibniz appelle la *perception sans aperception*. Ne percevant rien de distinct, elle ne percevrait rien à proprement parler et n'aurait que la pensée en puissance. Au contraire, par le moyen des organes des sens qui font office de *discriminateurs* et qui nous présentent séparément les diverses qualités des corps, le

son sans lumière, la chaleur sans la résistance, etc., grâce au cerveau surtout, qui, conservant la distinction de ces propriétés, les fait converger cependant de manière à sauvegarder l'unité et l'individualité des objets , nous arrivons à connaître les objets distincts les uns des autres. Si le caractère propre de la pensée, comme le disent les Anglais, est la discrimination; si penser c'est distinguer; s'il est vrai aussi, comme dit Kant, que penser soit ramener la multiplicité à l'unité, la machine qui nous sert à discerner les objets, et en même temps à les concentrer en un point favorable, sera une machine à penser.

Ces actions de l'univers externe, une fois imprimées dans le cerveau, y subsistent; et la mémoire est l'art par lequel nous tirons de ce phonographe intérieur les paroles qui y sont enregistrées. Lorsqu'une de ces cellules se détruit, il y a un son qui disparaît, une image de moins. Si le désordre se met dans l'appareil, notre esprit se dérange, comme il se dérangerait à coup sûr si l'univers tombait dans le chaos. En un mot, rien de plus facile à comprendre que les trois propositions ci-dessous: point de pensée sans cerveau; point de cerveau sans pensée; point de changement dans l'un des deux termes sans changement dans l'autre. Cette dépendance apparente de la pensée au cerveau représente simplement le rapport [376] nécessaire de la pensée à son objet, ou du moins à son objet fini, à savoir l'univers; et demander pourquoi il y a un cerveau, c'est demander pourquoi il y a un univers.

Maintenant ce mode de connaissance par l'intermédiaire du cerveau est-il le seul? L'esprit ne peut-il pas connaître immédiatement la chose sans organe comme il se connaît .lui-même? Nous n'en savons rien. En fait, il n'en est pas ainsi; c'est pourquoi il est profondément vrai de dire avec Kant que nous ne connaissons pas les choses en soi, c'est-à-dire d'une manière purement intellectuelle, comme Dieu les connaît par exemple. C'est encore dans ce sens qu'il est vrai de dire qu'il n'y a point d'intuition intellectuelle. Néanmoins, de ce que ce mode de connaissance est en dehors de notre connaissance, il ne s'ensuit nullement qu'il soit impossible en soi. De là la possibilité d'une survivance de la raison pure, soit sans

organes, soit liée à d'autres organes qui nous sont absolument inconnus.

Nous croyons avoir expliqué d'une manière générale la loi de correspondance entre le physique et le moral. Reste à examiner maintenant si cette correspondance est aussi absolue et aussi rigoureuse qu'on le dit. Nous ne contestons pas les faits; mais le débat peut avoir lieu sur l'interprétation des faits. Nous croyons que, lors même qu'on admettrait cette correspondance entre les deux éléments, l'un mental, l'autre physique, il n'y aurait rien à en conclure contre le principe de l'indépendance de la pensée.

En effet, il ne s'agit pas de soutenir l'existence d'une pensée pure sans aucun mélange d'idées sensibles. Une telle pensée, nous venons de le voir, n'est pas le fait de l'homme. Il n'y a pas plus de pensée pure que d'esprit pur, c'est-à-dire d'esprit sans corps, au moins dans la sphère de notre connaissance. Mais il suffit que les choses spirituelles et intelligibles soient en fait et nécessairement associées à des idées sensibles, pour que le fait de la correspondance s'explique de la manière la plus naturelle. L'entendement, le Νους, est sans matière, ανυλος, comme dit Aristote, si ce n'est par accident; mais cette [377] union accidentelle suffit pour qu'aucune opération intellectuelle n'ait lieu sans que le cerveau y soit intéressé. Mais il nous faut examiner de plus près la loi dont il s'agit.

L'école empirique moderne tient à honneur d'avoir établi celle loi, à savoir qu'il n'y a pas de phénomènes mentaux qui ne soient point accompagnés de phénomènes physiques, et réciproquement. Il y a là une erreur historique: ce n'est pas là une découverte. Cette loi était parfaitement connue des cartésiens. On peut dire que c'est Descartes qui l'a découverte et qui en a fait l'usage le plus neuf dans son *Traité des passions*. C'est Malebranche qui l'a développée dans sa *Recherche de la vérité;* et si les cartésiens faisaient quelques réserves, nous allons voir que ces réserves sont encore de mise, même aujourd'hui.

En effet, il ne s'agit pas, nous l'avons vu, d'une pensée pure, d'un esprit pur, d'une pensée ou d'un esprit sans aucun contact avec les choses matérielles. Pas de pensée sans organe,

et par conséquent sans images sensibles. Mais, cela accordé, s'ensuit-il que dans cet ensemble complexe que l'on appelle phénomènes intellectuels, tout sans exception corresponde à un phénomène physique, et ne peut-il pas se faire que, dans cet ensemble, lié en général à des représentations sensibles, il y ait quelques éléments qui ne correspondraient pas à ces représentations et à l'action des choses extérieures sur le cerveau?

Signalons quelques-uns de ces éléments, hypothétiquement séparables de cette expérience sensible. Il ne peut entrer dans notre plan d'introduire ici épisodiquement une discussion spéciale et approfondie sur l'origine des idées. Il nous suffira d'indiquer comment il pourrait se faire que, même dans l'hypothèse de la correspondance, il y ait encore dans chaque pensée concrète et actuelle un élément intelligible qui ne relèverait pas de la matière.

Prenons pour exemple l'idée du Temps, et cherchons à nous représenter par quel moyen matériel cette idée aurait pu s'introduire dans l'esprit. On comprend en effet que la [378] couleur, par exemple, étant une qualité des corps et, si l'on veut, un mouvement extérieur, ne puisse arriver à l'esprit qu'en produisant dans le cerveau un mouvement correspondant au mouvement externe et qui soit la condition de la sensation, et de même pour toutes les sensations qui appartiennent à l'étendue. Mais quelle peut être la forme d'un mouvement, soit extérieur, soit cérébral, qui correspondrait à l'idée de temps? Cette idée ne peut avoir qu'une forme interne, au sens subjectif: c'est une idée essentiellement intellectuelle.[34] Et cependant, comme elle n'existe jamais seule, mais qu'elle accompagne toutes les autres idées, il suffit que ces idées soient sensibles ou liées à des conditions sensibles, pour que l'idée de temps fasse partie d'un *complexum* dont l'un des termes est nécessairement cérébral et organique. Et quel moyen aurait-on de prouver que tous les éléments du fait intellectuel sans exception sont représentés dans le fait physique qui lui correspond? Par quelle analyse décomposerait-on le fait cérébral, et dans quelles balances le

34. J'entends par là qu'elle n'a pas une forme matérielle et physique. Autrement j'admets volontiers, avec Kant, qu'il est une loi de la sensibilité.

placerait-on pour pouvoir affirmer, comme Lavoisier dans la théorie de la combustion, qu'il n'y a rien de plus dans le phénomène intellectuel que dans le fait physique, les deux phénomènes étant hétérogènes et entièrement incommensurables? Pour prouver que l'idée de temps dépend du cerveau, on invoquera les altérations de la mémoire; mais si le matériel de la mémoire est altéré, on conçoit que la forme, c'est-à-dire l'idée de temps, reste à l'état de forme vide, et que par suite les souvenirs soient désordonnés et même déplacés dans le temps; mais cela ne prouve pas que le temps soit lié à telle ou telle condition cérébrale. Ainsi, par exemple, les souvenirs d'enfants, ou plutôt les impressions de l'enfant revenant seules dans la vieillesse, pendant que les impressions présentes disparaissent toutes, le vieillard redeviendra enfant, tombera en enfance comme on dit: mais ce n'est pas la notion de temps qui est altérée; ce sont les impressions qui y sont jointes. [379] On peut en dire autant de la notion de causalité. Sans doute, si on réussit à identifier, comme les phénoménistes, la cause à une simple concomitance ou succession de phénomènes, on pourra (à l'aide toutefois de l'idée du temps) trouver une origine externe et physique à l'idée de cause. Mais c'est là une thèse fort sujette à controverse. Nous ne voulons pas nous y engager. Disons seulement que, pour peu qu'on refuse d'admettre l'origine externe de la notion de causalité, soit que l'on admette que cette notion est due au sentiment intérieur de notre activité personnelle, soit qu'on la considère comme une loi a priori, dans les deux cas c'est une notion qui n'est pas produite par une action physique du dehors sur le cerveau, par un mouvement cérébral particulier. Or cette notion se mêle sans cesse à toutes nos expériences et ne se manifeste jamais à l'état pur; elle est donc toujours associée à des idées de phénomènes sensibles. On comprend ainsi que toutes les opérations intellectuelles auxquelles elle est mêlée soient accompagnées de phénomènes physiques correspondants, sans qu'on puisse distinguer dans le total ce qui est intelligible et ce qui est sensible. Il n'en est pas moins vrai que, dans cette hypothèse, il y aurait là un élément qui n'aurait point de correspondant organique, ou du moins dont la part dans le *complexum* ne saurait pas représenter organiquement.

À plus forte raison en est-il de même des notions purement métaphysiques, à savoir les notions d'infini, d'absolu et de parfait, si l'on admet la réalité de ces notions; or, pour peu qu'on admette que ces idées ne sont pas simplement la négation de leurs contraires, fini, contingent, imparfait, et qu'elles ont un contenu propre, on ne se représentera aucune action physique externe, aucune vibration cérébrale capable d'expliquer l'apparition de telles idées dans notre conscience. Même l'idée d'inconnaissable, par laquelle l'école de Herbert Spencer a remplacé toutes les autres, par cela seul qu'elle les domine et les enveloppe et qu'elle n'est aucune d'elles en particulier, n'est représentable par aucun [380] mouvement cérébral distinct; elle n'est dans aucune cellule; elle est, dit Spencer, le fond même de la pensée; elle ne peut donc venir d'ailleurs: car quelle sensation pourrait représenter l'inconnaissable? Que toutes ces idées d'ailleurs soient mêlées à des idées purement sensibles, et qu'il soit impossible de les obtenir expérimentalement à l'état pur, cela est certain; de là vient l'état de mélange auquel elles se présentent à nous; mais l'existence de cet élément pur n'en serait pas moins certain, comme ces substances dont les chimistes admettent l'existence quoiqu'ils ne les aient jamais rencontrées à l'état pur dans la réalité.

Indépendamment des concepts précédents, dont on pourrait multiplier la liste, il y a encore un ordre de faits qui ne peuvent être représentés physiquement, même lorsqu'ils sont accompagnés de corrélations physiques. Ce sont les rapports logiques des idées et des pensées. À quel mouvement cérébral peuvent se rapporter toutes les opérations qui sont représentées dans l'esprit et dans le langage par les mots *or, donc, car, puisque*? Quelle forme de vibration peut correspondre dans le cerveau à ces sortes de phénomènes? À la vérité, on fait de grands efforts aujourd'hui dans l'école empirique pour ramener les rapports logiques à de simples rapports de coexistence et de succession. Mais ce fait même et cet effort nous prouvent combien il est difficile de comprendre directement que le raisonnement, en tant que tel, que la justesse des liaisons logiques soit un phénomène cérébral. Sans doute, on trouve qu'un homme qui travaille de l'esprit a consumé au bout d'une

heure ou deux une certaine quantité de substance organique, qu'il a brûlé, comme on dit, une certaine quantité de matière; mais il en serait tout à fait de même dans le cas où le raisonnement serait un acte entièrement spirituel; car le raisonnement porte toujours sur des choses réelles ou sur des choses qui, même spirituelles, se rapportent nécessairement à des choses sensibles qui sont représentées dans le cerveau d'une manière quelconque. Le cerveau étant obligé d'accomplir un travail, on comprend [381] qu'il s'use aussi bien que toute machine; mais cela ne prouve nullement que l'opération intellectuelle en elle-même soit machinale.

Rien ne prouve donc que les rapports logiques soient représentés dans le cerveau par un élément quelconque, et, quoique le désordre cérébral amène le désordre logique, il n'y a rien à en conclure: car il est facile de comprendre que, si la matière de la pensée est troublée, la pensée elle-même soit troublée, et dans la même proportion. Si, par hypothèse, dans un ministère ou dans une grande maison de commerce, tous les papiers, tous les documents se trouvaient tout à coup confondus ensemble de manière à former un véritable chaos, aucune force intellectuelle ne serait capable de rétablir l'ordre et le lien dans cet amas confus; et cependant, dans ce cas, on ne peut confondre la faculté intellectuelle avec les pièces ou documents dont elle se sert. Par analogie, nous dirons que le désordre intellectuel qui pourrait être la conséquence d'un désordre cérébral ne prouve nullement que le raisonnement, en lui-même, en tant qu'opération logique, dépende des conditions cérébrales.

Quant à la réduction des rapports logiques à des rapports de juxtaposition externe de sensations, nous ne pouvons entrer dans l'analyse de cette question, qui embrasse toute la logique; disons seulement que la liaison logique des idées semble si peu se confondre avec la loi d'association empirique, que l'une doit sans cesse se défendre contre l'autre; l'enchaînement continuel des impressions est absolument le contraire de la pensée libre. Plus la loi d'association domine, plus l'intelligence est asservie, moins le sujet a la possession de lui-même. Leibniz a suffisamment insisté sur les différences des *consécutions* auxquelles obéissent les intelligences animales et

les liaisons logiques et rationnelles qui constituent l'entendement des hommes.

J'en dirai autant de toutes les opérations par lesquelles l'esprit agit et travaille sur la matière de ses idées de manière à la faire servir à des combinaisons nouvelles: l'attention, la [382] réflexion, la combinaison, l'analyse et la synthèse, et, d'une manière générale, tout ce que l'on appelle l'activité de l'esprit. Comment se représenter sous la forme d'un mouvement physique le fait de la réflexion d'une pensée qui se redouble, qui revient sur elle-même? Comme nous l'avons dit déjà plus haut, le philosophe Fichte a justement fait remarquer que le mouvement extérieur constitue une série simple où chaque fait est la suite du précédent, tandis que la pensée constitue une série double qui revient sur elle-même. La loi de la correspondance ne prouve rien contre cette indépendance de la réflexion et des facultés discursives: car ces facultés s'appliquent à quelque matière, et c'est cette matière qui est élaborée par le travail cérébral. Ainsi, même si l'on considère la réflexion comme indépendante en soi, même alors son opération serait toujours accompagnée d'un travail cérébral, et ce travail ne prouverait rien contre l'indépendance de la faculté.

Il en est encore de même d'un autre fait intellectuel qui échappe également à toute représentation physique, à savoir le fait de l'invention intellectuelle. Comment la susceptibilité nerveuse des cellules qui n'agissent qu'autant qu'elles ont été affectées par une action du dehors, en vertu des lois du déterminisme, comment, dis-je, cette susceptibilité passive qui ne retient que les impressions pourrait-elle anticiper sur l'avenir et mettre en lumière des idées dont le type matériel n'existe pas? Comment aussi, dans le cas où le génie joue sur les cellules cérébrales comme sur les touches d'un piano, comment se produit-il sur ces différentes louches une harmonie toute nouvelle? Par exemple dans le cas d'une création musicale, il a fallu toucher les notes les plus différentes et les plus éloignées. Comment a-t-il pu en sortir un air nouveau ayant son commencement, son milieu et sa fin, formant un tout, si l'invention n'eût été qu'une résultante obéissant au déterminisme, au lieu d'être une activité

indépendante qui lui commande? Mais nous insisterons bientôt sur ces différents faits.

Allons enfin jusqu'au fait initial et caractéristique de la [383] pensée, à savoir le jugement. Toute pensée, et en particulier le jugement, qui est l'acte essentiel de la pensée, est une synthèse. Penser, c'est ramener la multiplicité à l'unité, comme Kant l'a profondément enseigné. Il n'y a pas de pensée dans une simple juxtaposition d'éléments différents. Les philosophes anglais ont dit: *Penser, c'est discriminer;* cela est peut-être vrai en un sens; mais, en un autre, on peut dire plus véritablement encore: *Penser, c'est identifier,* c'est mettre l'unité dans la pluralité. Or comment cet acte d'unification est-il possible? Si ce principe ne possède pas déjà l'unité par lui-même, comment le multiple pourrait-il apporter l'unité dans la multiplicité? Le principe qui domine et gouverne le multiple est donc supérieur au multiple. Les travaux récents sur la localisation cérébrale rendent plus nécessaire que jamais le principe d'unité. On distingue aujourd'hui dans le cerveau quatre sièges différents pour la faculté du langage, et par suite quatre espèces de langage: le langage lu, le langage écrit, le langage entendu et le langage parlé. Cependant, très souvent dans un seul et même acte les quatre langages sont réunis. Quand j'écris, je lis ce que j'écris; j'entends les mots et je les prononce mentalement; ainsi il y a quatre mots dans mon esprit, et je les pense à la fois comme un seul mot; et de plus je comprends ce que ce mot signifie. Frapperait-on à la fois dans quatre endroits différents, s'il n'y avait pas un seul et même agent pour concentrer ces quatre actions en une seule?

Pour conclure, c'est au nom de la science que l'on cherche a réduire l'homme à n'être qu'un objet matériel. Mais on peut dire qu'en parlant ainsi la science se réfute elle-même. En effet, l'homme se distingue de tous les autres objets de la nature précisément en ceci qu'il est capable de science. Il n'est pas seulement l'objet de la science, il en est le sujet. Une pierre est objet de science; mais elle n'est pas capable de science, elle ne peut faire la science ni d'elle-même ni des autres choses. Les astres, la terre, les minéraux, les plantes, les animaux, ne sont pas capables de science. Ils n'étudient ni [384] eux-mêmes ni les autres objets au point de vue scientifique. Ils

subissent la science, ils ne la font pas. Ils sont le terme passif auquel s'applique la science; ils ne sont pas le terme actif qui applique la science à ce terme. Au contraire, l'homme est sans doute, comme tout le reste, un objet de science. Sans doute son corps et même son esprit doivent être contemplés à litre d'objet par l'esprit. Mais il faut que ce soit l'esprit lui-même qui fasse cela; et lors même que l'on prend toutes les mesures pour dégager de la science de l'homme toute subjectivité, pour en faire un pur objet, c'est encore l'homme qui fait cela. C'est l'esprit humain lui-même qui cherche à s'objectiver, à s'impersonnaliser. Le philosophe même qui construit la série des êtres, qui décrit l'échelle des phénomènes allant du simple au composé, et qui fait naître toutes les formes les unes des autres, celui-là se distingue lui-même de toute la série en un sens que c'est lui-même qui la fait, lui qui en reconnaît l'unité.

Il y a donc un moment, dans la série phénoménale, où il y a un phénomène qui se retourne en quelque sorte vers tous les autres, qui réfléchit tous les autres et les subordonne à lui, et qui se connaît et se contemple dans cette opération. Par là même l'esprit atteint une dignité qui ne se rencontre pas dans les choses extérieures. Mais comment serait-il capable d'atteindre à cette dignité, s'il ne l'avait pas déjà? C'est à cause de ce caractère essentiel que Pascal a pu dire: «Nous relevons de la pensée, non de l'espace et de la durée.» S'il en est ainsi, comment ce principe dominateur des phénomènes ne serait-il que l'accident d'un de ces phénomènes, à savoir de celui que nous appelons cerveau? La pensée est donc principe, et non pas effet.

Ainsi, même en admettant comme un fait réel la loi de correspondance, quoiqu'elle ne soit qu'une hypothèse, il reste établi que si la pensée dépend plus ou moins du cerveau par la matière, elle en demeure indépendante par la forme et dans ses opérations fondamentales. Éludions de plus près. quelques-unes de ces opérations.

LEÇON VII

L'ATTENTION

Messieurs,

Nous avons vu dans la dernière leçon qu'il y a toute une partie de la connaissance qui semble être essentiellement supra-physique, supra-cérébrale. Ce sont ces faits que l'on appelle dans l'école *notions et vérités premières* si l'on est dogmatiste, *lois et formes de la pensée* si l'on est criticiste. Mais lors même qu'on laisserait de côté toute notion intellectuelle proprement dite, il y aurait quelque chose qu'on ne pourrait se représenter sous forme de mouvement physique. C'est l'activité même de l'esprit, l'acte par lequel la pensée se rend visible à elle-même, l'effort qui se dirige sur un point plutôt que sur un autre de la connaissance, en un mot l'*attention*.

C'est au commencement de ce siècle que le rôle considérable de l'attention dans la connaissance a été mis en lumière par les philosophes français. Pour Condillac, toutes nos idées et toutes nos facultés n'étaient que des sensations transformées. Quand même on admettrait cette loi pour nos idées, il n'en serait pas nécessairement de même pour les facultés. Supposons, si l'on veut, que nos idées ne contiennent rien autre chose que ce que nous devons à la sensation, cela ne prouverait pas que nos sensations pussent d'elles-mêmes et par leur propre jeu se transformer en idées. L'acte de juger ou de penser peut être essentiellement différent du fait de sentir, lors même que nos jugements ne feraient que porter sur des sensations ou des extraits de sensations. C'est ce que J.-J. Rousseau a exposé avec beaucoup de force et de clarté.

«Apercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger: juger et [386] sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, tels qu'ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte en quelque

sorte l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou leur similitude, et en général sur tous leurs rapports. Selon moi, la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*. Je cherche en vain dans l'être sensitif cette force intelligente qui superpose et qui prononce. Cet être passif sentira chaque chose séparément, ou même il sentira l'objet total formé des deux; mais, n'ayant aucune force pour les replier l'un, sur l'autre, il ne les comparera pas; Il ne jugera pas.

«Voir deux objets à la fois, ce n'est pas voir leurs rapports ni juger de leurs différences; apercevoir plusieurs objets les uns hors des autres, ce n'est pas les nombrer. Je puis avoir en même temps l'idée d'un grand bâton et d'un petit bâton sans les comparer, sans juger que l'un est plus petit que l'autre. Je puis voir à la fois ma main entière sans faire le compte de mes doigts. Les idées comparatives *plus grand, plus petit,* de même que les idées numériques d'*un* ou de *deux* ne sont pas des sensations, quoique mon esprit les produise à l'occasion des sensations.»

On pourrait faire quelques objections à cette analyse de Rousseau et faire remarquer, par exemple, qu'il fait commencer trop tard le rôle de l'activité de l'esprit, en le réduisant à la comparaison; ce rôle commence bien plus tôt: même pour voir un seul objet, il faut déjà un effort de l'esprit, un acte supérieur à la sensation; mais Rousseau, en choisissant un moment plus avancé de la connaissance, a l'avantage de rendre la chose encore plus claire et plus saisissante.

Laromiguière a développé et fortifié la pensée de J.-J. Rousseau, et a établi la différence de la *sensibilité* et de l'*entendement,* en s'appuyant sur cette considération générale que l'une est passive et que l'autre est actif: «Comment veut-on, dit-il, que la simple capacité de sentir, qu'une propriété toute passive, soit la raison de ce qu'il y a d'actif dans nos modifications? [387] La passivité deviendrait-elle activité? se transformera-t-elle en activité?» (*Leçons de "philosophie,* part. I, leç. V et XI.)

Pour rendre cette distinction sensible, il faut concentrer le débat sur un fait précis, sur le fait de l'*attention*. C'est, en effet, par l'attention que l'activité de l'esprit se manifeste tout

d'abord. Peut-être y a-t-il un autre mode de l'activité de l'esprit que l'attention; mais celui-ci est celui que la conscience saisit le plus directement et qui est le plus accessible à tous. Demandons-nous donc ce que c'est que l'attention.

Suivant Condillac, l'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que «la sensation que cet objet fait sur nous». (*Logique*, part. I, ch. VII.) Ainsi, dans l'attention l'âme est toute passive; nulle réaction qui vienne d'elle.

Pour Laromiguière, au contraire, l'attention est quelque chose de plus que la sensation, ou même d'entièrement différent.

«En effet, dit-il, on distingue dans l'organe deux états opposés: celui où il reçoit l'impression de l'objet, et celui où il se dirige sur l'objet. Il faut de même distinguer dans l'âme deux états opposés; celui dans lequel elle reçoit les sensations et celui dans lequel elle agit ou elle réagit sur la sensation. C'est ce second état et non le premier qui constitue l'attention.»

Condillac, cependant, n'avait pas ignoré cette distinction du passif et de l'actif dans l'esprit, car il disait: «Un être est actif ou passif selon que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui.» (*Traité des sensations*, part. I, ch. II, § 11.) Mais il n'appliquait cette distinction qu'à la différence de la mémoire et de la sensation, et il la négligeait quand il parlait de l'attention là où elle eût été beaucoup plus frappante. Il disait que, dans la mémoire, l'âme est active parce qu'elle a en elle la cause qui rappelle la sensation, et passive au moment où elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle.»[35] Mais si l'âme est passive [388] dans la sensation, et que l'attention ne soit qu'une sensation, comme nous l'avons vu plus haut, il s'ensuit que l'âme est passive dans l'attention: «À la première odeur, dit Condillac, la capacité de sentir de notre statue est *tout entière* à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle *attention*.» (Ibid., § 1.)

Il est difficile d'employer une expression plus vague que celle-ci, être tout entière à, car c'est éluder la difficulté, ou plutôt c'est ne pas la voir. L'âme peut être tout entière à un phénomène de deux manières: elle peut être toute à une

35. *Traite des sensations*, I.1er, chap. II, §2, note.

douleur en ce sens que la douleur détruit entièrement toute puissance d'agir ou de penser; elle peut y être au contraire tout entière en ce sens qu'elle s'applique à étudier cette douleur ou à la dominer. Ainsi la même expression peut signifier à la fois l'état passif et l'état actif. Elle laisse donc la question en suspens.

On peut dire que dans sa théorie Condillac confond l'effet avec la cause. Une sensation très forte et très vive provoque l'attention, mais ne la constitue pas. Un coup de foudre éclate subitement et passe instantanément. Je n'étais pas attentif au moment où il a éclaté, puisque je ne m'y attendais pas: je ne deviens attentif que quand la sensation a cessé; et si le coup ne se reproduit pas de nouveau, je suis attentif sans qu'il y ait sensation. Ce qui trompe ici, c'est qu'il y a très peu de sensations instantanées. En général, la sensation dure; or l'attention, une fois éveillée, se confond avec la sensation continue qui est à la fois la cause et l'effet de l'attention.

Un autre fait à signaler, c'est que l'attention n'est pas toujours la sensation exclusive. L'astronome observe le ciel, et tout d'abord il voit les étoiles en même temps, et plus nettement celles qui ont la lumière la plus vive; mais il sait qu'il y a dans tel endroit du ciel telle planète à peine lumineuse qui échappe à ses sens: il dirigera son attention de son côté, et finira par évoquer l'image qu'il attend, et qu'il distinguera mieux que toute autre, parce qu'il veut la voir. Ainsi de l'image au stéréoscope, qui ne jaillit pas du premier coup, [389] mais qui se produit à la suite d'un effort d'attention. Un musicien qui écoute un orchestre peut, par l'attention, rendre exclusive une sensation qui ne l'était pas, ou qui même était effacée et couverte par toutes les autres.

Diverses objections furent adressées à Laromiguière sur la différence de la sensation et de l'attention. Il nous rapporte ces objections et les discute avec beaucoup de finesse. C'est la meilleure discussion qui existe en philosophie sur cette question capitale. Nous la résumerons, en nous permettant d'y ajouter au besoin quelque éclaircissement et quelque développement.

1° L'âme est à elle-même la propre cause de ses sensations. Il n'y a donc pas lieu de distinguer un état passif et un état actif, la sensation résultant déjà de l'activité de l'âme.

Voici en effet comment s'exprime Charles Bonnet: «Le corps n'agit pas sur l'âme comme un corps agit sur un autre corps; mais, en conséquence de l'action des fibres nerveuses, il se passe dans l'âme quelque chose qui répond à cette action; *l'âme réagit à sa manière;* et l'effet de cette réaction est ce que nous nommons *sensation*.»

Si Charles Bonnet considère la sensation comme une action de l'âme, à plus forte raison en sera-t-il de même de Stahl, qui attribuait à l'âme toutes les fonctions de la vie, même végétative et nutritive; dans ce système, et à fortiori, la sensation doit avoir sa source dans l'activité de l'esprit.

A ceux qui formulent cette objection, Laromiguière répond: «Direz-vous, lorsque l'on fait l'amputation à un malade qui ne peut être sauvé que par cette cruelle opération, que c'est l'âme du malade qui se donne les douleurs atroces qu'il éprouve? L'âme ne fait donc pas elle-même ses sensations; elle les reçoit et les éprouve bon gré mal gré; car elles sont le résultat nécessaire des mouvements imprimés aux fibres nerveuses.»

Peut-être cette réponse paraîtra-t-elle un peu superficielle, quoiqu'il soit vrai de reconnaître qu'il y a une différence entre l'activité hypothétique et inconsciente par laquelle l'âme produirait [390] ses sensations, et l'activité volontaire et réfléchie dont nous avons conscience dans l'attention. Mais nous croyons que l'on pourrait ajouter quelques mots à cette réponse.

En effet, à ceux qui diraient que l'âme produit elle-même ses sensations, nous dirions qu'ils nous accordent beaucoup plus que nous ne demandons. Il s'agit, en effet, de savoir si tout vient du dehors ou si l'esprit coopère en quelque chose par son activité propre à ce qui se passe en lui; or, dans l'objection précédente, on affirme que non seulement l'esprit coopère, mais encore qu'il est le seul principe d'action, que tout vient de lui, et qu'il produit lui-même non seulement la forme, mais la matière même de ses sensations. Or, si l'activité est nécessaire et si elle est supposée là où elle est si peu visible et où elle est

masquée par les apparences de la passivité, à plus forte raison l'activité de l'esprit sera-t-elle reconnue dans le fait de l'attention volontaire et réfléchie. Si l'esprit est déjà la cause de ses sensations, à plus forte raison sera-t-il la cause de ses pensées, c'est-à-dire de la combinaison de ses sensations.

D'ailleurs, quand même on accorderait que l'âme produit ses sensations, cet acte primitif serait encore différent de l'acte ultérieur par lequel elle réagit sur ses sensations premières. Celui-ci serait encore un degré supérieur d'activité: c'est de celui-ci que nous avons conscience; et si nous supposons l'activité dans la première sensation, c'est par analogie avec l'acte dont nous avons conscience et qui s'oppose à la sensation même.

2° Si l'âme ne produit pas ses sensations, si elle est passive au premier moment où elles se produisent, ne sort-elle pas de cet état passif à l'instant même où elles sont produites? N'agit-elle pas aussitôt qu'elle les éprouve?

Réponse. «Oui, sans doute, l'âme sort de l'état passif à l'instant même où elle éprouve une sensation douloureuse. Nous sommes d'accord; mais je soutiens que, l'activité qui se montre à la suite de la sensation se montrât-elle au même instant, elle n'est pas une modification de la sensation: c'est un phénomène d'une nature tout opposée.» [391]

En effet, la réaction de l'âme sur ses sensations ne se confond pas plus avec la sensation que l'acte par lequel un mur renvoie une balle ne se confond avec le fait de la recevoir. Toujours est-il que la première impression vient du dehors, et que la réaction vient du dedans. Ce qui prouve d'abord que la seconde est postérieure à la première, c'est qu'elle peut subsister quand l'autre a disparu. Un éclair subit vient éblouir mes yeux et provoquer mon attention; mais il a déjà disparu quand je tourne les yeux du côté où il a paru. J'entends un cri, j'écoute, et je n'entends plus rien. Les deux faits sont donc distincts l'un de l'autre, et je puis les distinguer encore même quand ils sont réunis.

3° La sensation ne peut se séparer de l'attention. Par cela même que nous sentons, nous sommes attentifs: ce n'est qu'un seul fait qui se sépare en deux par abstraction.

Réponse. «J'accorde, dit Laromiguière, que la sensation ne puisse se séparer d'une attention involontaire ou instinctive. Je ne saurais accorder qu'elle soit inséparable de l'attention volontaire, c'est-à-dire de l'attention proprement dite. Dans le nombre considérable des sensations que j'éprouve, il en est très peu sur lesquelles je réagisse volontairement, ou sur lesquelles je dirige mon attention. Mais admettons cependant que tout phénomène de sensation soit implicitement accompagné d'un acte d'attention volontaire ou involontaire: s'ensuit-il qu'il n'y ait là qu'un seul et même phénomène? Dire que deux choses sont inséparables, c'est dire qu'elles sont deux, et non pas une seule. Le recto et le verso d'une feuille de papier sont inséparables; est-ce à dire qu'ils ne sont pas distincts? L'idée d'un corps choquant est inséparable de l'idée d'un corps choqué: s'ensuit-il que ces deux idées soient une même idée?»

4° Si l'attention n'est pas la sensation, qu'est-elle donc? Définissez-nous l'attention.

Réponse. «L'attention étant le premier emploi de notre activité, le premier de nos modes d'action, chercher à définir l'attention, c'est chercher l'impossible. Définir un fait, c'est [392] montrer le fait antérieur dont il dérive. Donc un fait premier n'est pas définissable.

«L'activité de l'âme ne peut pas se définir; nous ne la connaissons que parce que nous en sentons l'exercice; et même, à proprement parler, c'est l'action et non l'activité que nous sentons. Mais ni l'action ni l'activité ne pourront jamais se définir, et pour les reconnaître il faudra toujours en appeler à l'expérience, à la seule expérience.»

Il ne faut donc pas confondre l'attention avec l'*idée fixe* ou la *sensation exclusive*. Il ne faut pas dire que dans l'attention nous sommes *frappés, absorbés, obsédés* par une image.[36] Toutes ces expressions représentent un état passif, et non un état actif. L'obsession est le contraire de l'attention. Lorsque je suis obsédé par un air de musique qui se chante malgré moi dans mon cerveau, je ne suis pas attentif, je suis possédé et dominé par une force qui n'est pas la mienne. Un oiseau fasciné par un serpent, ou un lièvre par un chien d'arrêt, ne

36. Taine, *Intelligence*, liv. II, ch. II.

sont pas attentifs; au contraire, être attentif dans ce cas, ce serait surveiller toutes les démarches du serpent ou du chien, de manière a les éviter; ce n'est pas être immobilisé devant lui. Un homme attentif au danger n'est pas un homme absorbé et dominé par la sensation présente; car alors il lui serait impossible de surmonter ce danger: c'est celui qui, en face du feu, par exemple, voit en même temps les circonstances environnantes, et non seulement ce qui est en face de lui, mais ce qui est à côté, et tient compte du péril qui peut venir par derrière. C'est la peur extrême qui produit cette fascination, laquelle ne laisse subsister qu'une seule sensation. C'est l'attention qui corrige, équilibre, compare les sensations les unes par les autres. Même dans l'attention extraordinaire que nous donnons à un spectacle, à l'audition d'une musique, à la lecture d'un livre, l'attention qui nous absorbe, au point de nous faire oublier les autres sensations, n'est pas une idée fixe; ce n'est point là une sensation passive; autrement [393] nous entendrions sans comprendre; nous serions bercés et enivrés par une série de sons sans percevoir la suite de la mélodie. Même ce qu'on appelle les yeux fixes n'est pas encore un regard attentif. Celui qui a les yeux fixes ne regarde point du tout: il ne fait que subir passivement l'action de la lumière. Le regard, au contraire, le vrai regard n'est jamais complètement immobile; il parcourt rapidement et en apparence involontairement l'objet qu'il regarde; il en fait à la fois l'analyse et la synthèse.

Il s'ensuit aussi que l'attention et la sensation se distinguent par le siège de chacune d'elles, même au point de vue de la conscience. Nous localisons la sensation dans l'organe, et l'attention dans le cerveau. C'est du dedans que part l'attention, c'est du dehors que part la sensation. Sans doute il y a une réaction qui est inhérente à la sensation elle-même; car sentir, c'est réagir; un être inerte ne sentirait pas. La sensation suppose la vie, et la vie est une action. Mais autre chose est la réaction qui est inhérente au système nerveux et qui constitue précisément la sensibilité, autre chose la réaction sur la sensation elle-même. Par exemple, entendre est déjà par soi-même un phénomène actif, mais qui ne se distingue pas de la sensation; mais écouter est quelque chose de plus: c'est

concentrer, diriger, fixer l'organe de manière à prolonger, raviver, aiguiser la sensation.

La sensation nous représente les phénomènes dans leur forme brute, discordante, incohérente; l'attention les coordonne et en fait des touts réglés. Par exemple, si j'ouvre les yeux devant un ciel étoilé, je ne vois qu'une multitude de points brillants jetés au hasard sur un fond bleu ou noir. Si je regarde avec attention, ces points brillants se groupent et forment des masses différentes suivant les différentes régions du ciel, et même elles affectent certaines figures plus ou moins régulières que l'on a comparées à d'autres figures imaginaires auxquelles elles ressemblent et d'où elles ont tiré leurs noms. Si je vois une foule d'hommes et que je me contente [394] de recevoir passivement les sensations qui me viennent de leur similitude, je n'ai sous les yeux, qu'un tableau confus et mouvant où rien ne ressort. Que si, au contraire, je dirige mon attention sur cette foule, j'en viens peu à peu à démêler les figures, et, dans l'ensemble, à discerner certains groupes séparés et plus ou moins coordonnés.

De tous ces faits concluons, avec Maine de Biran, que «toute impression affective portée au point d'occuper toute la sensibilité, et de devenir, comme le dit Condillac, exclusive de toute autre, annule notre attention, bien loin de la constituer; — que l'influence de l'attention ne consiste pas à rendre l'impression plus vive, mais l'intuition plus nette; — que l'attention commandée par la vivacité des impressions n'est pas plus la véritable attention, que l'impulsion aveugle d'une passion n'est la volonté».[37]

A la théorie de l'attention se rattache la distinction du mode passif et du mode actif de nos différents sens, distinction fondamentale qui est due à la psychologie française de notre siècle, et qui a été élaborée surtout par Maine de Biran, Laromiguière et le physiologiste Buisson.[38]

On peut, en effet, distinguer dans l'usage des sens deux modes, le mode actif et le mode passif: par exemple une vision

---

37. *Essai sur les fondements de la psychologie,* œuvres inédites, éd. Ern. Naville, t. II, p. 87-89.
38. Voir l'intéressant écrit, trop oublié, intitulé: *De la division des phénomènes physiologiques;* Paris, 1802.

passive et une vision active, une audition passive et une audition active, un toucher passif et un toucher actif, etc.; et de même, quoique à un moindre degré, pour les autres sens. Or l'exercice actif de nos sens n'est autre chose que l'attention.

«Il n'est personne, dit Buisson, qui confonde *voir* et *regarder*, et qui n'attache au mot voir l'idée d'un effet involontaire, et au mot regarder l'idée d'une action très volontaire. On dit qu'on n'a pu s'empêcher de voir; on ne dit pas, quand on parle exactement, qu'on n'a pu s'empêcher de regarder. On dit [395] un enfant de regarder un tableau, de jeter les yeux sur un livre; on ne lui commandera jamais de voir un tableau, de voir un livre. On plaint quelqu'un de n'avoir point vu; on lui reproche de n'avoir point regardé. Disons plus, et remarquons, avec Stahl, que le regard ne suppose pas la vision opérée, mais seulement la volonté ou, si l'on veut, le désir de voir ou regarder réellement, même dans les ténèbres: *Oculi qua patet illorum usus, quin etiam qua non patet, in ipsis usque tenebris, vivida intensione actuantur.*»

Veut-on avoir l'idée de la vision passive, considérons un homme profondément occupé à des méditations intérieures, et ayant les yeux ouverts: il verra sans voir, parce que, comme on le dit, *son esprit est ailleurs*. Dans le fait du regard, au contraire, tout change de face: «L'œil, jusque-là passif et inerte, s'anime et se dirige vers l'objet, et semble aller au-devant de l'impression, au lieu d'attendre que cette impression vienne le trouver.» Même au point de vue physique et organique, l'état de l'œil est différent selon qu'il s'agit de voir et de regarder. En effet, dans le regard les yeux prennent un éclat nouveau, une expression particulière. Mais en quoi consiste cet état nouveau? C'est ce qu'il n'est pas facile d'expliquer.

«Ce n'est pas un changement de direction de la part de l'œil; car 1° souvent l'œil est déjà fixé sur l'objet avant le regard; 2° souvent l'œil change de direction, quoique la vision devienne passive; c'est ce qu'on voit chez les personnes qui réfléchissent profondément et qui promènent les yeux de tous côtés sans rien regarder. — Ce n'est pas une ouverture plus grande des paupières, car, 1° souvent on diminue cette ouverture dans le regard le plus attentif, et elle demeure très

grande dans la vision la plus passive; 2° l'ouverture de la paupière n'a pour effet que de laisser à découvert une plus grande étendue de la sclérotique, ce qui ne peut influer sur la vision. Serait-ce une plus grande dilatation de la pupille? Mais cette dilatation tient à la quantité des rayons lumineux: la pupille sera très rétrécie dans le regard [396] attentif d'un corps très lumineux, tandis qu'elle sera dilatée à l'excès si la vision passive s'exerce dans un endroit peu éclairé.»

Buisson conclut que nous ignorons le mode de changement que le regard détermine dans l'organe, mais qu'il doit y en avoir un.

Selon lui, le regard actif est beaucoup plus fréquent que la vision passive, et même la vision passive n'est souvent qu'un regard moins attentif. Aussi reconnaît-il que l'on peut tirer de là une objection contre la distinction proposée. Mais lors même qu'on ne pourrait pas déterminer dans quels cas il y aurait vision active et dans quels cas vision passive, la distinction subsisterait néanmoins.

«Mais, en ne supposant qu'une seule espèce de vision, il faudrait toujours admettre: 1° un premier temps où les objets, indépendamment de la volonté, viennent faire impression sur l'œil libre; 2° un second temps dans lequel l'âme, avertie par cette impression, *veut* se procurer une connaissance plus précise de l'objet. On conviendra qu'il n'y a pas de raison suffisante du regard sans une première sensation visuelle que la volonté n'a pas commandée.»

Outre le regard purement optique, qui consiste à fixer les yeux sur les objets pour les mieux voir, il y a ce que l'on peut appeler un *regard intellectuel*, qui consiste à fixer les yeux sur les signes pour se donner des idées. C'est ce qui a lieu dans la lecture.

«La lecture suppose nécessairement la vue; mais lire ne consiste pas à regarder des lettres; car ce ne serait qu'épeler plus ou moins vite. On ne cherche pas seulement dans la lecture à se former une image plus complète des lettres et des mots. Quel rapport y a-t-il entre l'impression physique que font sur l'œil les caractères, et cette multitude de phénomènes intellectuels qui ont lieu alors? Quelle proportion entre l'image produite et l'exercice si actif, si compliqué, de l'âme?… Il y a

donc, entre *regarder* et *lire*, un intervalle que toute la physique et la physiologie ne sauraient remplir. — La [397] lecture est tout entière intellectuelle, quoique la vue des mots soit son moyen ordinaire.»

Enfin une autre espèce de regard qui se distingue encore plus de la vision passive et même de la vision active, c'est le regard expressif ou affectif. C'est là sans doute un phénomène d'une autre nature et qui n'a plus rapport au sens de l'œil comme organe visuel, mais seulement comme organe d'expression. Mais ce fait sert précisément à prouver que le regard est autre chose que la vision, puisqu'il peut servir à tout autre chose qu'à voir.

De même que nous distinguons entre la vue et le regard, on peut distinguer entre l'*audition* et l'*auscultation*.

«Si j'interroge sur cette différence un homme simple et sans instruction, il me répondra qu'il ne peut pas s'empêcher d'entendre, mais qu'il est le maître d'écouter, qu'il n'écoute que quand il veut entendre plus exactement, et qu'il entend mal lorsqu'il n'écoute pas; que ce qu'il a entendu l'engage à écouter pour mieux entendre; que, souvent forcé d'entendre des sons qui lui déplaisent, il prend parti de ne point écouter; enfin que souvent il a beau écouler de ses deux oreilles, il n'entend rien.»

D'où il suit, suivant Buisson: 1° qu'il y a deux auditions, l'une passive, l'autre active; 2° que l'audition passive ne donne lieu qu'à des sensations confuses ou inexactes, et que l'auscultation seule donne des notions distinctes; 3° que l'audition précède et détermine l'auscultation, celle-ci n'ayant d'autre raison pour vouloir et rechercher une sensation plus exacte, que la sensation inexacte déjà éprouvée; 4° enfin que l'audition suppose l'action des rayons sonores sur l'oreille, tandis que l'auscultation suppose seulement la volonté ou le désir d'entendre, c'est-à-dire qu'on écoute sans rien entendre, comme on regarde sans voir.

C'est ce que Stahl exprime avec beaucoup d'énergie: *Quando obscuritas loci, vel latebræ circum imminent vere arriguntur, intenduntur etiam et veluti ad acute audiendum dirujuntur aures, ne utique fallere possit sonus.* [398] On peut objecter encore, ajoute Buisson, qu'on écoute presque toutes les fois qu'on entend. Il répond: 1° qu'il ne s'agit pas de savoir

si ces deux choses sont souvent réunies, mais si elles sont distinctes; 2° que pour juger si la distinction est exacte, il faut prendre chaque phénomène dans le cas où il est le plus marqué et le plus simple. «Ainsi supposons un auteur assez appliqué à la composition d'un ouvrage pour entendre à peine les bruits qui viennent frapper son oreille, vous aurez l'exemple de l'audition la plus passive. Supposez un musicien occupé à juger le mérite d'un concert, vous aurez l'exemple de l'auscultation la plus active.»

On peut trouver que le premier des exemples présenté par Buisson n'est peut-être pas très bien choisi; car, précisément dans ce cas, on pourrait dire que l'auteur n'a pas entendu parce qu'il n'a pas écouté, comme Archimède au siège de Syracuse. Mais on peut rendre, je crois, la distinction sensible par un autre concept. Si, par hasard, le temps, après avoir été beau, se couvre subitement sans que j'y fasse attention, et qu'un violent coup de tonnerre vienne à éclater, évidemment je l'ai entendu sans l'avoir écouté, puisque je ne m'y attendais pas; mais dès lors, mon oreille est tendue, et j'attends un second coup: s'il ne vient pas, j'aurai écouté sans entendre.

En résumé, l'auscultation est la volonté présente dans l'audition.

Le regard est la volonté présente dans la vision.

En vertu des mêmes principes, le toucher sera la volonté présente dans le tact.

Pour Buisson, c'est le toucher qui est actif; c'est le tact qui est passif. «On entend par tact la faculté qu'a un organe de ressentir des impressions de solidité, de fluidité, chaleur et froid, lorsqu'un corps est appliqué sur lui. On entend par toucher la faculté qu'ont certains organes de s'appliquer sur les corps pour en recevoir les impressions de solidité, fluidité, froid ou chaleur… Dans le tact, les corps sont appliqués sur l'organe; dans le toucher, l'organe s'applique sur les corps.» [399] D'où il suit que la différence entre le tact et le loucher, c'est le mouvement. Les parties du corps qui sont immobiles ne sont susceptibles que du tact. Les parties mobiles, notamment la main, sont susceptibles du loucher. De là une grande différence. Dans le tact, l'organe passif demeure toujours dans le même rapport avec l'objet. Dans le toucher,

l'organe actif change sans cesse de rapport avec celui-là. Le tact est involontaire; le toucher est volontaire. Le premier reçoit les impressions; le second va au-devant des impressions.

Le toucher peut donc être défini: *le tact aidé d'un mouvement qui détermine la volonté*. C'est parce que c'est la locomotion volontaire qui seule change le tact en toucher qu'on retrouve le toucher partout où le mouvement est possible. On peut toucher par le coude, par la langue, en serrant les jambes, etc.

Enfin, on peut faire la distinction du passif et de l'actif dans le goût et dans l'odorat, aussi bien que dans les autres sens. Il y a une *olfaction* et une *gustation,* comme une auscultation et un regard.

Attention et mouvement. — Il suit des faits précédents que l'attention, dans les sens, semble consister dans un mouvement de l'organe sensitif qui succède à l'impression purement passive de ce même organe. Que l'attention suppose et implique le mouvement des organes, c'est ce qui est évident; mais réside-t-elle, consiste-t-elle exclusivement dans ee mouvement? On peut en douter. Le mouvement pris en lui-même n'est pas un acte d'intelligence. Le mouvement de l'œil n'est pas un fait plus intellectuel que le mouvement du bras. Il est la condition, non l'essence de l'intelligence: c'est parce qu'il rend l'impression plus nette qu'il sert l'intelligence. C'est donc la faculté de concevoir les choses clairement et distinctement qui caractérise l'intelligence. Or, cette faculté ne réside pas dans les sens, mais l'action part de plus haut.

Non seulement le mouvement n'est pas l'attention, mais encore l'expérience atteste qu'il peut y avoir mouvement sans attention, comme lorsque l'on meut les yeux de côté et d'autre [400] sans rien regarder et sans rien voir; il faut qu'il y ait tension de l'œil vers l'objet; il faut qu'il y ait effort pour passer de la vision au regard. De même le tact devient toucher lorsqu'il est accompagné d'effort; dans l'auscultation, on tend l'oreille; dans l'olfaction, on *dilate* les narines pour flairer, etc. C'est ce fait de l'effort que Biran a démêlé après Buisson, et que celui-ci n'avait pas suffisamment signalé. Nous ne pourrions y insister ici sans passer du domaine de l'intelligence dans celui de l'activité.

Mais l'effort lui-même ne paraît pas épuiser l'acte de l'attention: car il peut y avoir tension de l'organe sans qu'il y ait attention, comme dans le regard fixe, où l'organe est tendu à vide pendant que l'esprit est ailleurs. Lorsqu'un homme lutte contre un autre pour sauver sa vie, l'effort de ses membres ne constitue pas un acte d'attention; ou plutôt son attention se porte sur les mouvements de l'adversaire pour les éviter et les déjouer, mais non pas pour connaître la force et la figure de son corps. Il y a donc deux sortes d'attention de nature très différente, qui peuvent s'appliquer à une même sorte d'effort. Enfin le regard expressif tout aussi bien que le regard intuitif est accompagné d'un certain effort ou tension, et cependant il ne constitue pas un phénomène d'attention.

C'est donc l'*activité intellectuelle* elle-même (de quelque manière qu'on s'en représente le substratum qui est l'essence et le principe de l'acte attentif. Elle se sert de l'effort et du mouvement, mais elle n'est elle-même ni l'effort ni le mouvement. On pourra, si l'on veut, se la représenter comme la réaction du cerveau sur l'organe sensitif. Ce sera, comme dit Biran, un *symbole* commode pour imaginer ce qui ne peut pas s'imaginer; mais qui dit activité cérébrale, dit précisément ce qui échappe aux sens et ce qui ne peut être connu que par la conscience. Les sens, dans le cerveau, ne nous donnent qu'une masse étendue et colorée; quant à l'activité du cerveau, nous ne la voyons pas, et nous ne pouvons nous la représenter que sous la forme de l'activité qui est en nous, et qui nous est présente par la conscience dans l'acte attentif.

[401] Ainsi, c'est l'activité subjective dont nous avons conscience qui nous conduit à supposer dans le cerveau une activité objective. C'est donc dans le moi que vous puisez le type de l'activité.

On dira que l'activité cérébrale n'est autre chose que du mouvement; qu'il y a deux sortes de mouvements, celui qui va de l'organe au cerveau, et qui est la sensation, et celui qui va du cerveau à l'organe, et qui est l'attention. Mais, n'y eut-il que cela, voilà déjà un fondement suffisant pour distinguer psychologiquement la sensation de l'attention: car le mouvement régressif est assez différent du mouvement progressif, pour se traduire psychologiquement en deux

phénomènes subjectivement différents; or, faisant abstraction de la cause, laquelle est hypothétique, il reste deux phénomènes irréductibles l'un à l'autre, et c'est le seul point en question, tant qu'on reste dans la psychologie proprement dite. Mais, acceptant même la question telle qu'on la pose, nous avons le droit de nous demander s'il n'y a, même objectivement, rien autre chose que du mouvement; si, par exemple, le passage du mouvement d'une cellule à l'autre n'implique pas une certaine force, une certaine activité. Une simple succession de mouvements se traduirait-elle à la conscience sous cette forme énergique que nous appelons l'action? On abuse ici du caractère indéfinissable de ce fait élémentaire que l'on appelle l'action, pour soutenir qu'il n'existe pas. Mais la sensation elle-même est-elle plus définissable? Et l'aveugle-né ne pourrait-il pas dire aussi: «Définissez-moi la couleur, autrement je nie le fait, et je prétends qu'il se réduit à des phénomènes du tact.» Arrivés aux faits primitifs, les mots nous font défaut pour les expliquer. Que s'il y a un fait de conscience primitif qui exprime le moment où le sujet subit le mouvement, quoi d'étonnant qu'il y ait aussi un autre fait subjectivement primitif qui représente le moment où le sujet recommence le mouvement en sens inverse; et s'il y a dans la sensation (expression psychologique, par hypothèse du mouvement afférent) quelque chose de nouveau et d'autre que [402] ce mouvement lui-même, pourquoi n'y aurait-il pas quelque chose de plus dans le sentiment psychologique de l'action, que dans le mouvement efférent? Quelque effort qu'on fasse aujourd'hui pour réduire le rôle de la conscience, on ne peut pas faire qu'elle ne soit rien; autrement une pierre serait la même chose qu'un animal; le chien qui sert de joujou aux enfants serait la même chose qu'un chien vivant. On ne peut nier ici un fait nouveau et hétérogène qui succède au mouvement reçu. Pourquoi nierait-on davantage le fait qui précède, ou même, si l'on veut, qui accompagne le mouvement produit? Et quoi d'étonnant que lorsque le mouvement vient du dehors, il se présente à la conscience sous une forme, et qu'il se présente en même temps sous une autre forme lorsqu'il vient du dedans?

Mais nous avons supposé jusqu'ici que le sentiment de l'action ne serait que l'écho et l'accompagnement du mouvement, le côté interne du mouvement; voyons s'il ne serait pas encore quelque chose de plus.

Un mouvement de retour, qui succéderait au mouvement afférent, et qui aurait pour effet la tension de l'organe, ne serait autre chose qu'un mouvement réflexe; or l'attention est tout autre chose. L'acte par lequel je cligne des yeux lorsqu'on fait le mouvement de me frapper ne se confond en aucune manière avec l'acte de fermer volontairement la paupière; de même l'acte par lequel l'œil devient fixe, sous la sollicitation d'une sensation externe, ne se confond pas avec la tension volontaire de l'organe qui est l'attention. Dans le mouvement réflexe, il n'y a qu'un seul fait psychologique, la sensation, qui détermine mécaniquement le mouvement. Dans l'acte attentif, il y a deux faits psychologiques: 1° la sensation reçue; 2° le désir ou l'idée de la connaissance. Une sensation vient me frapper; j'éprouve le désir de la prolonger, de la rendre plus nette et plus distincte; plus tard, l'expérience que j'ai de cet effet de l'attention me suggère l'idée de la connaissance. Le désir de connaître, ou la pensée de la connaissance, sont donc le principe de l'attention et servent [403] d'intermédiaire entre la sensation produite par le mouvement afférent et le mouvement régressif qui constitue la tension de l'organe. C'est ce qui explique le caractère libre qui existe dans l'attention, et qui n'a pas lieu dans le regard fixe ou dans la fascination, lesquels ne sont qu'une pseudo-attention. Dans l'attention, au contraire, j'ai conscience d'être plus ou moins maître de mon attention, de pouvoir la suspendre, la prolonger, la varier de plusieurs manières. J'accorde que l'habitude d'appliquer son attention à certains objets finit par produire une disposition constante de l'organe à se tourner vers ces objets, et par suite une sorte d'obsession, plus ou moins analogue à celle qui vient de la sensation externe. Par exemple, le mathématicien finit par ne plus pouvoir se séparer de ses nombres et de ses figures. Il continue presque malgré lui à les voir idéalement, à les combiner, à en tirer des propriétés nouvelles. Le philosophe (et c'est une expérience que nous avons faite bien souvent) ne peut plus se délivrer de ses raisonnements, de ses théories, de

ses souvenirs idéaux, de sa terminologie; c'est même pour lui une fatigue. Ainsi il pense malgré lui, et par conséquent son attention ne dépend plus de lui et retourne plus ou moins à l'état mécanique, dont nous avons cherché à la distinguer: mais ce sont là les effets connus de l'habitude. On sait que l'habitude tend à produire un automatisme tout à fait semblable à celui de la vie organique proprement dite. Mais cet automatisme n'est plus en ce cas que consécutif; il est la conséquence des actes antérieurs de l'attention. Ce n'est qu'un long exercice d'attention qui peut produire à la lin cette tension maladive: ce dernier fait n'est donc qu'une déviation qui ne dément et ne contredit en rien le caractère essentiel du fait principal.

Il suit de cette analyse que l'attention est un fait essentiellement psychologique, puisque, si l'on supprime le désir ou l'idée de la connaissance, il ne reste qu'un simple phénomène réflexe n'ayant plus que les dehors de l'acte attentif. Pour qu'il y ait attention, il faut qu'il y ait désir de connaître, idée de [404] quelque chose à connaître. Je regarde du côté où j'entends du bruit, par curiosité, c'est-à-dire pour savoir quelle est la cause de ce bruit. L'action subite et mécanique que produit en moi un bruit éclatant n'est pas l'attention: car cette action peut me déterminer tout aussi bien à m'éloigner, à me détourner du bruit, qu'à me diriger de son côté: or s'éloigner de la cause de la sensation, c'est ne pas y faire attention. D'ailleurs, en psychologie, les faits doivent être étudiés dans leur développement complet. C'est l'attention complète que nous décrivons. Il peut y avoir des formes frustes de l'attention qui en sont ou des débris, ou des linéaments, ou des parties, et qui vont se confondre plus ou moins avec les pures actions réflexes; mais, dans l'attention proprement dite, l'action part du moi, puisqu'elle a son origine dans le désir et dans l'idée que nous avons de la connaissance.

Le sentiment de l'activité que nous éprouvons dans l'acte de l'attention n'est donc pas seulement la conscience du mouvement organique; c'est la conscience de la force inhérente au désir ou à l'idée, forme qui est capable de déterminer le mouvement: c'est la conscience du passage de l'idée au mouvement, ou si l'on veut la transformation de l'idée en mouvement. Or, si l'on accorde que le mouvement, dans la

série afférente, a pu à un certain moment se métamorphoser en sensation, c'est-à-dire en un phénomène psychique purement subjectif, pourquoi se refuserait-on d'admettre qu'un autre phénomène psychique (désir ou idée) peut se métamorphoser réciproquement en un mouvement régressif qui retourne à l'organe? Maintenant, si l'on admet ces deux phénomènes subjectifs: sensation et désir (ou idée), pourquoi n'admettrait-on pas un état de conscience correspondant au passage du mouvement à la sensation, et un autre état de conscience correspondant au passage du désir ou de l'idée au mouvement? L'un serait ce qu'on appelle l'état passif, l'autre l'état actif; et ainsi la distinction de l'activité et de la passivité ne serait pas une distinction métaphysique et ontologique, mais vraiment psychologique. La distinction de la [405] sensation et de l'attention serait donc en principe fondée sur l'expérience.

Mais ce serait trop encore réduire le rôle de l'activité intellectuelle, que de n'y voir autre chose qu'un désir ou une idée se transformant en mouvement: car dans le sens ordinaire des termes une telle transformation ne se produit pas. Il ne suffit pas de désirer voir, ou d'avoir la pensée de voir, pour être capable de regarder. Malebranche disait que l'attention était «une prière que nous adressons à Dieu». Mais l'attention est plus qu'une prière. Elle suppose quelque chose d'autre qui vient de nous. Pour passer du désir ou de l'idée à l'exécution, il faut une action spéciale. Il arrive souvent qu'on désire voir quelque chose que telle personne vous montre (par exemple dans une lunette ou un microscope); on se met à la lunette avec un désir très vif et l'idée de ce qu'on veut voir; et cependant on ne voit rien, parce qu'on ne regarde pas véritablement. Pour regarder, il faut une application particulière, un effort propre de l'esprit qui n'est pas le même que celui de l'organe: car on peut fatiguer l'organe sans avoir véritablement regardé. Dans l'attention complète et véritable, il y a, comme nous l'avons dit, non seulement tension, mais direction, gradation, appropriation. Quand il s'agit des yeux, je n'ai guère conscience des différents mouvements ou degrés de mouvement que je puis leur imprimer; mais j'ai cette conscience bien plus nette quand il s'agit de la main. Or, dans ce cas, je sais bien que, pour palper avec sûreté et précision, il

faut diriger la main sur les différentes parties de l'objet, en graduer les pressions, en approprier les mouvements. Il faut donc, pour regarder, un effort directeur, qui n'est ni une simple pensée ni un simple désir: c'est cet effort directeur qui est la racine de l'attention, et qui se traduit à la conscience sous forme de sentiment de l'action intellectuelle appliquée au dehors. L'attention est dans un acte d'initiative, ou du moins elle se présente comme telle à la conscience; et la psychologie n'est pas tenue d'aller plus loin.[39]

39. Pour compléter ces vues sur la nature de l'attention, il faut consulter les chapitres qui traiteront plus loin de l'effort et de la volonté, livre V, ch. I et II.

LEÇON VIII

L'IMAGINATION CRÉATRICE

Messieurs,

L'un des faits psychologiques qui paraissent le mieux manifester l'activité propre de l'esprit et sa supériorité sur les sens et sur les organes, est le fait de l'imagination créatrice et du génie dans les lettres, les arts et les sciences.[40] De tous les faits internes, c'est celui qui résiste le plus à l'explication expérimentale; car l'expérience ne se compose que d'éléments empruntés au passé, de faits antérieurement fournis. Le génie, au contraire, a pour caractère propre de trouver et même de produire quelque chose de nouveau qu'on n'a pas encore vu dans le monde. Aussi l'école expérimentale ne s'est pas encore beaucoup avancée sur ce terrain. Il semble qu'elle ait eu conscience de sa faiblesse. Mais ce qu'elle n'a pas fait, ou ce qu'elle a fait faiblement, on comprend cependant qu'elle puisse essayer de le faire. On devine à peu près ce qu'elle pourrait dire en cette occasion, et l'on construira facilement soi-même une théorie empiristique du génie.

Le génie, pourrait-on dire, est un fait mental qui se ramène à d'autres faits mentaux plus simples. C'est une résultante. Les faits mentaux, selon l'école psychophysiologique, se composent de deux éléments: l'un subjectif et psychologique, l'autre objectif et physiologique. Or les faits subjectifs ne sont que l'écho, l'expression, le reflet des faits objectifs et physiologiques, qui sont les seuls réels. Les faits mentaux sont donc des phénomènes cérébraux: un esprit, c'est un cerveau. Supposons [407] donc un cerveau composé d'un très grand nombre de cellules; car le génie a besoin d'une riche matière, et le nombre des sensations et des images doit être, toutes

40. Voir le travail de M. G. Séailles sur *le Génie dans l'Art*, l'une des thèses les plus brillantes de la Faculté des lettres de Paris.

choses égales d'ailleurs, proportionné au nombre des cellules cérébrales. Supposons en outre que chacune de ces cellules soit douée d'une vive sensibilité et très impressionnable par les choses extérieures, et capable en outre de recevoir un grand nombre d'impressions distinctes, qui ne se confondent pas entre elles et qui, multipliées par le nombre des cellules, augmentent autant la richesse des données dont le génie peut faire usage. Enfin, et c'est là le point essentiel, supposons que ces impressions cellulaires soient susceptibles d'une reviviscibilité très vive, de telle sorte que le moindre phénomène accidentel puisse, par action réflexe, mettre en branle ce clavier sensible et provoquer, comme le disait Mme de Sévigné, un *ballet d'esprits*. On comprend très bien, dans cette hypothèse, que celui des hommes qui, par exemple, dans une société primitive, sera doué de cette sensibilité exceptionnelle, et chez lequel, sous l'empire d'une émotion quelconque, cet orchestre intérieur viendrait à jouer en quelque sorte spontanément, chez lequel les images, exprimées par des mots, se presseront en abondance, paraîtra aux esprits obtus qui l'environneront une sorte de dieu, l'organe de Dieu même. Quels seront les sujets de ces premiers chants? Ce seront vraisemblablement les images les plus ordinaires et les plus familières aux peuples barbares, à savoir des images de combat. Le barde n'aura pas grand effort à faire pour trouver des chants émouvants et pathétiques. Il n'aura qu'à se ressouvenir. Les combats auxquels il aura assisté, les épisodes de ces combats, les différents héros qui s'y sont signalés, les alternatives de succès ou de défaite de la tribu, les triomphes définitifs, la perte des ennemis, tout cela se reproduira dans son esprit comme des tableaux auxquels il assisterait actuellement, et il les reproduira sous les couleurs de la réalité; tandis que les auditeurs n'ayant pas assez de sensibilité et d'irritabilité cérébrale pour retrouver ces images dans leur mémoire les reconnaîtront [408] cependant quand on les leur présentera; ils en jouiront sans avoir la peine de les inventer. À défaut de combats et de scènes guerrières, ce sont les scènes des champs, les amours ingénus des âges heureux, ou encore les histoires des dieux, qui ne sont autre chose que les grandes

scènes de la nature traduites dans des images et des tableaux empruntés à la vie humaine, c'est-à-dire encore à la mémoire.

Cependant, ici déjà un élément nouveau vient se joindre au souvenir: c'est la fiction. Là commence l'invention, la création, la production du nouveau.

Il y a deux sortes de mémoires. L'une est la reproduction fidèle des scènes que les sens nous ont montrées; c'est la mémoire proprement dite, mais qui, lorsqu'elle est très vive et très colorée, prend déjà le nom d'imagination. L'imagination descriptive, par exemple, n'est que la faculté de conserver avec une extrême précision et une grande richesse de couleurs la mémoire des lieux. Le talent des portraits dans les Mémoires, par exemple chez Saint-Simon, chez Retz, n'est encore qu'une mémoire riche, fidèle et animée de ce qu'on a vu et senti dans le commerce des hommes.

Mais à côté de cette mémoire qui est la reproduction vive et fidèle de la réalité, il y en a une autre qui ne garde pas la figure totale des objets, mais qui dans chacun d'eux ne saisit qu'un trait saillant, et laisse tomber les autres, de telle sorte que ces traits, dépouillés de leurs accessoires, ne sont plus que des points de repère sans liaison, qui cependant, en vertu de la loi de l'association des idées, se rappellent l'un l'autre, se tiennent ensemble et forment des tableaux incohérents, qui tantôt sont complètement absurdes, comme dans les rêves, et tantôt forment des ensembles qui plaisent à l'imagination, soit parce qu'ils ne sont pas trop éloignés de la réalité, soit, au contraire, parce qu'ils s'en éloignent tellement qu'ils séduisent par le contraste même. Tels sont, par exemple, les contes de fées, qui sont au nombre des plus anciennes fictions de l'humanité, comme les chants de guerre et d'amour en sont les plus anciens souvenirs.

[409] Beaucoup des créations de la mythologie antique, passées dans le domaine de l'art, s'expliquent comme nous venons de le dire, c'est-à-dire par une sorte d'agglutination entre des débris de souvenirs, subsistant seuls dans le naufrage de mille autres éléments subordonnés, qui contribuaient à former le tableau. Par exemple, vous avez vu une femme au bord d'un fleuve ou d'un lac, et dans ce lac un beau poisson nageant et frétillant: or, qu'est-ce qui vous reste dans la

mémoire? C'est la tête de la femme et la queue du poisson; parce qu'en effet, dans une femme, ce qui frappe le plus, c'est la figure, et dans un poisson qui nage et qui prend ses ébats, c'est la queue. Réunissez ces deux éléments, vous avez un être qui a la figure et la tète de la femme et qui se termine en poisson. Supposez en outre que vous ayez entendu cette femme chanter: vous avez la *Sirène*. Supposez encore un homme à cheval: la mémoire n'a conservé que la tète de l'homme et la croupe du cheval: vous avez le *Centaure*.

L'imagination n'est donc d'abord autre chose que la mémoire disloquée. L'imagination créatrice proprement dite est d'abord précédée de l'imagination *destructive*. Il faut que les *touts* de la mémoire soient d'abord brisés pour donner naissance aux *touts* nouveaux de l'imagination. Mais c'est ici que l'école empirique serait certainement embarrassée, ou plutôt on peut dire qu'elle l'a été, puisqu'elle n'a fait encore jusqu'ici aucun effort pour s'emparer de ce domaine: à savoir la puissance inventrice et créatrice. Une nous appartient pas sans doute de prévoir ce qu'un esprit ingénieux et puissant (tel que serait, par exemple, un Herbert Spencer) pourrait inventer pour expliquer l'invention; nous ne pouvons que tâtonner et essayer d'une explication analogue à celles que l'empirisme nous présente dans les autres domaines de la psychologie.

Nous pensons donc que, pour expliquer la possibilité de créer des ensembles, des combinaisons, qui ne soient pas de simples reproductions de la réalité, l'empirisme invoquerait la possibilité d'unir la mémoire à l'imagination, c'est-à-dire [410] le souvenir et la fiction: l'une donnerait la régularité et l'ordre, l'autre la nouveauté. Dans un récit, par exemple, composé d'une suite d'aventures incohérentes, comme les contes de fées, le jeu des associations amènerait de temps en temps des suites plus ou moins régulières, ayant de l'analogie avec la vie, que le poète aura retrouvées dans ses souvenirs, et qui trouveront un écho dans l'âme de ceux qui l'écouteront; et les fictions incohérentes et déréglées pâliront devant ces fragments de réalité et de naturel. L'idée d'une mère se séparant de son époux au moment du combat, avec son enfant sur les bras, éveillera à la fois l'idée du sourire et des larmes, et le poète trouvera ce trait admirable: δακρυόεν γελάσασα; mais n'est-ce

pas qu'il a vu quelque tableau semblable, ou que même, n'ayant rien vu de tel, il en construit un nouveau par analogie avec la réalité? Or, lorsque de pareilles scènes se présentent au milieu de tableaux incohérents et sans réalité, qui ne plaisent que par l'étrangeté, le poète et les auditeurs s'aperçoivent de la différence; peu à peu les uns et les autres s'habituent à rejeter comme fade et répugnant tout ce qui sort des conditions du cœur humain ou qui n'a pas quelque analogie avec les émotions naturelles. Le travail, l'art, l'éducation, tendent à faciliter cette opération et à faire prédominer les combinaisons heureuses sur les combinaisons fortuites et déréglées. Mais le fond est toujours la mémoire et la sensibilité.

Essayons de montrer par quelque exemple comment on pourrait soutenir que le génie n'est qu'une mémoire.

L'une des plus belles choses de la littérature moderne est le début du *Vicaire savoyard.* J.-J. Rousseau transporte son élève sur le haut d'une montagne, en présence du lever du soleil, pour lui parler de religion. Il décrit, par quelques traits simples et puissants, le tableau que le vicaire et son élève ont devant les yeux, puis il ajoute: «Après avoir quelque temps contemplé ce spectacle en silence, l'homme de Dieu parla ainsi…» Quelle scène et quel milieu pour faire entrer l'idée religieuse dans l'âme d'un jeune homme ignorant! Ce qui fait la beauté et la grandeur de ce tableau, c'est que [411] l'association entre l'idée du soleil et l'idée de Dieu est une association naturelle, aussi ancienne peut-être que l'humanité. Le culte du soleil a dû être un des premiers cultes, et l'on nous dit que le mot même de *Dieu* signifie: quelque chose qui brille. Cette association s'est depuis longtemps éteinte et effacée dans nos sociétés civilisées, d'une part parce que le lever du soleil est un spectacle assez rare pour la plupart des hommes et peut-être aussi trop familier à quelques-uns, et aussi parce que l'idée de Dieu s'est jointe à tant d'autres éléments différents, et a pris des formes si concrètes et si compliquées, que l'association primitive s'y est tout à fait noyée; mais elle ne fait que dormir dans les consciences humaines; et, soit à titre d'impression naturelle, soit à titre d'impression héréditaire, elle est prête à se réveiller dans telle circonstance décisive. Or, les mêmes raisons qui font que cette association dort chez les foules,

expliquent aussi pourquoi les poêles, les philosophes, les théologiens, en ont fait si rarement usage. Bossuet avait autre chose à faire, pour enseigner la religion, que de réveiller une sentimentalité vague en présence d'un spectacle poétique. Lui-même était trop occupé et d'une manière trop pratique pour s'amuser à voir le lever du soleil et en tirer quelques émotions!

Supposez maintenant un jeune aventurier, un vagabond, un polisson échappé de chez ses parents, courant les grandes routes, couchant à la belle étoile, doué de la sensibilité la plus vive; plus d'une fois il a dû, dans ses courses à pied, dans ses excursions de montagne, voir lever le soleil: il l'a vu bien souvent aussi, des Charmettes, sur cette colline délicieuse faisant face aux plus admirables montagnes, et il a conservé de ce spectacle la plus vive image. De l'autre, ce garnement sans foi et sans mœurs, ayant changé plusieurs fois de religion, n'en avait sans doute aucune; néanmoins c'était un Genevois: c'était un fils de Calvin; or, Calvin a imprimé à toutes les générations de Genève qui l'ont suivi un profond caractère religieux. Un protestant, quelque phase d'opinion qu'il traverse, est toujours un chrétien. Le sentiment [412] religieux était donc profondément ancré dans l'âme de Rousseau, quelque relâchées que fussent ses croyances positives; et c'était précisément le relâchement de ces croyances qui, dépouillant l'idée religieuse de tous ses accessoires héréditaires, laissait en présence les deux éléments de la vieille association primitive, l'idée du soleil et la croyance en Dieu. Rousseau fut donc, grâce aux circonstances, l'un des premiers chez lequel la poésie de la nature réveilla le sentiment religieux. Puis, devenant écrivain, faisant l'éducation de son *Émile*, ayant, par un paradoxe singulier, prétendu qu'il ne fallait pas parler de Dieu aux enfants, mais ajourner cette instruction au moment où ils seraient en état de la comprendre, il fit de cette révélation l'objet d'un épisode particulier de son livre. Or, au moment de commencer l'exposition, l'idée de Dieu évoqua en lui le souvenir des scènes de la nature auxquelles elle s'était trouvée le plus profondément associée. Le sentiment religieux réveilla l'image de la nature et son plus beau spectacle. De là cette description si sobre et si simple, qui encadre si merveilleusement le développement philosophique qui va

suivre. C'est là certainement une chose trouvée; mais cette trouvaille n'est qu'un souvenir.

L'invention musicale et poétique. — Malgré cette explication plus ou moins vraisemblable que nous venons d'esquisser, et que de plus habiles rendraient sans doute plus vraisemblable encore, nous croyons cependant que l'invention et la création dans les arts est un fait *sui generis* qui ne peut être expliqué par des associations, et que le génie n'est pas une mémoire.

Essayons de signaler quelque fait caractéristique, significatif, et, comme dit Bacon, *prérogatif*, une sorte d'*experimentum crucis* qui tienne en échec la théorie empirique et donne l'avantage à la théorie contraire. Ce fait, selon nous, c'est l'*invention musicale*. Tous les autres arts sont *imitatifs*. La musique seule est un art véritablement *créateur;* c'est pourquoi, dans les autres arts, on peut toujours plus ou moins bien expliquer le génie par la mémoire; mais cela est impossible en musique, comme nous l'allons voir. [413] La peinture et la sculpture reposent indubitablement sur l'imitation: sans doute ce n'est pas l'imitation seule qui constitue le beau; mais c'est l'imitation qui est la base du beau. En définitive, que représente l'artiste? Des arbres, des fleurs, des animaux, des figures d'hommes, de femmes, de vieillards, d'enfants, etc. Or, rien de tout cela n'est inventé par lui. Le peintre et le sculpteur ont pris tous leurs modèles dans la réalité; et même toujours il leur faut de véritables modèles, posant devant eux, sans quoi le dessin devient incorrect, inexact, et l'œuvre d'art pèche par la base.

Dans la poésie, on ne reproduit pas les formes du corps, comme dans la sculpture et la peinture; on peint les âmes, les caractères, les passions; mais rien de tout cela n'est inventé par le poète. Pour que son œuvre soit vraiment belle, il faut que ses personnages soient plus ou moins semblables à la réalité; c'est la conformité avec la vie réelle qui fait le charme de ces peintures, quelque idéalisées qu'elles puissent être. Les événements qui forment le fond matériel de la poésie épique et dramatique (les deux plus grandes formes de poésie) doivent être également plus ou moins semblables aux événements que

présente ou que peut présenter la vie, soit dans l'histoire en général, soit dans l'histoire des individus.

On voit que dans ces trois grands arts: sculpture, peinture et poésie, l'imitation et la mémoire forment en quelque sorte la base première, et fournissent toutes la matière sur laquelle travaille l'artiste. De là une certaine facilité apparente à expliquer par l'expérience la production du génie dans ces différents arts; mais si nous passons à la musique, nous nous trouverons dans un ordre d'idées tout à fait différent.

La nature ne fournit au musicien aucun modèle sur lequel il puisse construire ses compositions et ses inventions. Dans la nature, si vous exceptez le chant des oiseaux, le son n'est la plupart du temps que du bruit. Le bruit de la mer, le bruit des ruisseaux, le bruit du vent dans les feuilles, le bruit de la foudre, voilà ce que la nature nous donne; rien de tout cela n'est de la musique, ou du moins de la mélodie: ce sont tout [414] au plus des accompagnements. Les chants des oiseaux ont quelque chose de plus. Ce sont de véritables mélodies, mais des mélodies toujours les mêmes, et tellement courtes qu'elles ne fournissent à l'art que des motifs accidentels, quelques agréments de détail, mais non des modèles véritables. Voici, par exemple, le chant du rossignol, qui est ce qu'il y a de plus parfait dans le chant des oiseaux. Il se compose de trois ou quatre phrases: un petit sifflement plein de douceur, quelques notes plaintives d'une mélancolie délicieuse, une roulade perlée d'une agilité et d'une élégance exquise: enfin, c'est une toute petite symphonie, qui a son introduction, son andante et son allégro. Mais comme tout cela est court! On jouit et on souffre à la fois et de la délicatesse du plaisir et de sa brièveté. Mais surtout, combien il est monotone, toujours le même, sans la plus petite variété! Peut-être à l'aide de l'habitude découvririons-nous quelques nuances; mais jamais un seul rossignol n'a eu l'idée d'ajouter une note au chant traditionnel. Quoi de plus simple cependant, à ce qu'il semble, quoi de plus facile! Comment un rossignol amoureux et artiste n'a-t-il pas eu la pensée, pour plaire à sa belle, de varier, ou tout au moins d'allonger les différentes phrases de son chant! Aucun ne l'a fait; et jamais la musique, dans la nature, ne s'est élevée au delà. Dira-t-on que c'est là le

premier modèle dont l'homme est parti pour arriver à ce qui constitue l'art musical? qu'il y a donc eu là aussi imitation et mémoire? Mais pourquoi supposerait-on une telle imitation? Puisque l'oiseau chante et que l'homme chante également, qu'a-t-il eu besoin de l'oiseau pour apprendre à chanter? L'oiseau n'imite pas l'oiseau: pourquoi l'homme imiterait-il l'oiseau? N'y eût-il pas d'oiseau dans le monde, l'homme chanterait, parce qu'il a la faculté de chanter; de même qu'il parle, parce qu'il a la faculté de parler, sans avoir besoin pour cela d'imiter aucun autre animal, puisqu'il est le seul qui jouisse de cette faculté. Ainsi l'homme chante comme l'oiseau: voilà le fait primitif. Mais la différence capitale, c'est que l'oiseau n'a qu'un chant, toujours le même, et restreint dans les bornes les plus étroites; [415] tandis que l'homme crée des chants nouveaux à l'infini. Quelle distance du chant du rossignol à l'opéra des *Huguenots?* Tout l'intervalle est d'invention humaine, et n'a pas eu de modèle dans la nature.[41] Ce n'est pas en combinant le chant de la fauvette avec le chant du rossignol, en y ajoutant comme basse le bruit du vent ou celui du ruisseau, qu'un musicien composera une mélodie quelconque. Ce peut être là un jeu agréable qui, traité par un musicien habile, pourrait être de quelque prix; mais ce ne serait qu'un jeu artificiel, n'ayant aucun rapport avec le chant humain proprement dit.

Je laisse dans la musique toute la partie que l'on appelle l'harmonie, où la science est tellement mêlée à l'art qu'il est difficile de la séparer. Je ne signale que la mélodie. C'est le propre de l'homme d'inventer des motifs, des chants originaux. Un motif est quelque chose d'absolument nouveau introduit dans le monde. Là est la différence de la musique et des arts plastiques. Le *Jupiter olympien,* si divin qu'il soit, n'est cependant qu'un homme; et il est probable que quelque homme a posé comme modèle; mais la *Romance du saule* de Rossini est un tout absolument créé. Rien de semblable n'avait été entendu auparavant; et nous pouvons l'entendre aujourd'hui

41. M. G. Séailles a fait très bien remarquer que la musique ne peut se prêter à la théorie platonicienne des types idéaux, comme la peinture. Cette observation est très juste; mais cela vient justement de ce que la musique n'a pas de modèle dans la réalité et dans la nature. Car les idéaux platoniciens ne sont que les êtres réels idéalisés.

quand nous voulons. Voilà donc dans l'Univers une sorte d'être nouveau, de type vivant, d'unité concrète, qui sort pour ainsi dire *ex nihilo*, car la matière préexistante, à savoir les sept notes de la gamme, n'a aucune proportion pour la richesse et la dignité avec les combinaisons variées que le musicien en a tirées; ou, pour mieux dire, ce ne sont pas même des combinaisons: ce sont des organismes, où la forme est tout, et la matière peu de chose. D'ailleurs la gamme elle-même a été une découverte du génie humain.

Impossible donc d'expliquer la création musicale par la mémoire et le souvenir: l'automatisme cérébral ne sert plus [416] à rien ici. Remuez tant que vous voudrez les cellules du cerveau; réveillez tous les sons dont elles ont été frappées: elles ne vous donneront jamais ce qu'elles ne possèdent pas, à savoir un chant nouveau sur motif, l'air le plus simple du monde, fût-ce le *Clair de la lune*.

À défaut de l'imitation de la nature, dira-t-on que les musiciens s'imitent eux-mêmes, et que les différents chants musicaux ne sont que les différentes modulations variées d'un même type indéfiniment transformable? C'est absolument le contraire de la réalité. Il n'y a point d'art où l'imitation et la réminiscence aient moins de part et moins de mérite. Dans tous les autres arts, l'imitation peut censée être du génie. L'*Iphigénie* et la *Phèdre* de Racine sont encore des chefs-d'œuvre, quoiqu'elles ne soient que des imitations, quelquefois même des traductions. De même un sculpteur moderne peut s'illustrer par l'imitation de la sculpture antique. En musique, au contraire, la réminiscence est toujours une preuve de faiblesse; et si les musiciens peuvent imiter les procédés et les artifices des grands maîtres, ils ne peuvent en copier les mélodies. En ce genre, c'est la nouveauté qui est la condition nécessaire du génie.

Une seule ressource resterait à l'empirisme pour expliquer l'invention musicale; mais elle est tellement forcée qu'elle est elle seule une réfutation de l'hypothèse. C'est la théorie du tâtonnement, et par conséquent du hasard. Pour les autres arts, on peut, sans trop d'absurdité, faire une certaine part à l'élément fortuit dans la création artistique, parce que le fond emprunté à la réalité et conservé par la mémoire a déjà par lui-

même une certaine organisation, celle du monde extérieur, du monde réel. Le jeu de l'imagination provoqué par des excitants, et plus ou moins dirigé par l'habitude, pourrait sembler suffisant pour faire réapparaître quelques formes régulières et coordonnées. Mais ici rien de semblable. .Rien d'ordonné ne nous est donné par la nature en fait de mélodie musicale: nous n'avons à notre disposition que les sept notes de la gamme avec leurs degrés. Il faudrait donc supposer [417] que le musicien évoque au hasard telle ou telle note, telle ou telle série de notes, et que lorsqu'un commencement de mélodie apparaît, il le conserve et le met à part pour en faire le début de son air; puis, par un nouveau tâtonnement, il essayerait une autre suite qui puisse faire corps avec la première, jusqu'à ce qu'enfin il ait trouvé une fin qui complète le tout; et, la première phrase de son chant étant ainsi trouvée, il passerait à la seconde par le même procédé, c'est-à-dire en invoquant exclusivement le principe des chances heureuses, jusqu'à ce qu'il ait achevé la mélodie tout entière? Est-il quelqu'un qui puisse croire que l'invention musicale soit le résultat d'un procédé aussi barbare et aussi grossier? Quel temps ne faudrait-il pas pour que le simple jeu des notes puisse, par une rencontre fortuite, produire le motif le plus simple? S'il en était ainsi d'ailleurs, tout le monde pourrait inventer en musique; il n'y aurait pas de génie proprement dit. Car le hasard est au service de tout le monde, et tout le monde peut gagner au jeu. En supposant qu'une certaine éducation et un certain exercice abrège le tâtonnement et facilite l'apparition des chances heureuses, au moins tous ceux qui savent la musique devraient-ils trouver quelque chose aussitôt qu'ils se mettent au piano. Pourquoi n'en est-il pas ainsi? Pourquoi les uns trouvent-ils toujours quelque chose, et les autres ne trouvent-ils rien? L'hypothèse qu'un air de musique puisse être inventé par l'addition successive des notes prises au hasard est démentie encore par la construction même de tout air, où le commencement est précisément commandé par ta fin. Les dernières notes du motif doivent avoir été données avec les premières: c'est là, plus que nulle part ailleurs, que le tout doit précéder les parties, que la synthèse doit précéder l'analyse et n'en être pas simplement la résultante. Le génie est

précisément cette puissance synthétique qui précède toute analyse; et nulle part cette puissance synthétique n'est plus visible que dans l'exemple que nous venons d'étudier, c'est-à-dire dans l'invention musicale.

[418] Une fois que nous avons trouvé le point fixe contre lequel vient échouer toute théorie empirique, nous n'avons plus qu'à revenir sur nos pas et à retrouver dans les autres arts les signes de cette puissance synthétique si évidemment créatrice, qui se manifeste en musique. C'est la poésie qui, après la musique, est l'art le plus créateur, car on peut créer plus facilement des événements que des objets, des caractères que des figures; et les choses morales, les passions et les pensées, se prêtent à plus de combinaisons que les formes purement plastiques. Parmi les types inventés par la poésie, ceux qui manifestent le plus la puissance créatrice sont ceux qui ne sont point empruntés à l'histoire ou à la tradition, mais qui sont sortis tout entiers de l'imagination du poète, ceux aussi qui ne représentent pas les caractères les plus habituels dans l'espèce humaine, mais de véritables individualités qui n'auraient jamais existé, si le génie des poètes ne leur avait donné naissance. De ce genre sont l'Alceste de Molière, don Quichotte, Hamlet, Faust. Ces personnages ne sont pas pris dans le commun de la vie, comme Harpagon ou G. Dandin. On dispute même sur leur caractère et sur leur vraie signification, comme on le fait précisément sur les personnages réels et vivants, dont on n'a jamais complètement la clef. Mais ce qui est certain, c'est que ce sont des personnages réels, des individualités nouvelles qui n'existaient pas auparavant et qui ont été créées par le génie des poètes. Tous les connaissent et les reconnaissent: ce sont, comme on dit, des *types*. Or ces types ne viennent pas de la mémoire. Ni don Quichotte, ni Hamlet, ni même Alceste, n'ont eu de modèles. Tout au plus quelques traits épars, recueillis par hasard, ou plutôt remarqués par le génie, ont pu donner l'éveil à la pensée du poète, et encore on peut se demander si c'est le détail accidentel qui a suggéré la pensée totale, ou si ce n'est pas précisément la pensée du tout qui, se faisant immédiatement jour, a amené la remarque de l'accident, de même que la pomme de Newton a été moins l'occasion de la découverte que la découverte elle-

même, apparaissant tout d'un [419] coup dans un détail fortuit, comme le chant du musicien lui apparaît tout à coup à la première note.

Nous ne pouvons qu'esquisser ce tableau. On voit qu'en partant d'un fait caractéristique et significatif, on pourrait ensuite, en redescendant la série, retrouver dans toutes les œuvres de la poésie et de l'art les signes et les preuves de l'invention et de la création, jusque dans les œuvres qui ne sont, en apparence, que des imitations. Un portrait, par exemple, semble bien n'être autre chose qu'une copie, puisque son principal mérite est la ressemblance; et cependant c'est encore une création, car il y a à rapprocher tous les traits distinctifs du personnage et à en composer l'expression la plus vraie et en même temps la plus générale. Il faut dégager le vrai personnage de tous ses accessoires, de tout le fatras des détails matériels qui effacent et détruisent la vie. Peut-être le modèle lui-même ne se connaît-il pas ainsi; c'est lui, c'est plus que lui, c'est lui-même dans son idéal, et cependant cet idéal doit être vivant, parlant, réel. Tout cela ne se fait pas avec de simples souvenirs, car des souvenirs se confondraient et se brouilleraient les uns les autres. Mais, dira-t-on, c'est que le peintre aura su remarquer dans un regard, dans un sourire, dans une pose, l'homme tout entier. Cela est vrai; mais c'est toujours la pomme de Newton: cette remarque, c'est le portrait lui-même; et c'est la puissance du peintre qui a éveillé la sagacité de l'observateur.

En résumé, quand nous parlons d'imagination créatrice, nous l'entendons au propre et non au figuré. On dit généralement dans l'école que le terme d'imagination créatrice est pris ainsi par analogie, parce qu'en réalité l'imagination ne crée rien et ne fait que se servir d'éléments préexistants, des sons, des couleurs, des matériaux divers; et on réserve le nom de création à la production de la matière. Mais on peut se demander si, à côté de la création de la matière, il n'y a pas aussi la création de la forme, et si faire sortir d'une matière ce qui n'y est pas, à savoir une chose ordonnée, ce n'est pas aussi faire quelque chose de rien. Le démiurge de [420] Platon ne crée pas la matière du monde, mais de cette matière désordonnée il tire l'ordre et l'harmonie. L'ordre vient donc de

quelque chose qui n'est pas l'ordre, c'est quelque chose d'ajouté à la pure matière: c'est de l'être en plus, c'est donc de la création au sens propre du mot. Si dans un bloc de marbre, comme le disait Leibniz, on suppose un Hercule dessiné d'avance, l'acte du sculpteur qui se bornerait à dégrossir le marbre et à dégager la statue virtuelle ne serait pas sans doute un acte créateur; mais si nulle figure n'est dessinée d'avance, celui qui d'un bloc brut fera sortir un Jupiter aura fait quelque chose de rien; car entre une pierre et un Jupiter, il y a un abîme. Ainsi, la création de la matière n'est pas la seule que l'on puisse appeler *ex nihilo*, et même c'est une question de savoir si le type absolu de la création doit être cherché dans l'acte qui produit la matière ou dans celui qui produit la forme, c'est-à-dire dans l'acte qui produit quelque chose qui ne signifie rien, plutôt que dans la création de quelque chose de raisonnable. L'un est un acte de puissance, l'autre un acte de sagesse. Or la sagesse est supérieure à la puissance. Si, par impossible, un homme était doué de la faculté de créer la pierre par un *fiat* de la volonté, serait-il par là supérieur à celui qui crée la statue? Sans doute, celui qui réunit les deux actes est le créateur par excellence; mais il ne faut pas que le type de la création soit emprunté à l'un de ces actes à l'exclusion de l'autre. Ce n'est donc pas par métaphore, mais en vérité, que le génie est dit créateur; il participe par là à la puissance divine, et c'est à juste titre qu'on l'a toujours considéré comme inspiré de Dieu. Cette puissance créatrice défie toutes les explications expérimentales; elle implique une force innée qui dépasse de beaucoup toutes les facultés de combinaison et d'arrangement auxquelles on serait tenté de la réduire. Elle est, à proprement parler, une génération spontanée.

LEÇON IX

L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS. — LE SENS DU CORPS LA LOCALISATION DES SENSATIONS

Messieurs,

La doctrine de l'esprit vient se heurter contre une difficulté fondamentale qui a mis à *quia* tous les métaphysiciens, et qui est le grand cheval de bataille des adversaires de la métaphysique. C'est la question de l'union de l'âme et du corps. Comment, dit-on, cette substance immatérielle que vous appelez l'esprit est-elle associée à une substance corporelle? Comment agit-elle sur celle-ci et en subit-elle l'action? C'est là une de ces questions insolubles dans lesquelles se sont perdus les philosophes, construisant hypothèses sur hypothèses et suscitant sans cesse des controverses stériles et sans issue.

Nous reconnaissons l'impuissance de la métaphysique dans cette question. Remarquons cependant que les prétendues innombrables hypothèses introduites à ce sujet par les métaphysiciens se réduisent à deux: l'hypothèse de l'*influence physique,* et l'hypothèse de la *concomitance;* encore la première est-elle à peine une hypothèse; elle n'est que le fait lui-même à expliquer donné comme fait primitif et indémontrable, à savoir l'action réciproque des substances. La seconde hypothèse consiste à transformer les prétendues actions des substances l'une sur l'autre en une simple correspondance, et dire que les développements de l'une correspondent à la série des développements de l'autre. Les deux formes de cette doctrine sont l'*occasionnalisme* de Malebranche et l'*harmonie préétablie* de Leibniz; mais ce ne sont que deux [422] formes d'une seule et même idée. Quant aux autres hypothèses signalées dans les manuels comme répondant à la question de l'union de l'âme et du corps, elles n'ont nullement cette valeur et cette portée. Par exemple, on

cite l'hypothèse des *esprits animaux* de Descartes et le *médiateur plastique* de Cudworth. Mais les esprits animaux ne sont pas des intermédiaires entre l'âme et le corps; ce sont des agents purement corporels, nullement spirituels, sur lesquels l'âme agit directement et par l'intermédiaire desquels elle agit sur le reste du corps. Le problème reste donc toujours le même: comment l'âme agit-elle sur les esprits animaux, et réciproquement comment les esprits animaux agissent-ils sur l'âme elle-même? Et on en revient toujours aux deux hypothèses précédentes: ou il y a action immédiate, ou il n'y a que correspondance et simultanéité d'action. Quant à la soi-disant hypothèse du médiateur plastique attribuée au philosophe anglais Cudworth, nous avons démontré dans notre thèse latine[42] (il y a plus de quarante ans) qu'une telle hypothèse n'existe pas et n'a jamais existé. Le philosophe auquel on l'impute a soutenu une tout autre doctrine, qui n'a d'ailleurs aucun rapport avec la question de l'essence de l'âme et du corps. En résumé, les métaphysiciens n'ont fait à propos de ce problème que les hypothèses que l'on peut faire dans l'état actuel de nos connaissances.

Mais s'il est juste de reconnaître que la métaphysique spiritualiste n'a pas jeté une grande lumière sur la question, il faut reconnaître en même temps que la difficulté dont il s'agit ne porte pas seulement sur une seule doctrine, mais sur toutes les doctrines; que toutes sans exception rencontrent le même écueil, le même obstacle, la même obscurité: c'est ce qui deviendra sensible par l'examen des différentes doctrines philosophiques relatives à la nature et l'origine de la pensée.

Par exemple, admettons un instant, avec les matérialistes, [423] que la pensée ne soit pas l'attribut d'une substance spirituelle; qu'il n'y ait pas deux substances, l'une spirituelle, l'autre matérielle, mais une seule, à savoir la substance matérielle: comprendra-t-on mieux pour cela que la pensée sorte de la matière et agisse sur elle? De quelque manière que l'on résolve la question de la substance, peut-on faire que la pensée, en tant que pensée, soit un phénomène matériel? Peut-on la voir, la toucher, la mesurer, la palper, etc.? Or, c'est à ces

42. *De plastica natunæ vita apud Cudworthum;* Paris, 1848.

signes seulement qu'on reconnaît ce qu'on appelle la matière. En d'autres termes, la pensée est-elle identique à l'étendue et au mouvement, et comment la faire sortir de l'étendue et du mouvement? et réciproquement, comment la pensée peut-elle produire le mouvement? On résout cette dernière difficulté en disant que la pensée n'agit pas, qu'elle n'est qu'un écho, une expression, une ombre. Toujours est-il que cette ombre n'a aucune similitude avec le corps dont elle est l'ombre. Comment donc vient-elle s'ajouter aux phénomènes purement corporels? Comment la matière peut-elle penser? Ceux qui nous présentent cette hypothèse peuvent-ils prétendre nous offrir quelque chose de plus clair que l'harmonie préétablie ou l'influx physique? Ils échouent aussi bien que les spiritualistes à expliquer l'union du physique et du moral; mais ils échouent d'une manière plus grave; car les spiritualistes ne rencontrent là qu'une obscurité, tandis que le matérialisme repose sur une contradiction.

On a cru lever toutes ces difficultés par une expression qui a fait fortune de nos jours: c'est l'expression de *monisme*. Il n'y a pas, dit-on, deux substances; il n'y en a qu'une, à la fois corporelle et spirituelle, pensée et étendue, comme le veut Spinoza; sensation et mouvement, comme le dit Herbert Spencer. Substituez le monisme au dualisme, toutes les difficultés de l'union des substances disparaissent. C'est une grande illusion. Rien de plus vague que cette théorie. En réalité, tout le monde est *moniste*, et tout le monde est *dualiste*. Dans aucun système moderne il n'y a dualité sans [424] unité, ni unité sans dualité. Il n'y a qu'un seul système que l'on puisse appeler *dualisme* dans le sens précis du mot; mais il n'existe plus depuis longtemps: c'est le dualisme de Zoroastre et des manichéens, qui pose en face l'un de l'autre, comme également nécessaires et éternels, le principe du mal et le principe du bien; c'est encore le dualisme d'Aristote et de Platon, qui pose la coexistence éternelle de la matière et de Dieu. Mais, depuis le christianisme, personne n'a jamais soutenu ni l'une ni l'autre hypothèse. Il n'y a pour tous sans exception qu'un seul principe, qui est Dieu. Descartes ramène tout à Dieu aussi bien que Spinoza. Il est donc moniste. D'un autre côté, Spinoza sépare la pensée et l'étendue avec la même rigueur que

Descartes, et il affirme comme un théorème fondamental que les modes de la pensée ne peuvent s'expliquer que par la pensée, et les modes de l'étendue que par l'étendue. Il est donc dualiste, tout autant que les spiritualistes. Tout le débat se concentre sur un point, à savoir le degré de distinction qui sépare les êtres finis de l'être infini; en d'autres termes, c'est de savoir si les êtres finis doivent être appelés substance. C'est la question du panthéisme. Mais, cette question réservée, et nous la discuterons plus tard, ne peut-on pas dire que, dans Spinoza, l'âme est aussi profondément distincte du corps que dans Descartes? Le problème de l'union reste le même, et la solution est la même que celle des autres cartésiens, à savoir l'hypothèse de la correspondance. Pas plus dans Spinoza que dans Malebranche et dans Leibniz, l'âme n'agit directement sur le corps et réciproquement: il y a seulement concomitance de développement. Il en est de même dans la philosophie de Herbert Spencer. C'est la même substance, l'inconnaissable, qui se manifeste à la fois par le fait de la sensation et par le fait du mouvement; mais, suivant Herbert Spencer lui-même, ces deux phénomènes sont absolument irréductibles l'un à l'autre. «On ne peut traduire la sensation en termes de mouvement, ni traduire le mouvement en termes de sensation.» Voilà bien un dualisme, aussi rigoureux que celui [425] de Descartes. Quant à l'action réciproque des deux séries de phénomènes, elle ne s'explique que par le recours à l'inconnaissable, comme dans Spinoza par le recours à la substance. On voit qu'aucune doctrine n'a supprimé le problème de l'union de l'âme et du corps, et n'en a donné une solution nouvelle.

Cependant, ne pourrait-on pas se borner au pur phénoménisme, supprimer absolument l'idée de substance et n'admettre que l'existence des phénomènes? Soit; mais précisément alors, vous aboutissez au plus pur et au plus rigoureux dualisme; car vous ne pouvez même plus chercher de conciliation à l'union des deux séries phénoménales dans l'idée de substance, puisqu'il n'y a point de substance. Il n'y a plus de pont entre la sensation et le mouvement, plus de passage. C'est la pure doctrine de la correspondance, sans aucune cause ni agent supérieur. Dans Malebranche et dans Leibniz, il y a une cause suprême de cette correspondance; ici

il n'y a plus rien; c'est le fait matériel constaté, sans rien de plus.

Une forme plus savante du phénoménisme est celle qu'a proposée M. Taine, et que l'on pourrait appeler le phénoménisme moniste. Il n'y a pas deux phénomènes; il n'y en a qu'un seul, considéré à deux points de vue différents, le dedans et le dehors. L'événement mental est identique en substance à l'événement physique; et, réunis, ils forment non pas un couple, mais un fait unique qui ne se distingue en deux que pour notre point de vue, comme le concave et le convexe, le droit et le gauche, l'intérieur et l'extérieur. Mais c'est là une pure hypothèse tout à fait arbitraire, et qui ne repose sur aucune donnée réelle. À qui fera-t-on croire qu'au point de vue de l'expérience ma pensée soit identique au mouvement du cerveau qui l'accompagne et dont je n'ai aucune connaissance, si ce n'est acquise, induite, indirecte et non perçue? À qui fera-t-on croire qu'un syllogisme (au point de vue expérimental) est identique à un mouvement en zigzag, si tant est que cette sorte de mouvement ou toute autre soit la forme extérieure d'un syllogisme? Le seul moyen d'identifier ces deux [426] phénomènes, c'est l'idée de substance. Sans doute, je comprends (sauf réserves) qu'une même chose, un même être, puisse être à la fois étendu et pensant; mais une pensée n'est pas étendue, et une étendue n'est pas une pensée. L'exemple du concave et du convexe n'est pas concluant: ici, en effet, il n'y a pas deux choses; il n'y en a qu'une, à savoir la ligne, considérée soit en dedans, soit en dehors; et il est bien évident que c'est la même ligne; or c'est là un objet d'expérience, et les deux aspects qu'elle présente sont eux-mêmes aspects de l'expérience. Mais dans le rapport de la pensée et du mouvement, ce qui est par hypothèse le *même*. de part et d'autre ne tombe pas sous l'expérience; nous ne percevons au contraire que la différence. En fait, il y a deux phénomènes: il y a concomitance; il n'y a pas identité. Pour vous, comme pour nous, le passage est incompréhensible. Une dernière hypothèse par laquelle on essaye de rapprocher plus intimement encore ces deux attributs ou les deux classes de phénomènes, c'est ce qu'on appelle l'idéalisme, qui consiste à n'admettre comme réel que le sujet pensant, et à faire de l'étendue une forme ou un

mode de la pensée. Il n'y a plus à chercher comment l'un agit sur l'autre, puisqu'un seul est réel et que l'autre terme est idéal. Je n'ai point d'ailleurs jusqu'ici écarté d'une manière absolue cette hypothèse; j'ai dit même que c'était un ultra-spiritualisme et qu'elle nous accordait plus que nous ne demandions; mais, au point de vue de la question qui nous occupe, je me demande si elle offre réellement l'avantage qu'elle nous promet, à savoir si elle écarte complètement le problème de l'union de l'âme et du corps. Je dis que la difficulté ici n'est qu'écartée et éludée, mais non supprimée: car elle revient sous une autre forme. Comment ce qui est inétendu (car pour Kant le sujet pensant est inétendu, puisque l'étendue n'est que la forme des choses extérieures), comment, dis-je, un sujet inétendu est-il forcé de percevoir les choses sous la forme de l'étendue? Comment la pensée ne se perçoit-elle que sous la condition de l'étendue? Le dualisme que vous croyez avoir écarté quant à la substance [427] revient au point de vue des facultés. L'homme ne sera pas composé, si vous le voulez, de deux substances; mais il sera composé de deux facultés irréductibles, la sensibilité et l'entendement. D'où provient cette nouvelle dualité? Cette difficulté est si réelle que c'est elle qui a ramené après Kant un monisme plus ou moins semblable à celui de Spinoza, que nous avons déjà discuté.

On n'attend pas de nous que nous discutions ici tous les systèmes de philosophie que l'on peut concevoir. Mais nous nous bornons à signaler ce point de vue: c'est que dans tous les systèmes on retrouve toujours, sous une forme ou sous une autre, la dualité fondamentale que Descartes a signalée à la base de son système, à savoir la pensée et l'étendue; que cette dualité n'a pas été supprimée parce que l'on a montré que ces deux formes de l'existence impliquent un principe unique: car tout philosophe (sauf le dualisme antique) commence et finit par l'unité, et par conséquent est moniste; et réciproquement tout philosophe est dualiste, puisque pas un ne peut nier la différence au moins phénoménale de la pensée et de l'étendue; et encore, dans Spinoza lui-même, cette distinction est plus que phénoménale, car ce n'est pas une différence de mode, mais une différence d'attribut. Il y a donc pour tous les philosophes sans exception un problème: c'est le passage de

l'un de ces termes à l'autre. C'est une difficulté essentielle qu'aucun système n'a pu éviter et qu'aucun d'eux n'a encore levée.

Nous n'avons donc pas à expliquer plus que les autres l'inexplicable, ni comment l'âme agit sur le corps, ni comment le corps agit sur l'âme. Nous prenons le fait de la correspondance: le comment nous échappe. Mais, sans nous heurter à ce comment, peut-être pourrons-nous savoir ou du moins conjecturer jusqu'où va cette union et de quelle nature elle est. Est-ce une union purement extérieure et en quelque sorte accidentelle, une simple juxtaposition de substances? l'homme est-il, comme le disait un disciple de Descartes, un *être par accident*, entendant par là qu'il ne peut pas être de [428] l'essence d'un esprit d'être uni à un corps? En un mot, suivant l'expression consacrée, l'âme est-elle dans le corps *comme le pilote dans son navire?* ou bien (seconde hypothèse) les deux substances sont-elles intimement unies, c'est-à-dire liées par un lien intérieur de substance à substance, se pénétrant l'une l'autre? Le corps, dit-on, est l'instrument de l'âme; mais, dit Bossuet, c'est un instrument qui diffère des autres; car si nous brisons ou perdons un de ces instruments matériels et extérieurs dont nous nous servons, il n'en résulte rien pour nous-mêmes; nous n'avons qu'à en chercher un autre, au lieu que, si notre instrument organique est brisé, blessé, affecté d'une manière quelconque, nous en souffrons et même nous en mourons. D'où Bossuet conclut que «l'homme est un *tout naturel*, c'est-à-dire une substance intelligente, née *pour* vivre dans un corps et lui être intimement unie». C'est cette doctrine que la philosophie scolastique exprimait en disant avec Aristote que «l'âme est la forme du corps». C'est ce qui explique aussi que la scolastique paraissait craindre dans Descartes les excès du spiritualisme cartésien, et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'Arnauld disait à Descartes: «Ne craignez-vous pas que l'on vous confonde avec les anciens platoniciens, qui faisaient de l'âme un esprit pur?»

Sans vouloir embrasser toutes les questions que le problème posé pourrait soulever et entraîner avec elle, nous voudrions restreindre le débat autant que possible sur un terrain positif et concret, et plus ou moins accessible à

l'expérience, par conséquent sur un terrain psychologique. Il nous semble, en effet, que, si le corps n'est que juxtaposé à l'âme comme un instrument extérieur, les sensations que nous situons dans le corps, comme une douleur à la tête, à la dent, à la main, n'y sont situées que par suite de l'expérience et de l'habitude qui nous ont permis de constater qu'à telle sensation correspond telle modification corporelle. Si, au contraire, la localisation des sensations dans le corps est spontanée et naturelle, antérieure à l'expérience; si nous [429] sentons dans notre corps, non par habitude, mais par instinct, c'est que notre âme est unie à notre corps d'une manière véritablement intime, que le corps organisé fait partie de notre être, qu'il est nous à quelque degré, et que l'âme n'est pas dans le corps comme le pilote dans son navire.

Le problème de la localisation des sensations devient donc la traduction expérimentale du problème métaphysique, la communication des substances. Nous ne saisirons sans doute pas par là l'action respective de l'âme et du corps; mais nous verrons qu'il y a autre chose dans cette action qu'une simple correspondance ou concomitance, à savoir une pénétration, une intussusception réciproque. Cela ne porte point atteinte à la distinction; car de ce que deux choses sont distinctes, il ne s'ensuit pas qu'elles ne puissent être unies l'une à l'autre. La question toute métaphysique de l'union de l'âme et du corps sera donc remplacée pour nous par la question expérimentale de la localisation des sensations.

Lorsque nous éprouvons une sensation, soit externe, soit interne, nous la rapportons la plupart du temps à un endroit déterminé du corps que nous appelons *siège* de la sensation. Sommes-nous piqués ou brûlés, nous savons immédiatement où nous avons été piqués ou brûlés. L'éblouissement causé par le soleil nous affecte les yeux; le bruit d'un canon, les oreilles; la saveur d'un vin, la bouche. Nous rapportons la migraine à la tète, la colique aux entrailles, etc. Ainsi de toutes nos sensations.

Les faits que nous venons de décrire s'appellent la *localisation* des sensations. Comment cette *localisation* a-t-elle lieu? Est-elle un fait primitif, constitutif de la nature humaine? Est-elle, au contraire, le résultat de l'expérience et

de l'habitude? Nous retrouvons ici le débat qui a été soutenu principalement à l'occasion de la vision. La théorie de la vision a suscité deux écoles: l'école *innéistique* ou *nativistique,* comme l'appelle Ilelmholtz, laquelle attribue la plus grande part des phénomènes de la vision aux dispositions innées de la vue, et l'école *empiristique,* qui explique au contraire, le [430] plus qu'elle peut, les perceptions visuelles par l'association des idées, par l'induction et par l'expérience. C'est ainsi que, suivant cette dernière école, la vue ne percevrait primitivement que des plans; l'expérience seule, aidée du toucher et du mouvement, lui apprendrait à discerner les distances et les reliefs. C'est l'expérience qui nous ferait reconnaître la forme et la figure, qui redresserait pour nous les objets primitivement renversés, qui peut-être même nous montrerait comme simples des objets qui d'abord nous auraient paru doubles; et on sait enfin que, suivant cette école, ce sont les différentes apparences lumineuses qui sont les signes des objets réels. Au contraire, suivant l'école innéistique, l'expérience peut bien servir, à la vérité, à perfectionner et à éclaircir ces diverses notions, mais elle ne les produit pas; et la vue toute seule aurait en elle-même la faculté de nous faire connaître toutes les modifications de l'étendue aussi bien que de la couleur.

Le même problème peut être posé à l'égard de la localisation des sensations. Au point de vue de l'homme adulte réfléchissant sur ses états de conscience, il semble bien que rien n'est plus spontané et plus naturel que la localisation de nos sensations. C'est immédiatement, sans aucune étude ni réflexion, que nous rapportons à la tête ou au ventre les douleurs diverses dont ces organes sont le siège. Sommes-nous piqués ou brûlés dans l'obscurité, nous n'hésitons pas à porter tout de suite la main à la partie affectée, et nous ne nous trompons généralement point. Qui a jamais cru qu'un mal de dents fût dans le pied? Rarement, et seulement dans les parties profondes, nous avons quelque doute sur le point précis de la sensation; mais nous ne nous trompons guère sur la région affectée.

C'est cette association étroite et invincible de la sensation et de l'organe qui rend si difficile à comprendre pour les jeunes gens, et en général pour les personnes étrangères aux études

philosophiques, ce que nous appelons le point de vue psychologique ou objectif, c'est-à-dire la séparation du [431] fait de conscience et de la partie matérielle à laquelle nous le rapportons. Pour le sens commun, c'est l'organe qui sent; et tout ce que nous pouvons obtenir de lui, c'est de consentir à dire que le moi se *sent* dans l'organe. Rien ne paraît donc au premier abord plus évident et plus conforme à l'expérience que la doctrine d'une puissance innée et spontanée de localisation.

Cependant la psychologie nous a appris à nous défier de ces prétendues évidences et de ces soi-disant innéités, qui, considérées de plus près, ne sont que des résultats de l'habitude et de l'association. Voyons comment on pourrait expliquer, comment on a expliqué en effet les faits précédents.

Primitivement, dirait-on, le moi ne connaît que lui-même et ses états de conscience: pour lui, il n'y a pas encore de corps, pas plus de corps propres que de corps extérieurs. Quand il commence à distinguer quelque chose d'extérieur, son propre corps est confondu par lui avec les autres, et il ne les perçoit que comme il perçoit les autres corps, c'est-à-dire par la vue et par le toucher; mais il s'habitue peu à peu à discerner une certaine portion de matière qui accompagne toujours ses sensations, et dont il ne se sépare jamais. Il arrive par là à distinguer ce corps des autres corps, et à se l'attribuer d'une manière plus particulière; il sent que ce corps est à lui, comme un instrument habituel et nécessaire; mais ce corps ne lui est cependant pas plus qu'un autre instrument. Si un enfant était né manchot ou mutilé d'une jambe et qu'on remplaçât cette jambe ou ce bras qui manquent par un membre postiche, il s'habituerait à ce membre postiche, comme il le fait à ses bras et à ses jambes, et il croirait que ces instruments factices font partie de lui-même. Bossuet distingue à la vérité entre les instruments ordinaires et le corps humain: «Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, dit-il, il ne sent pas les coups dont ils sont frappés; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et au contraire elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour l'entretenir.» Mais si l'on appliquait à un enfant [432] aussitôt né des lunettes pour lui garantir la vue, lorsque ces lunettes seraient brisées il éprouverait une douleur vive par suite de l'éblouissement, et

peut-être par habitude placerait-il cette douleur dans l'instrument brisé. Plusieurs faits semblent indiquer qu'il pourrait bien en être ainsi. Ainsi, par exemple, nous sommes tellement habitués à nos vêtements qu'ils semblent presque faire partie de notre corps. Notre moi n'est pas seulement l'âme et le corps réunis, c'est le corps habillé; et ce qui fait que nous ne nous confondons pas tout à fait avec nos vêtements, c'est que nous les ôtons, nous les changeons, et que même, dans certains cas, comme dans le bain, nous les quittons tout à fait. Mais si l'on supposait un enfant qui n'eût jamais quitté ses habits, c'est une question de savoir si pour lui les habits ne feraient pas partie du moi. On sait que celui qui a pris l'habitude de marcher avec une canne se sent comme incomplet et mutilé lorsque cette canne vient à lui manquer. Même l'illusion qui consiste à sentir dans l'organe ne manque pas d'une certaine analogie dans le cas d'un instrument artificiel; car quand on se sert d'un bâton pour toucher un objet dur ou mou, il semble bien que l'on sent la dureté ou la mollesse au bout du bâton; et maintenant même, où j'écris ces lignes, je sens la résistance du papier au bout de la plume et non au bout des doigts.[43] Enfin, un argument souvent employé et qui a une grande force, c'est le fait de l'amputé, souffrant au membre qu'il n'a plus. Dans les expériences de rhinoplastie, où l'on prend une partie de la peau du front pour faire un nez, il arrive que si l'on [433] éprouve ensuite quelque sensation, une démangeaison par exemple, au bout du nez, on rapporte la sensation à l'endroit primitif, c'est-à-dire au front. Ces illusions du sens localisateur ne déposent-elles pas contre l'innéité de ce sens, de même que, dans la théorie de la vision, les illusions de

---

43. «Si de naissance un bâton avait été soudé à l'une de nos mains, comme les longs poils sensitifs et explorateurs du chat sont soudés à ses joues et à ses lèvres, comme le bois du cerf est soudé à son front, comme la barbe et les dents sont soudées à notre peau, nous situerions nos lèvres au bout du bâton, comme très probablement le chat situe ses attouchements au bout de sa moustache, et le cerf au bout de ses cornes, comme très certainement nous situons nos contacts au bout de nos poils de barbe et de nos dents.» (Taine, *de l'Intelligence,* 1. II, ch. II, 3° édit, tome II, p. 135.) — Voir dans ce chapitre un grand nombre de faits en faveur de l'opinion précédente empruntés a Muller *(Physiologie,* 1. III, sect. 3, ch. II), à Weber *(Ilandwörterbuch,* de Rudolph Wagner, art. *Tactsinn,* 2e part., p. 488 et suiv.), à Vulpian (expériences de Paul Bert sur la greffe animale, *Leçons sur la physiologie des systèmes nerveux).*

la perspective déposent contre les partisans de la théorie innéistique?

La doctrine précédente paraît bien être celle que Descartes expose au VIe livre des *Méditations*, lorsqu'il dit:

«Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement apprises d'elle, mais qui se sont introduites dans mon esprit par une certaine *coutume* que j'ai de juger inconsidérément des choses… Je remarque que la nature du corps est telle qu'aucune des parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée qu'elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n'agisse point… De sorte que, s'il y a quelque cause qui excite non dans le pied, mais dans quelqu'une des parties du nerf qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle était dans le pied, et le sens sera naturellement trompé.»

D'après cette théorie, comment s'expliquerait donc la localisation? Par une association que l'habitude établirait entre la sensation éprouvée et la perception objective de l'organe affecté. Par exemple, la sensation du mal de tête n'apporte par elle-même aucune notion de tête; mais l'expérience nous apprend que lorsque nous éprouvons cette douleur, nous la soulageons en portant la main à cette partie de nos organes appelée tête; que nous la soulageons encore en déposant notre tête sur un oreiller et en lui mettant des compresses d'eau froide, etc.; cette association une fois établie, si nous éprouvons de nouveau la même sensation, nous penserons nécessairement à la tête, et nous dirons que nous [434] avons mal à la tête. De même pour la colique, pour le mal de dents, etc., un cataplasme sur le ventre soulage la colique: donc elle a eu lieu dans le ventre; l'extraction d'une dent enlève la douleur: donc elle avait son siège dans la dent.

Cette théorie est très nettement résumée par l'un des philosophes les plus distingués de l'école empiristique, M. Taine: «C'est une loi, dit-il, qu'une sensation nous paraît située à l'endroit où nous avons coutume de rencontrer sa cause ou

condition ordinaire, et cet endroit est celui où le toucher explorateur peut, en agissant, interrompre ou modifier la sensation commencée.» [44]

Le même philosophe tire de cette loi les conséquences suivantes: 1° le jugement localisateur est toujours faux, car jamais le toucher ne peut aller dans les centres sensitifs, interrompre ou modifier la sensation commencée; — 2° le plus souvent le jugement localisateur doit situer la sensation à peu près à l'extrémité extérieure des nerfs; car si l'excitation de tout le cordon nerveux est l'antécédent normal de la sensation, notre toucher ne peut atteindre que les environs de son extrémité extérieure; — 3° le jugement localisateur ne doit pas situer la sensation à l'endroit exact où se trouve l'extrémité du nerf ébranlé, mais aux environs; car le toucher n'atteint pas à l'endroit exact; — 4° en plusieurs cas, le jugement localisateur doit être vague, car il y a des endroits où le toucher n'atteint pas, par exemple l'intérieur des membres et du corps; partant, nous n'en situons que par approximation et vaguement les sensations dont le point de départ est dans le ventre, la poitrine, l'estomac, non plus que les sensations partielles dont se compose une sensation totale musculaire.»[45]

On voit qu'un grand nombre de faits et des inductions très plausibles paraissent autoriser l'hypothèse d'une localisation acquise et artificielle des sensations. Et cependant, nous ne croyons pas que cette théorie soit la vraie; nous [435] croyons au contraire que la faculté de localiser est innée, sans nier toutefois qu'elle ne puisse se perfectionner par le concours des sens externes. Tous les faits invoqués en faveur de l'hypothèse empiristique peuvent s'expliquer dans la théorie contraire; et, en revanche, il est un certain nombre de faits significatifs et, comme Bacon les appelait, des faits cruciaux, qui ne peuvent s'expliquer que dans la théorie de l'innéité, et qui par conséquent doivent faire pencher la balance en faveur de cette seconde opinion.

À quelles conditions des sensations qui seraient, par hypothèse, purement subjectives pourraient-elles, à l'aide de l'expérience et de l'habitude, être localisées dans telle ou telle

---

44. Taine, *de l'Intelligence,* 1. II, ch. n, 3° édit., tome II, p. 143.
45. Taine, *ibid*.

partie du corps? C'est évidemment à la condition d'être différentes suivant les différentes parties du corps, et par conséquent de pouvoir en devenir les *signes* lorsqu'elles se renouvellent; c'est, en second lieu, à la condition que nous les ayons déjà éprouvées, et que nous les reconnaissions lorsqu'elles reparaissent, de telle sorte qu'elles ramènent à l'esprit l'image de la partie du corps antérieurement affectée. Mais s'il nous arrivait de localiser sans erreur sensible des sensations identiques dans toutes les parties du corps, ou des sensations que nous n'avons pas encore ressenties, il faudrait, selon nous, reconnaître que la faculté de localisation est innée. Car de quels signes pourrait-elle se servir pour diversifier les sièges de ces sensations?

Ainsi deux sortes de faits témoigneraient, selon nous, en faveur de l'hypothèse innéistique: 1° les sensations *homogènes;* 2° les sensations *éprouvées pour la première fois,* à la condition que dans ces deux cas il y eût localisation: or c'est ce qui a lieu. Examinons ces deux sortes de faits.

1° *Sensations homogènes.* — Rappelons-nous l'explication précédente. Une sensation est éprouvée: le toucher explorateur vient empêcher, modifier cette sensation; l'idée de cette sensation s'associe à celle de la partie du corps que le toucher explorateur nous a désignée (par exemple, mal de tête soulagé par la main froide); si cette sensation se renouvelle, nous [436] penserons à la tête; et ces deux idées n'en feront plus qu'une, qui sera le mal de tête: soit; mais, s'il en est ainsi, c'est que le mal de tête est une sensation spécifique *sui generis,* que nous ne confondons avec aucun autre; autrement, cette sensation venant à reparaître, comment saurions-nous qu'elle a eu lieu dans la tête plutôt que dans toute autre partie du corps où nous aurions pu également l'éprouver? C'est pourquoi l'expérience peut nous apprendre à localiser des sensations dissemblables: par exemple le mal de tête, le mal de dents, la colique, etc., parce que ce sont des sensations très distinctes que nous n'éprouvons que dans certaines parties déterminées et dont chacune, restant toujours la même, est très reconnaissable. Personne, en effet, ne confond ces trois sensations: par conséquent, quand elles se reproduisent, elles ramènent avec elles l'idée de places distinctes et séparées. Mais il n'en est pas

toujours ainsi. Il y a un bon nombre de sensations que j'appellerai *homogènes,* qui sont les mêmes dans toutes les parties du corps, et que nous localisons cependant avec une entière certitude. Par exemple, une piqûre, une coupure, une déchirure, une brûlure, nous donnent toujours la même sensation, dans quelque partie du corps que nous la ressentions. Une piqûre à la main droite ne diffère en rien d'une piqûre à la main gauche; une brûlure ou une coupure au pied ne diffèrent en rien d'une brûlure ou d'une coupure à la main. Supposons donc que nous ayons éprouvé une première fois telle de ces sensations et que le toucher explorateur ou la vue nous en aient fait remarquer le siège dans la main gauche: la seconde fois que nous serons piqués ou brûlés, si nous ne voyons pas l'organe blessé, nous croirons encore que c'est à la main gauche; mais peut-être sera-ce à la main droite, ou au pied, ou à telle autre partie; plusieurs expériences de ce genre ayant été faites, l'association étant rompue à chaque fois entre la sensation et l'organe, nous devrons prendre l'habitude, selon les principes mêmes de la théorie associationiste, de ne plus localiser du tout. Voilà ce qui devrait arriver dans le cas de sensations homogènes, [437] c'est-à-dire identiques dans toutes les parties du corps. Mais l'expérience nous apprend au contraire que non seulement nous continuons à localiser, même dans ce cas, mais que nous le faisons sans nous tromper jamais d'une manière appréciable: jamais personne n'a confondu une piqûre à droite et une piqûre à gauche, lors même que cette sensation a lieu dans l'obscurité. En quelque partie du corps qu'on soit piqué, coupé, brûlé, on reconnaît immédiatement le siège de la sensation. Il en est de même des démangeaisons, qui sont également des sensations homogènes: nulle différence entre une démangeaison à gauche ou à droite, à la main ou à la jambe, dans telle ou telle partie du corps. Cependant est-il une sensation plus facile à localiser? en est-il qui demande moins de réflexion, moins de comparaison? En parlant, en écrivant, en marchant, sans y penser même, on sent la plus légère démangeaison, et on porte la main, sans se tromper, à la partie affectée (comme à l'oreille, par exemple,

au moment où j'écris ces lignes).[46] La localisation est donc certaine, presque infaillible, à quelques lignes près; et cependant la sensation est absolument homogène dans toutes les parties du corps.

Sans cet élément de localisation innée, impossible de s'expliquer comment des sensations *homogènes* peuvent devenir *signes* de places *différentes*. Rappelons-nous l'usage que l'on fait de l'explication empiristique dans la théorie de la vision. On prétend que les différences de distance ou de relief ne sont pas perçues directement par la vue, mais qu'elles sont simplement induites des différences de lumière et d'ombre, ou des différences de couleur qui les accompagnent; soit; mais il faut qu'il y ait des différences dans la distribution des lumières et des ombres, dans les distributions de couleurs; car si, à toutes les distances, les sensations de couleur ou de forme étaient identiques, elles ne pourraient plus servir de signes pour discerner les degrés de la profondeur; [438] et alors, ou bien la vue n'aurait aucune perception de ce genre, ou il faudrait reconnaître qu'une telle perception, si elle existait, est une perception spontanée et innée. C'est là précisément le cas des sensations homogènes dans le corps humain: étant les mêmes dans toutes les places, elles ne peuvent devenir le signe d'aucune d'elles en particulier. Habitués à la théorie empiristique, et entraînés par cette théorie, les philosophes de cette école finissent par l'appliquer, sans s'en apercevoir, même au cas où la condition fondamentale fait défaut.

Peut-être, pour éluder ces conséquences évidentes, se résoudra-t-on à soutenir qu'il n'y a pas de sensations rigoureusement homogènes, et qu'il y a toujours de petites différences qui les diversifient suivant les places; nous aurions conscience, dirait-on, de ces différences: et cela suffirait pour autoriser des inductions différentes suivant les cas. J'accorde qu'il n'y a pas de sensations rigoureusement homogènes, d'après le principe des indiscernables de Leibniz; mais les différences tiennent aux différences de cause et non aux différences de place: par exemple, nous distinguerons bien une piqûre d'épingle et une piqûre d'aiguille; mais deux piqûres

46. On dira que j'ai provoqué la sensation rien qu'en en parlant: cela est vrai; mais je ne l'ai pas provoquée à l'oreille plutôt qu'ailleurs.

dues à une même cause n'ont entre elles aucune différence, quelle que soit leur place. Supposer ces différences dans l'intérêt de la théorie, c'est faire de la psychologie conjecturale, non expérimentale. C'est d'ailleurs remplacer le mystère par le mystère, car on n'écarte l'innéité que par la crainte du mystérieux: or, quoi de plus mystérieux que des différences infinitésimales, inaccessibles à la conscience et servant de base aux inductions les plus précises et les plus certaines?

2° D'ailleurs cette hypothèse, elle-même si peu vraisemblable, viendrait à son tour échouer devant cet autre fait: c'est que nous localisons avec une absolue certitude des sensations que nous éprouvons *pour la première fois:* car alors on ne peut plus invoquer l'expérience, l'habitude, l'association. Or, il est des sensations de ce genre: ce sont, par [439] exemple, les sensations morbides, nées de blessures internes. Par exemple, celui qui a pour la première fois une fluxion de poitrine ou une pleurésie, éprouve ce que l'on appelle un point pneumonique, ou pleurétique, qu'il n'a jamais ressenti auparavant et qu'il ne peut par conséquent avoir associé par habitude avec telle ou telle place; et cependant le malade sait parfaitement dire s'il ressent ce point à droite ou à gauche, en haut ou en bas du poumon. Sans doute la localisation est ici moins précise que pour les sensations extérieures; nous ne nions pas, en effet, comme nous l'avons dit déjà, que la représentation objective de l'organe par le moyen de la vue et du toucher ne contribue notablement à la précision de la localisation. La région affectée nous paraît donc plus vague en dedans qu'en dehors. Mais, en général, les limites d'erreur ne sont pas très larges; et il y a une suffisante exactitude pour que l'on dise que la sensation est réellement localisée. Celui qui a une lésion au cœur éprouvera une sensation vive de douleur, qu'il localisera, même la première fois, dans cet organe et non dans le foie ou dans la vessie; et de même pour les sensations douloureuses de ces deux organes. Il est un mal peu grave, mais accompagné d'une douleur très vive, que l'on appelle le *coup de fouet:* c'est le sentiment vif et aigu éprouvé dans le mollet, qui ressemble au cinglement subit d'un coup de fouet. Ceux qui sont atteints de cette affection, qui est rare, n'hésitent pas à la rapporter immédiatement à la partie blessée, quoiqu'ils

ne l'aient jamais ressentie auparavant. Que viennent faire ici l'expérience et l'habitude, puisqu'il s'agit d'une première sensation?

Tous ces faits prouvent, selon nous, une faculté naturelle et spontanée de localisation. Sans doute, cette faculté n'est pas absolument exacte; elle désigne plutôt souvent une région qu'un point précis; il peut y avoir une erreur de quelques millimètres; à trois millimètres, par exemple, deux pointes de compas sont senties comme une seule. Ces faits ne prouvent nullement que la faculté de localisation ne soit [440] pas innée, car c'est là un fait commun à tous nos sens. Dans tous, quand il s'agit de sensations très rapprochées, il y a un champ plus ou moins indistinct où elles se confondent. Combien de personnes ne savent pas distinguer une couleur d'une autre, quand elles sont très rapprochées, ou une saveur d'une autre: par exemple deux crus différents quand il s'agit de vins? Combien sont incapables de distinguer un dièse d'un bémol, ou même deux demi-tons? En conclut-on que la vue est impropre par elle-même à reconnaître les couleurs, l'ouïe à reconnaître les sons, et le goût les saveurs? On dira que l'habitude et l'exercice y font beaucoup: cela n'est pas douteux; mais c'est l'habitude et l'exercice de tel sens, et non pas son association avec un autre. Chaque sens s'instruit lui-même, voilà la vérité, et cela n'est pas contraire à la doctrine de l'innéité; mais la vue n'a pas besoin de toucher pour apprendre à distinguer une couleur, ni le goût de la vue pour distinguer une saveur, ni l'ouïe d'aucun autre pour distinguer un son. Le sens localisateur peut donc avoir certaines indéterminations, sans qu'on en puisse conclure qu'il n'est pas inné.

Et d'ailleurs, qui peut dire quel est le minimum appréciable d'une sensation? On s'étonne que deux pointes de compas nous en paraissent une seule. Mais qu'est-ce donc déjà qu'une pointe de compas? Elle nous paraît un point invisible: mais en réalité, cependant, c'est déjà un composé qui a une étendue réelle, et qui affecte un certain nombre de parties distinctes que nous ne pouvons pas discerner: de même tout point lumineux, au-dessous duquel il n'y a plus rien pour la vision, n'est cependant qu'un composé de points lumineux que nous ne distinguons pas les uns des autres. La conséquence à

tirer de ces faits, c'est que la perception sensible n'a jamais qu'une valeur relative et approximative, mais non pas que chaque sens n'ait pas ses perceptions propres et naturelles qui lui sont véritablement innées. Pour la même raison, on devra accorder que le sens localisateur n'a lui-même, comme les autres, qu'une valeur relative; qu'il [441] présente, au-dessous de certaines limites, une certaine indétermination; mais on n'en conclura pas que ce sens localisateur n'est pas un sens naturel au même titre que les autres? D'ailleurs, si le sens localisateur n'est pas naturel en nous, ce ne serait pas seulement à une distance très petite que les deux pointes du compas devraient être senties comme une seule; ce serait à une distance quelconque: car les deux pointes produisant une sensation absolument identique, il n'y a aucune raison de les distinguer l'une de l'autre, si ce n'est par la différence des places; on devrait les confondre toujours, ce qui n'a pas lieu. Le fait signalé constitue donc une *limite*, mais non une *erreur* de la faculté localisatrice.

Il n'en est pas de même cependant de toutes les illusions de cette faculté. Quelques-unes, il faut le reconnaître, sont de véritables erreurs, comme, par exemple, l'illusion de l'amputé qui sent la douleur au membre qu'il n'a plus. Comment concilier un tel fait avec l'hypothèse d'une faculté innée de localisation? Nous pensons que c'est ici qu'il faut faire intervenir la théorie associationiste. L'association, dont la théorie contraire à la nôtre se sert pour expliquer la perception proprement dite, la perception normale, nous semble devoir être réservée exclusivement à l'explication de la perception erronée. Ici deux observations sont nécessaires pour arriver à la solution de la question.

La première, que nous avons déjà indiquée plusieurs fois, c'est que, tout en soutenant une faculté innée de localisation, on n'est pas engagé à soutenir que l'association n'y joue aucun rôle. On soutient seulement ceci: c'est que l'âme, quand elle éprouve des sensations, les situe dans un certain espace auquel elle est unie et dont elle ne se sépare pas; mais elle ne donne pas à cet espace une forme déterminée. Elle ressent une douleur qu'elle localise en un certain point, à la main, par exemple, mais elle ne sait pas que c'est une main; en même

temps qu'elle a ce sentiment inné et subjectif de localisation, elle a des sens externes, la vue et le toucher, qui lui représentent la main d'une manière objective comme les [442] autres corps. Elle associe donc ce sentiment subjectif de localisation, sentiment toujours plus ou moins vague, à la représentation objective de main, de pied, etc., et cette association donne évidemment une bien plus grande précision à la localisation. Si c'est là ce que veulent dire les partisans du toucher explorateur, ils ont raison. Mais évidemment ils veulent dire quelque chose de plus; ils entendent que ce n'est pas seulement la précision de la perception qui vient de l'association, mais la perception même, à savoir la perception dans un lieu, ou localisation. C'est au contraire de cette perception en elle-même, sans en déterminer le degré de précision, que nous soutenons l'innéité.

La seconde observation importante pour expliquer les erreurs de localisation, c'est qu'il ne faut point s'étonner que nous admettions une faculté perceptive, et cependant plus ou moins indéterminée, ayant besoin du concours des autres sens pour arriver à la détermination et à la précision. En effet, autre chose est *percevoir*, autre chose est *mesurer*. Une faculté ne peut pas avoir en elle-même sa propre mesure sans perdre par là son titre à être une faculté perceptive indépendante. Par exemple, personne ne contestera que la perception du temps et de la durée ne soit due à la conscience; et cependant la conscience par elle-même ne nous donne pas la mesure exacte du temps, et pour cette mesure nous avons besoin de recourir aux sens extérieurs, par exemple à la vue. Nous pouvons même nous tromper gravement quant à cette mesure. Si, par exemple, pendant que nous sommes occupés; à travailler avec une grande contention d'esprit, la pendule de notre cabinet se trouve, par une raison quelconque, avancée ou retardée, nous pourrons nous tromper de quelques heures sans nous en douter. Et cependant est-il un psychologue qui soutiendrait que la vue nous fournit la notion du temps? La conscience donne le temps, mais elle ne le mesure pas. On nous dit seulement qu'il s'est écoulé un certain temps et que les diverses parties de ce temps sont les unes hors des autres; quant à la représentation objective [443] de ce temps, elle est due au sens extérieur. Ne

peut-on point appliquer la même doctrine au sens de l'étendue interne? La conscience nous apprend que nos sensations sont dans l'étendue et qu'elles sont les unes hors des autres; mais la forme de cette étendue, la représentation totale de ce groupe de sensations, ne se forme qu'à l'aide de la vue et du toucher. Il y a donc deux procédés de localisation qui travaillent concurremment dans l'enfant nouveau-né: c'est le sens du dedans et le sens du dehors, et c'est de leur concours que se forme la perception de notre propre corps et la localisation actuelle de nos sensations.

D'après ces principes, il n'est plus difficile d'expliquer les illusions signalées. Le sens localisateur interne ayant pris l'habitude de s'appuyer sur le sens localisateur externe et trouvant même dans celui-ci une clarté représentative qui lui manque à lui-même, se laisse peu à peu déposséder de sa fonction propre et se subordonne au sens extérieur, de même que, chez la plupart des hommes, le toucher se laisse subordonner à la vue et perd par là les qualités de précision dont il serait susceptible et qu'il retrouve chez les aveugles de naissance. Cela étant, lorsque tel organe a disparu, la représentation de cet organe ne laisse pas que de subsister, au moins pendant un certain temps, et le sens interne continue à revêtir sa propre sensation de la forme du sens externe: il dira donc toujours: «J'ai mal aux pieds, j'ai mal à la main,» sans avoir ni main ni pied; néanmoins la localisation dans l'espace et à une distance indéterminée des centres n'en reste pas moins l'opération innée du sens interne. L'erreur n'est pas une erreur de perception, mais une erreur de précision. Je puis percevoir très nettement qu'un lieu n'est pas un autre, sans pouvoir dire avec précision quel intervalle il y a entre eux.

Pour le dire en passant, l'explication précédente pourrait s'appliquer peut-être à d'autres cas, par exemple à la perception de la distance. On refuse cette perfection à la vue en invoquant les erreurs qu'elle commet dans ce genre, et en [444] particulier les illusions de la perspective et de la peinture. Mais ne peut-il pas se faire que la vue ait le sentiment de la troisième dimension comme des deux autres, sans en avoir la mesure? Ne peut-on pas distinguer, avec un philosophe américain, ce qu'il appelle le *quale* et le *quantum* dans

l'espace? Le *quale*, c'est ce qui constitue l'espace, à savoir les trois dimensions; le *quantum*, c'est la détermination et la mesure. Or, que dans un espace qui en soi est homogène et qui ne fournit aucun point de repère, la vue ait besoin de signes indicateurs, par exemple de couleurs, de lumière ou d'ombre, pour évaluer et déterminer les distances, cela se comprend de soi; mais s'ensuit-il que l'espace en général, avec ses trois dimensions, ne préexiste pas dans l'acte inné de la vue? Nous inclinons, pour nous, à le croire, et nous pensons qu'il y aurait lieu à réviser ce que l'on appelle la doctrine de Berkeley, appuyée de l'expérience de Cheselden; et ici encore l'hypothèse innéiste devrait reprendre l'avantage. Pour en revenir à notre question, nous devons nous borner ici à des considérations purement psychologiques. Nous n'avons pas voulu, en effet, franchir les limites de la psychologie. Mais il est facile de voir que nous touchons au problème le plus délicat et le plus profond de la métaphysique, à savoir au problème d'union de l'âme et du corps. Comment l'âme perçoit-elle son propre corps et se l'attribue-t-elle en propre? L'âme est-elle dans le corps comme un pilote dans son navire, ou lui est-elle intimement unie? Le composé humain, comme l'appellent les scolastiques, est-il un *être par accident*, comme disait un disciple de Descartes, ou un *tout naturel*, comme le dit Bossuet? Le moi est-il exclusivement réduit à la partie subjective et pensante de notre être, ou est-il, comme le croit le sens commun, l'âme et le corps réunis? Quel est le siège de l'âme? Est-elle unie au corps tout entier ou à une seule partie et même à un seul point? La conscience, si elle nous donne immédiatement l'étendue interne de notre corps, peut-elle donc atteindre le vrai moi? La conscience diffuse dans tout le corps est-elle du [445] même ordre que la conscience de la monade dominante qui est le siège de la pensée et de la volonté? Y a-t-il lieu à admettre, avec certains physiologistes et psychologues récents, des moi secondaires et des sous-consciences subordonnées au moi humain et à la conscience proprement dite? Nous ne voulons pas ici entrer dans toutes ces questions, qui sont d'un autre domaine. Nous avons voulu nous circonscrire sur un point très précis, où il nous semble que l'on peut dire quelque chose de positif. Nous croyons avoir

démontré par des faits, inexplicables dans toute autre hypothèse, l'existence d'une faculté innée de localisation. Nous ne voulons pas dépasser cette conclusion, qui paraît par elle-même assez importante.[47]

47. Voir dans la *Revue philosophique* notre étude sur la *Perception de la distance par la vue* (janvier 1879).

LIVRE DEUXIÈME

LES PASSIONS

LEÇON PREMIÈRE

LE FOND COMMUN DES PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES
LA SENSIBILITÉ PHYSIQUE

Messieurs,

Nous suivrons, dans le plan de ce cours, à peu près l'ordre de Spinoza dans son *Éthique*. Celui-ci, après avoir traité de l'âme (*de Mente*), vient à traiter des passions (*de Affectibus*). En suivant cette même voie, nous rencontrons maintenant la question des passions, si intimement liée à la question de la liberté, dont nous parlerons ci-après.

Sans admettre, avec Condillac, que toutes nos facultés ne sont que la sensation transformée, nous sommes obligés de reconnaître que toute vie psychologique commence par la sensibilité, et par la sensibilité physique. Au-dessous il n'y a pas de conscience, et par conséquent pas de vie psychologique; au-dessus sont les facultés d'un ordre supérieur qui se développeront plus tard, mais qui ne paraissent pas contemporaines de nos premières impressions psychologiques. Les impressions et les premières réactions qu'elles produisent en nous sont provoquées par l'action des objets extérieurs sur nos organes, ou sont le résultat de la vitalité de ces organes. La

sensibilité physique n'est donc pas à proprement parler une faculté spéciale; c'est le fond commun d'où partent toutes nos facultés. Toutes, à l'origine, plongent dans ce [450] fond commun, toutes y ont des racines. L'intelligence commence par la sensation Le sentiment commence par le plaisir et la douleur attachés aux sensations et aux impulsions qui en

dérivent. La volonté commence par les mouvements instinctifs qui résultent de ces impulsions. En un mot, les trois facultés que l'on distingue ordinairement dans l'homme, et que l'on a raison de distinguer, ne se séparent pas à l'origine, et elles tiennent par leurs racines à la vie animale.

C'est pour avoir négligé de mettre à part ce fond commun de la vie psychologique, et avoir voulu l'encadrer à titre de faculté spéciale dans la série de nos facultés, que la psychologie est en général si embarrassée de dire ce que l'on doit entendre par *sensibilité;* car tantôt on admet avec Kant que la sensibilité est la faculté de recevoir des impressions ou des représentations du dehors, et on l'oppose à l'entendement. La sensibilité se compose alors de ce qu'on appelle les *sens;* mais que deviennent le plaisir et la douleur, les inclinations, les désirs, les affections, tout cet amas de faits émotifs qui d'une part se distinguent des sens, et de l'autre peuvent s'élever, aussi bien que l'intelligence elle-même, jusqu'au domaine le plus sublime. Il faudra donc ou bien refuser, contre l'usage, la dénomination de sensibilité à ces derniers phénomènes, ou embrasser dans une même dénomination deux faits aussi différents que la sensation de couleur et l'amour de la patrie. D'un autre côté, ce que l'on fait souvent, on restreindra le terme de sensibilité à la faculté d'éprouver du plaisir ou de la douleur, et consécutivement des inclinations et des affections. Mais alors que fait-on des sens proprement dits, c'est-à-dire des fonctions qui nous mettent en rapport avec le monde externe? On est obligé d'en faire des facultés intellectuelles, et encore ici de violenter la langue, pour leur enlever tout caractère sensitif. Enfin, on distingue une troisième faculté que l'on appelle activité, et dans laquelle on distingue trois modes: l'instinct, l'habitude et la volonté. Mais en quoi l'*instinct* (premier mode de l'activité) se distingue-t-il des *instincts*, ou tendances, ou impulsions [451] spontanées que l'on rattache à la sensibilité? C'est ce que l'on n'explique pas.

Ces difficultés ne peuvent disparaître que si l'on distingue la sensibilité physique des trois facultés, comme étant leur fond commun, leur substratum. Nous admettons, quant à nous, que les trois facultés ne se distinguent que par le haut, et

qu'elles ont toutes trois des racines sensitives. La sensibilité physique n'est donc pas une faculté spéciale, ni même la partie d'une autre faculté plus générale appelée sensibilité. Elle est une propriété fondamentale inhérente à la vie animale, et peut-être identique à la vitalité en général; et c'est du fond de cette propriété commune et essentielle qu'émergent les trois facultés liées à un tronc commun. Sans doute l'intelligence se distingue du cœur, et le cœur se distingue de la volonté. Voilà les trois facultés. Mais l'intelligence a ses racines dans les sens, le cœur a ses racines dans les appétits, et la volonté a également les siennes dans l'instinct. Au lieu des trois facultés, on peut donc admettre en psychologie trois groupes de facultés, composés chacun de deux termes: les sens et l'entendement; — les appétits et les sentiments; — l'instinct et la volonté. Les trois termes inférieurs sont les formes de la vie animale, les trois termes supérieurs sont les formes de la vie humaine. Les trois termes inférieurs se distinguent à peine les uns des autres; ils vont se perdre eux-mêmes dans un fond commun où tout s'identifie. C'est même la division des trois facultés supérieures qui a permis d'établir quelque distinction dans les termes inférieurs; mais au fond ils se confondent: sensations, appétits, instincts, tout s'identifie. L'instinct de succion, par exemple, dans l'enfant nouveau-né, est à la fois un instinct et un appétit, et il est accompagné de sensation. C'est ce fond obscur que Maine de Biran appelle la *vie affectiv*e de l'esprit, et que Cabanis appelle les *premières déterminations de la sensibilité*.

Étudions donc d'abord ce premier fond commun de la vie psychologique.

Tout en admettant avec Cabanis que la sensibilité physique [452] est le dernier terme auquel on arrive dans l'étude des phénomènes, et tout en admettant encore, si l'on veut, avec lui que le physique et le moral se confondent à leur source, nous n'admettrons pas pour cela que, comme il le dit encore, «le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue particuliers». De même que Kant nous dit, au début de son grand ouvrage: «Toutes nos connaissances naissent *avec* l'expérience, mais ne naissent pas *de* l'expérience,» de même on peut dire que le *moral* en nous

n'apparaît qu'après ou avec le *physique;* mais cela ne veut pas dire qu'il en vient.

Si donc nous voulons remonter jusqu'au premier fait psychologique, on est conduit au point où la sensibilité vient s'ajouter à la vitalité proprement dite, ou même se confond avec elle: car, suivant un grand nombre de physiologistes, suivant Cabanis notamment et Claude Bernard, la sensibilité n'est pas une propriété ajoutée à la vie; c'est la vie elle-même. Vivre, c'est sentir.

Comment comprendre cette proposition? Car en général on distingue l'être vivant de l'être sensible, et par exemple le végétal de l'animal; on n'accorde à l'un que les fonctions de nutrition et de reproduction; on réserve à l'autre les fonctions de relation, dont la première est la sensibilité, et la seconde la motilité.

Mais les physiologistes dont je parle ne séparent pas la sensibilité des autres propriétés vitales. Voici un être vivant, animal ou végétal. À quoi reconnaissez-vous qu'il est vivant? À ce signe que, mis en contact avec les objets extérieurs, il réagit, c'est-à-dire il entre de lui-même en action. Sans doute les corps inorganiques réagissent également, car c'est un axiome de la physique qu'il n'y a pas d'action sans réaction; mais les réactions vitales sont infiniment plus énergiques, au moins en apparence, que les réactions physiques et chimiques. Sans insister sur ces différences, disons que ces réactions sont ou bien des mouvements, ou des changements de coloration, ou des changements de température, ou [453] tels autres phénomènes, différant suivant les organes et les fonctions. Or, puisque ces organes étaient précédemment inertes au repos, puisque le contact des agents a été nécessaire pour éveiller leur activité, il a donc fallu qu'ils subissent quelque modification par le contact, qu'ils en subissent l'impression, en un mot qu'ils l'aient *sentie*. La sensibilité n'est donc que la faculté de recevoir les impressions du dehors et de réagir sous l'influence de ces impressions. S'il en est ainsi, on comprend que la sensibilité s'identifie avec la vie, qu'elle soit la vitalité elle-même.

C'est dans ce sens qu'il sera permis de dire avec Bichat:

«L'estomac est *sensible* à la présence des aliments; le cœur est sensible à l'abord du sang, le conduit excréteur au contact du fluide qui lui est propre; la peau, les yeux, les oreilles, les membranes du nez et de la bouche, *sentent* l'impression des corps qui les touchent.»

Dans ce sens général, le terme de sensibilité s'appliquera aussi bien aux végétaux qu'aux animaux. La plante appelée sensitive, et c'est de là que lui vient son nom, ressent l'impression du contact, puisqu'elle se replie sous cette impression. Toutes les plantes qui recherchent la lumière sont donc sensibles à la lumière. Suivant Claude Bernard, qui a fait des expériences là-dessus, les agents anesthésiques agissent sur les plantes de la même manière que sur les animaux. Le chloroforme insensibilise la sensitive et en arrête les mouvements. Déjà au XVIIIe siècle on avait fait des expériences analogues. On avait trouvé à Édimbourg que la sensitive s'immobilise lorsqu'on l'arrose avec de l'opium. Claude Bernard raisonne donc ainsi: puisqu'un même agent produit les mêmes effets sur les végétaux et les animaux, il faut qu'il y ait une propriété commune entre les uns et les autres. Or, chez les animaux cette propriété s'appelle sensibilité: elle doit donc s'appeler du même nom chez les végétaux.

Sans doute, c'est là un raisonnement plausible, et tant qu'il ne s'agit que d'une question de nom, on peut accepter la dénomination de Cabanis et de Cl. Bernard, et entendre [454] par sensibilité toute espèce de réceptivité organique ayant pour effet de produire des réactions particulières. Mais on se demande si, en étendant de cette manière le sens du terme de sensibilité, on ne finit pas par lui ôter toute signification précise; car ce serait arbitrairement que l'on réduirait la sensibilité ainsi définie aux êtres vivants. Les êtres inorganiques eux-mêmes ont aussi la propriété de recevoir les actions du dehors et de réagir contre elles. Par exemple, la limaille de fer qui se précipite sur l'aimant aussitôt qu'elle a été mise en sa présence, a bien l'air d'avoir été impressionnée par l'aimant et d'avoir réagi par un mouvement d'attraction. La plaque photographique qui est impressionnée par la lumière peut être dite sensible à la lumière. En présence de telles ou

telles substances, les corps de la chimie changent de couleur, de température, de poids, et ce qu'on appelle affinité ressemble bien à l'action vitale. La sensibilité finirait donc par se confondre avec cette propriété élémentaire de toute substance matérielle, à savoir de recevoir des actions du dehors et de réagir contre ces actions.

C'est pourquoi les psychologues en général veulent que l'on réserve le terme de sensibilité à un ordre de faits déterminés, à savoir à une certaine propriété du système nerveux, accompagnée de conscience et manifestée surtout par le plaisir et la douleur. Sentir, ce n'est pas seulement vivre, c'est jouir et souffrir avec ce qui s'ensuit, à savoir les mouvements d'attrait et de répugnance consécutifs au plaisir et à la douleur. Les psychologues, en effet, demandent ce que c'est qu'une sensibilité non sentie, ce que c'est que des impressions de sensibilité qui ne sont pas des sensations. Cabanis a essayé de répondre à cette difficulté:

«Après avoir lu cet article, dit-il, un ami très versé dans les matières philosophiques me dit: «Vous établissez donc qu'il peut y avoir sensibilité sans sensation, c'est-à-dire sans impression perçue? — Oui, sans doute; c'est même un point fondamental dans l'histoire de la sensibilité physique. — Mais ce que nous croyons pouvoir appeler dans ce cas [455] *sensibilité,* n'est-il pas ce que les physiologistes désignent sous le nom d'*irritabilité*?— Non; et voici la différence. L'irritabilité est la faculté de contraction qui paraît inhérente à la fibre musculaire… Mais dans les mouvements organiques coordonnés, il y a plus que cela, tout le monde en convient; car, outre ceux de ces mouvements qui sont déterminés par des impressions perçues, il en est plusieurs qui sont déterminés par des impressions dont l'individu n'a nulle conscience et qui, le plus souvent, se dérobent eux-mêmes à son observation; ils cessent lorsque l'organe n'a plus de communication avec les centres sensibles; ils cessent en un mot avec la sensibilité; ils sont suspendus et renaissent avec elle… Ainsi, comme nous n'appelons sensation que les impressions perçues, il y a bien véritablement sensibilité sans sensation.»

Ainsi, suivant Cabanis, la sensibilité se distingue de cette autre propriété qu'Haller avait appelée *irritabilité* et qui

consiste dans la propriété qu'a le muscle de se contracter au contact. Stimulez un muscle, il se raccourcit, et c'est en cela qu'il est irritable. La sensibilité est tout autre chose. Elle a lieu dans les mouvements coordonnés; c'est-à-dire que lorsqu'on irrite une partie du corps, le corps tout entier, ou tout un système d'organes, est mû d'une manière sympathique et coordonnée. Or, quoique, dans ce cas-là, il y ait des impressions dont nous avons conscience, il y en a aussi une multitude dont nous n'avons point conscience et qui cependant déterminent des effets. Par exemple, dans l'acte de la déglutition, de la natation, de la marche, de la parole, le nombre des impressions conscientes est bien peu de chose en comparaison de celles qui nous échappent et qui cependant sont nécessaires pour déterminer les mouvements appropriés que l'acte exige. Dans bien des cas aussi, l'expérience nous montre la persistance des mouvements quand la conscience semble avoir disparu: tel est le cas de la grenouille décapitée qui continue à nager, à se cacher, etc.

En résumé, suivant Cabanis, il y aurait sensibilité lorsqu'une [456] action exercée sur une partie du corps se communique à une autre partie du corps et même au corps tout entier; il y aurait irritabilité lorsque le muscle irrité réagit sur place par la contraction contre la stimulation.

Bichat admet à peu près la même doctrine que Cabanis. Seulement il remplace le terme vague d'irritabilité par le terme plus précis de *contractilité*, ou propriété de se contracter sous l'irritation. Il en distingue deux espèces: la contractilité *animale* ou volontaire, et la contractilité *involontaire* ou inorganique. Il admet la même distinction pour la sensibilité. La sensibilité est la faculté de recevoir une impression; quand elle n'est que cela, c'est la sensibilité *organique;* mais quand il s'y ajoute la faculté de rapporter cette impression à un centre, c'est la *sensibilité* animale. Or, rapporter une impression à un centre, c'est ce qu'en termes psychologiques nous appelons avoir conscience. La sensibilité animale, c'est donc la sensibilité consciente; la sensibilité organique, c'est la sensibilité non consciente.

Seulement, en quoi consiste cette faculté de recevoir des impressions? C'est ce que Bichat ne nous explique pas; car

tous les corps sans exception sont capables de recevoir des impressions. En quoi donc consiste ce genre d'impressions qu'on ne sent pas et qu'on appelle cependant sensibilité? Il est évident que nous ne comprenons la sensibilité inconsciente ou organique que par analogie avec la sensibilité animale. C'est parce que, dans certains cas, nous avons conscience du plaisir ou de la douleur, que nous supposons quelque chose de semblable, même lorsque nous ne sentons plus ni plaisir ni douleur. Par exemple, la rougeur d'une membrane étant accompagnée d'une douleur que nous localisons dans cette membrane, nous disons que la membrane est sensible; nous dirons donc encore qu'elle est sensible quand elle rougit sous une excitation, même lorsqu'il n'y aurait pas de plaisir ou de douleur. Nous sommes avertis par le plaisir et la douleur de la présence d'une propriété appelée *sensibilité;* et nous continuons à l'appeler [457] ainsi dans les cas purement organiques où il n'y a ni plaisir ni douleur.

Au reste, Bichat jette un grand jour sur la question en montrant qu'entre la sensibilité organique et la sensibilité animale il n'y a qu'une différence de degré. En effet:

1° L'une succède à l'autre d'une manière insensible. Par exemple, nous avons la sensation du trajet des aliments dans la bouche et dans l'arrière-bouche; cette sensation s'affaiblit dès le commencement de l'œsophage, devient presque nulle au milieu et disparaît à la fin. Ce sont cependant les mêmes membranes qui doivent recevoir des sensations analogues.

2° Divers excitants appliqués au même organe peuvent y déterminer l'un et l'autre mode de sensibilité. Par exemple, irrités par les acides, les ligaments ne transmettent rien au cerveau; mais sont-ils tordus, distendus, déchirés, une vive sensation de douleur en est le résultat.

3° L'inflammation d'une partie, en exaltant la sensibilité organique, la transforme en sensibilité animale.

Ainsi, à un certain degré d'excitation, l'impression est transmise au cerveau, il y a conscience; à un degré inférieur, l'action s'arrête à l'organe, qui seul reçoit l'impression sans la transmettre, et il n'y a pas conscience. En conséquence, suivant Bichat comme suivant Cabanis, la conscience n'est pas indispensable pour constituer la sensibilité. Cette propriété,

avec ou sans conscience, est commune à tous les organes. Elle en est, dit Bichat, *le véritable caractère vital;* et, dans chaque organe particulier, la somme de sensibilité dont il dispose constitué «sa vie propre». On peut donc dire que, pour Bichat comme pour Cabanis, «vivre, c'est sentir».

C'est la même doctrine que nous trouvons dans Claude Bernard.

Il conteste, comme nous l'avons déjà vu, que la sensibilité soit la faculté propre des animaux. Il conteste le mot de Linné: *Mineralia crescunt, vegetalia vivunt, animalia sentiunt.* [458] Il faut dire au contraire que la sensibilité est le caractère propre et essentiel de toute matière vivante.

Seulement il revient à l'*irritabilité* hallérienne, au lieu de la *contractilité* de Bichat: la contraction est le fait du muscle; or il y a d'autres modes de réaction qui ne sont pas des contractions; tout organe réagit contre l'irritation, et en cela il est irritable.

La vraie difficulté est de distinguer l'irritabilité de la sensibilité. Nous avons vu comment Cabanis entend cette différence. L'irritabilité, c'est la réaction de l'organe isolé; la sensibilité, c'est la réaction du système soit total, soit partiel, dans l'organisme en général. Claude Bernard admet la même distinction, en ajoutant d'ailleurs qu'il n'y a là qu'une différence de degré. Voici comment il explique l'irritabilité.

«Le *protoplasma* ou matière première de l'être vivant jouit de la faculté remarquable de se déplacer, de changer de forme sous l'influence des excitants; il est *contractile*. Cette faculté de mouvement est visible dans toutes les masses protoplasmiques, dans les éléments embryonnaires du tissu conjonctif, dans les globules blancs du sang chez les animaux supérieurs. La motilité et l'irritabilité sont d'ailleurs deux propriétés corrélatives qu'on ne saurait séparer l'une de l'autre; le mouvement est un effet déterminé par l'influence d'un agent; l'agent, c'est l'excitant. La faculté de réagir par une manifestation physique, mécanique ou chimique contre l'excitation, c'est l'irritabilité.»

Si nous nous demandons maintenant, d'après cette définition, en quoi la faculté de réagir de la nature vivante se distingue delà faculté de réagir de la matière brute, puisque,

dans aucun cas, il n'y a d'action sans réaction, il se trouve que la différence, suivant Claude Bernard, est dans la proportion. Dans la matière brute, l'action est égale à la réaction; dans la matière vivante, il semble qu'il n'en soit pas ainsi. Par exemple, le plus léger contact peut déterminer la sensitive à replier ses feuilles; la plus légère impression de froid peut déterminer des congestions considérables.

[459] En un mot, sans rechercher si l'irritabilité peut se réduire à des propriétés mécaniques et chimiques, et si nous nous en tenons à l'état actuel de nos connaissances, on trouve qu'il y a un mode de réaction propre aux êtres vivants; et c'est le mode d'action que l'on appelle *irritabilité*.

Maintenant, en quoi ce mode d'action se distinguera-t-il de cet autre mode d'action que l'on appelle sensibilité?

Selon Claude Bernard, l'irritabilité ne serait que «la forme élémentaire de la sensibilité»; et la sensibilité ne serait au contraire qu' «une forme très élevée de l'irritabilité».

Pour bien comprendre cette doctrine, il faut retrancher du terme de sensibilité le sens exclusivement psychologique que lui donnent les philosophes, à savoir le fait d'éprouver des sensations agréables et désagréables, à la suite de certaines modifications corporelles; pour les psychologues, son caractère distinctif serait la conscience.

Or cette signification ne peut pas être celle des physiologistes, par la raison que le domaine de la conscience leur est fermé. Ils n'étudient et ne connaissent que les faits objectifs, matériels et tangibles. Or, ce sont ces phénomènes matériels, accompagnant d'ordinaire les phénomènes de conscience, et pouvant se reproduire en l'absence de cette conscience, ce sont, dis-je, ces phénomènes qui constituent pour le physiologiste la sensibilité. Il y a là, dit Claude Bernard, «un ensemble de phénomènes organiques ayant pour point de départ l'impression d'un agent extérieur, et pour terme la production d'un acte fonctionnel variable, mouvement, sécrétion, etc. Donc ce qui caractérise la *sensibilité*, c'est la réaction matérielle à une stimulation.»

Ainsi, pour les psychologues, la sensibilité est, suivant Cl. Bernard, «l'ensemble des réactions psychiques provoquées par la modification externe». Pour les physiologistes, la sensibilité

est «l'ensemble des réactions physiologiques de toute nature provoquées par les mêmes modifications».

Mais nous avons vu déjà que l'irritabilité est aussi la réaction contre des stimulants externes. Où donc est la différence? [460] La voici, selon Cl. Bernard. L'irritabilité, selon lui, c'est la faculté de réaction dans la cellule, c'est-à-dire dans l'élément primordial. Cl. Bernard la définit «la sensibilité de la cellule.» La sensibilité, c'est, au contraire, «la faculté de réaction dans l'appareil nerveux tout entier ou dans une portion de cet appareil autre que la cellule excitée». Lorsque cette réaction se communique au centre, elle devient consciente, et c'est alors la sensibilité psychologique; quand elle s'arrête aux centres secondaires, elle est inconsciente; mais elle n'en est pas moins la sensibilité.

On voit que la dispute des psychologues et des physiologistes n'est guère qu'une dispute de mots. En effet, les psychologues accordent qu'à l'origine des phénomènes psychiques il se passe dans les organes certaines réactions qui peuvent encore avoir lieu même quand il n'y a plus de phénomènes psychologiques. Seulement ils demandent qu'on n'appelle pas cela sensibilité, puisqu'il n'y a rien de senti. De l'autre côté, les physiologistes accordent qu'il y a une sensibilité consciente qui est du domaine exclusif de la psychologie. Seulement ils croient avoir le droit de désigner sous le même nom, à savoir le nom de sensibilité, les réactions physiologiques qui sont la condition de la *sensibilité*, même quand il n'y a rien de senti.

Les faits sont donc accordés de part et d'autre; il ne s'agit que d'un mot. Les physiologistes demandent qu'on étende le mot de sensibilité jusqu'aux phénomènes non sentis, lorsque ce sont des phénomènes de réaction générale. Nous demandons pour notre part que l'on étende le nom d'irritabilité aux mêmes phénomènes, en distinguant l'irritabilité partielle et l'irritabilité générale.

Quoiqu'il en soit de ce débat, entre la sensibilité purement organique ou irritabilité générale, qui est le domaine propre de la physiologie, et la sensibilité consciente, qui est le domaine de la psychologie, il y a une sorte de vie crépusculaire, intermédiaire entre la conscience et l'inconscience, une

sensibilité sourde, diffuse, indéterminée, dont nous ne pouvons [461] nous faire une idée qu'en pensant à l'état intermédiaire entre le sommeil et la veille, ou dans l'évanouissement, dans tous ces états mixtes que l'on ne peut pas décrire, mais qui ne nous sont pas entièrement inconnus, et qui sont pour nous le type de la vie animale inférieure, type que l'on peut même, à l'aide de l'imagination, supposer jusque dans les plantes. Cette sensibilité informe, qui est aux états inférieurs de conscience ce que le protoplasma des protozoaires est aux formes organiques des embranchements supérieurs, est la racine de la vie psychologique. C'est là que plongent toutes nos facultés à leur origine; c'est de la qu'elles émergent en se distinguant. C'est là que dorment, confondus, le sentiment, la pensée, la volonté, en attendant qu'elles se séparent dans leur développement.

Cette sorte de vie obscure et enveloppée a été en général négligée par la psychologie classique. Ni l'école de Condillac, ni l'école écossaise, ni l'école psychologique française de Jouffroy et de Ad. Garnier, n'ont fait place dans leurs études à cette existence primitive, qui est cependant le fond premier de tout le reste. Deux philosophes seulement, à notre connaissance (la philosophie contemporaine mise à part) ont porté leurs regards sur cet ordre de phénomènes: Cabanis et Maine de Biran. Celui-ci donne à ces faits le nom de *vie affective,* et il en parle souvent par opposition avec le moi ou la personnalité proprement dite. Cabanis consacre à ce sujet toute une étude dans ses *Rapports du physique et du moral* (10e mémoire, intitulé les *Premières Déterminations de la sensibilité*). Nous résumerons les idées de ces deux philosophes.

Que faut-il entendre, suivant Biran, par *état affectif*?

C'est, dit-il, «ce qui reste d'une sensation complète quand on en sépare l'individualité personnelle, et avec elle toute forme d'espace et de temps, tout sentiment de causalité interne ou externe». Par exemple, si, par hypothèse, dans les innombrables sensations que nous éprouvons à chaque heure de la durée, si nous retranchons l'idée du moi avec toute [462] notion d'espace, de temps, de causalité, que reste-t-il? Ne reste-t-il alors que des phénomènes organiques, des

changements de mouvement perceptibles du dehors, tels que déplacements, raccourcissements, ou encore changements de coloration, de température? Ou bien reste-t-il quelque chose d'interne, de subjectif, de psychologique? Maine de Biran répondait oui; il reste un état de ce genre qui n'est pas même encore la sensation, mais ce qu'il appelle l'*affection*. Ce n'est pas là, dit-il, une abstraction. «C'est un mode positif et complet dans son genre qui dans l'origine a formé notre existence tout entière, et constitue celle d'une multitude d'êtres vivants. C'est l'état dont nous nous rapprochons lorsque notre nature intellectuelle s'affaiblit et se dégrade, que la pensée sommeille, que la volonté est nulle, que le moi est comme absorbé par les affections sensibles.»

Pour Maine de Biran, comme pour Cabanis et pour Bichat, cet état est contemporain du premier développement de l'être organisé: car, dit-il, «commencer à vivre, c'est recevoir des impressions, en être affecté et réagir en conséquence.» Seulement les physiologistes ne voient que les effets externes. Biran pense, au contraire, que là même où il n'y a pas de moi, pas de conscience proprement dite, il y a cependant encore quelque chose de psychologique et de subjectif, une sensibilité diffuse, non concentrée, ne se résumant pas en une conscience individuelle et personnelle, mais que nous ne pouvons concevoir sans lui attribuer une demi-conscience, une conscience rudimentaire, extérieure en quelque sorte, et qui se confond absolument avec l'impression elle-même. Dans cet état, la statue de Condillac, selon la juste expression de ce dernier, devient «odeur de rose». Ce sont les *perceptions sans aperception* de Leibniz; ce sont les *sensations matérielles* dont parle Buffon. Maupertuis attribuait celle sorte de sensibilité aux dernières particules de la matière, même inorganique, et Bacon lui-même avait dit: «La perception est partout,» *ubique est perceptio*.

Cet état appelé affectif peut être, suivant Biran, considéré [463] à deux points de vue: 1° au point de vue de l'affection immédiate et partielle; 2° au point de vue de l'affection générale de tout le système. En effet, ou bien la sensibilité est concentrée en un point de l'organisme, ou elle est la résultante des actions subies par l'organisme tout entier. Or, comme c'est

toujours par la confusion que tout commence, l'affection générale précède l'affection particulière. Cette affection générale n'est d'abord que le sentiment vague de l'existence. Supposons dans ce premier état quelque impression nouvelle venue du dehors: cette impression tendra à se confondre avec l'affection générale; elle en modifie le caractère; elle la teint de ses couleurs; elle est agréable ou désagréable; mais elle n'est pas ressentie comme telle ou telle d'une manière distincte; et l'affection générale n'est que la résultante de toutes les affections particulières qui se produisent dans une partie quelconque de l'organisme, mais qui ne s'y circonscrivent pas.

Quoique un tel état affectif reste en dehors de toute expérience directe, il ne nous est pourtant pas entièrement inconnu; car il continue à subsister, même au sein de la vie consciente. Il continue à être le fond inaccessible qui donne le ton à notre vie sensible, qui est peut-être le fond du caractère el de l'humeur, et peut être la cause du bonheur et du malheur de chacun de nous.

«C'est ainsi, dit Maine de Biran, que nous passons successivement, sans nous en apercevoir, par toutes les modifications générales de l'existence relatives à la succession des âges, aux révolutions du tempérament, à l'état de santé ou de maladie, aux changements des saisons, du climat, de la température… Il est aussi le principe de cette sorte de réfraction morale qui nous fait voir la nature tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt comme couverte d'un voile funèbre… Aussi le charme, l'attrait, le dégoût ou l'ennui attachés aux divers instants de notre vie dépendent presque toujours de ces dispositions intimes profondément ignorées de la sensibilité. Nous portons en nous la source du bien et du mal, [464] et nous bénissons ou accusons les hommes, la nature, le destin propice ou contraire. N'est-il pas, en effet, comme le destin, cet agent invisible et mystérieux de la vie qui opère en nous, sans nous, et dont nous subissons la loi?»

Tels sont les caractères vagues, indistincts, à peine aperçus, qui appartiennent à l'état affectif en général, dans lequel viennent se fondre toutes les impressions internes ou externes, et qui est déjà, selon toute apparence, dans l'être organisé dès le premier moment qu'il commence à vivre. Nous

pouvons supposer que ce premier état est caractérisé par le plaisir et la douleur, ou plutôt par un état moyen entre l'une et l'autre: car il n'y a encore ni plaisir ni douleur quand il n'y a rien de distinct. Ce sont des plaisirs et des douleurs absolument indéterminés et dont nous ne pouvons nous faire une idée qu'en les comparant à ces vagues instincts de tristesse ou de joie par lesquels nous passons sans savoir pourquoi ni comment, et qui enveloppent notre être tout entier. Ce sont ces états, moins la réflexion que nous y ajoutons plus tard, qui constituent la vie affective en général. Nous pouvons encore nous en faire quelque idée en nous interrogeant nous-mêmes et en remarquant, au-dessous de la conscience distincte qui occupe le sommet de notre vie psychologique, une sorte de sentiment vital général répandu dans notre corps, que Condillac lui-même, sans y insister assez, appelait le *sentiment fondamental* de l'existence.

Nous remarquons dans cet état affectif général un caractère essentiel que les physiologistes nous ont déjà signalé. Lorsqu'on parle de la sensibilité, on entend d'ordinaire une faculté positive qui consiste à recevoir des impressions du dehors, à être *affectée,* comme dit Kant. Le même philosophe la définit une *réceptivité* et l'oppose à l'entendement, qui est une *spontanéité.* Sentir, c'est être touché, frappé, modifié. Mais il est impossible de s'en tenir à cette signification du mot. Toute tentative pour réduire la sensibilité au pur passif rendrait l'analyse de cette faculté tout à fait impossible. Nous avons vu, en effet, que, pour le physiologiste comme [465] pour les psychologues, la sensibilité ne serait pas seulement la faculté d'être affecté, mais encore la faculté de réagir. C'est, dit Claude Bernard, «la réaction à la stimulation des agents extérieurs». Il y a donc deux choses dans la sensibilité: l°la sensation ou excitation venue du dehors; 2° la réaction. Ces deux choses sont inséparables: car, sans réaction, nous n'avons aucune preuve de l'excitation. Une membrane rougit sous l'influence d'un excitant. Il faut qu'elle soit entrée en action pour produire ce changement, et sans ce changement rien ne prouverait que l'excitation ait eu lieu. Que dit maintenant Maine de Biran? Il s'exprime de la même manière que

Cabanis, que Claude Bernard: «Vivre, dit-il, c'est commencer à recevoir des impressions et à *réagir en conséquence*.»

Ainsi, pour les psychologues comme pour les physiologistes, la réaction est inséparable de l'impression. Sans doute, si nous nous plaçons au point de vue de l'adulte, de l'homme complet, chez lequel se fait la *division du travail* et où chaque faculté travaille à sa fonction propre, on peut distinguer réellement la faculté de réagir de la faculté d'être affecté: une nouvelle nous cause une douleur profonde, voilà la part de la sensibilité; j'entreprends une suite d'actions pour y échapper, voilà la part de l'activité; mais à l'origine ces deux faits ne se séparent pas nettement, et même ne se séparent jamais complètement. Sans doute, comme le fait remarquer Claude Bernard, la sensibilité ne se confond pas avec la motilité; mais c'est la sensibilité qui, excitée par l'agent externe, communique de proche en proche cette excitation et la transforme en mouvement ou en tout autre mode d'action physique ou chimique. Il y a donc là une propriété vraiment active, puisqu'elle provoque des phénomènes nouveaux, et toute différente de l'impression reçue. Ce n'est donc pas le mouvement qui fera partie de la sensibilité, mais la tendance à le produire.

Quand même d'ailleurs, par une abstraction excessive, on retrancherait de la sensibilité ce qui en est pour le physiologiste [466] le caractère essentiel, à savoir la faculté de réagir; quand même on la réduirait à l'*excitabilité,* on peut encore se demander si, même sous ce terme, il n'y a pas encore un élément actif: car être excité, stimulé, c'est sortir du repos, c'est encore réagir. Un être purement inerte n'est pas stimulé, il est mort; et c'est cela même qu'on appelle la mort. Que recherchent les médecins par les excitants, les toniques, les révulsifs, etc.? Ils cherchent à réveiller l'organe, à lui rendre de l'élasticité, en un mot à le rappeler à la vie. Sans doute par cela même que l'action vient d'abord du dehors, il y a là quelque chose de passif; mais si cette action ne rencontrait aucune réaction, elle serait nulle, et aucun phénomène ne se produirait. Ainsi, même au point de vue de la sensibilité physique, l'individu n'est pas une table rase; il contient déjà quelque innéité.

C'est ce qui explique que dans la psychologie de l'homme adulte, qui est celle de la conscience réfléchie, il a toujours été impossible de séparer les impressions purement affectives ou sensations de ce qu'on appelle tendances, instincts, inclinations, impulsions etc.; toutes ces expressions impliquent manifestement un certain degré d'activité. À plus forte raison en est-il ainsi à l'origine de la vie. Bien plus, non seulement nous ne pouvons pas même alors distinguer la sensibilité de l'activité, mais encore, dans l'activité elle-même, nous ne pouvons point distinguer la faculté qui pousse à l'action, ou *tendance*, de la faculté qui produit l'action, ou *activité* proprement dite. Les *instincts*, qui ne sont que des impulsions, ne se distinguent pas de l'*instinct*, qui est une force exécutive déterminant des mouvements objectifs, externes, visibles aux sens. Sentir, désirer et agir sont donc confondus dans cette sorte d'embryologie de la vie psychologique. Sans doute, quand le fœtus commence à se mouvoir dans le sein maternel, il y a peut-être une différence entre le mouvement et la sensation; et les changements de mouvement correspondent à des changements intérieurs de sensibilité, et par conséquent à quelques appétits distincts du mouvement et à [467] quelques impressions distinctes des appétits. Mais avant ce moment, l'être organisé était déjà animé d'un mouvement interne; la vitalité s'accomplissait en lui en vertu de la sensibilité des parties; et si quelque chose de subjectif correspond toujours à toute action organique, toutes les facultés ont dû préexister, mais dans cet état d'homogénéité sans forme et sans couleur que nous avons essayé de décrire.

Indépendamment de cet état affectif général dont nous venons de parler, Biran signale encore ce qu'il appelle les *affections partielles*, qu'il distingue des sensations proprement dites. Mais peut-être est-ce là un excès d'analyse. En quoi les affections visuelles et auditives se distinguent-elles de ce qu'on appelle des sensations? Sans doute on peut insister sur le caractère affectif (plaisir ou douleur) que manifestent ces phénomènes; mais en tant qu'ils se distinguent les uns des autres, en se rapportant aux divers sens, on ne peut guère les appeler autrement que des *sensations*.

Cependant il est certain que, pour dire quelque chose d'intelligible sur cet état confus primitif, il faut essayer de le surprendre là où quelques linéaments un peu distincts commencent à paraître, et où l'on peut entrevoir les origines d'une vie psychologique plus complète. C'est ce tableau que Cabanis a essayé de faire dans ses *Rapports du physique et du moral,* surtout dans le second mémoire: *Histoire des sensations,* et dans le dixième: les *Premières Déterminations de la sensibilité*.

Cabanis s'attribue à lui-même le mérite d'avoir introduit un progrès sensible dans la philosophie de Condillac. Il croit, avec celui-ci, que tout vient des sens; mais Condillac n'entendait par sens que les sens externes. Il ne voyait que les sensations telles qu'elles se manifestent dans l'adulte. Il créait un homme artificiel auquel il communiquait à volonté toutes les facultés qu'il faisait naître par un travail abstrait et en quelque sorte mécanique. Mais Cabanis plongeait au delà. Au delà de la sensibilité externe, il voyait la sensibilité interne; au delà des sensations passives et adventices, il [468] signalait des impulsions, des innéités instinctives. Enfin, avant la psychologie de l'enfant lui-même il entrevoyait une psychologie fœtale, une psychologie de l'embryon antérieure à la naissance. L'enfant qui vient en ce monde n'est pas une table rase; il a déjà eu une vie psychologique antérieure; et cette vie antérieure est la condition première de la vie ultérieure.

Ainsi la sensibilité externe par laquelle tout commence dans l'école de Condillac suppose déjà un développement antérieur plus ou moins accessible à la conscience et qui se compose d'impressions internes, de tendances, appétits ou répugnances, de mouvements spontanés, en un mot d'une première vie affective et sensitive dont on ne peut décrire que les traits généraux.

Cabanis insiste sur l'importance qu'il peut y avoir en psychologie à signaler cette vie interne primitive qui exerce une influence considérable sur la faculté de penser. Voici les faits sur lesquels il insiste: 1° influence de l'état des viscères sur nos idées et la tournure de notre esprit; 2° influence des désordres produits dans ces organes sur les facultés intellectuelles, et en particulier sur la production de la folie; 3°

influence des organes de la génération au moment de là puberté sur les dispositions intellectuelles; 4° influence de la vie viscérale sur les songes en l'absence de toute notion externe.

Tous ces faits prouvent que l'intelligence, le sentiment, la volonté, ne sont pas seulement sous l'influence de la sensibilité externe, mais encore de la sensibilité interne, plus sourde, plus difficile à décrire et à analyser, mais qui n'en existe pas moins d'une manière certaine. C'est cette sensibilité interne qui se développe avant celle du dehors et qui commence même par animer les organes des sens externes pour les rendre propres à leurs fonctions.

«Dans le ventre de la mère, dit Cabanis, les animaux n'éprouvent à proprement parler aucune sensation. Environnés des eaux de l'amnios, l'habitude émousse et annule [469] pour eux l'influence de ce liquide. La vue, l'ouïe, l'odorat et le goût ne sont pas sortis de leur engourdissement; et les effets du tact extérieur ne paraissent pas différents de ceux du tact des parties internes.»

La science n'a pas beaucoup modifié les idées de Cabanis sur la psychologie de l'embryon, comme on peut le voir dans l'ouvrage de M. le docteur Preyer sur 1'*Âme de l'enfant*. Tout au plus celui-ci affirme-t-il que le tact externe existe déjà dans le fœtus, comme il l'a montré en piquant un embryon de cobaye avec une aiguille, et en déterminant par là des mouvements. Mais ce que M. Preyer a surtout constaté, c'est que l'embryon né avant terme devient immédiatement sensible (sauf pour les sensations de l'ouïe, qui sont d'ailleurs en retard même chez les enfants nés à terme), devient, dis-je, immédiatement sensible aux impressions externes; en outre, un embryon de sept mois peut au bout de vingt-quatre heures suivre la lumière ou distinguer le goût de l'eau sucrée de celui d'un acide. Il y a donc en lui une sensibilité toute formée qui n'attend que l'occasion pour se manifester. Ainsi, même au point de vue de la sensibilité physique, l'individu n'est pas une table rase. Il ne l'est pas au moment de la naissance, et l'on ne voit pas à quel moment il aurait pu l'être auparavant.

Cette sensibilité interne et organique ne se prête pas à la décomposition comme la sensibilité externe; en tout cas, cette

décomposition est impossible dans L'état actuel de nos connaissances. Cela tient à ce que la sensibilité externe se trouve naturellement décomposée par la distinction des organes et surtout par la distinction précise des impressions attachées à chacun de ces organes. Cependant Cabanis signale comme se rapportant à cette sensibilité générale le sentiment de bien-être ou de malaise du corps en général, la sensation de chaleur interne ou de froid interne, à savoir le frisson, la sensation de fatigue, enfin les sensations de la respiration, de la circulation (le pouls, les battements du cœur), la digestion et les diverses excrétions. Il est probable que ces [470] impressions diverses ne se distinguent guère à leur origine; mais nous les remarquons après coup et nous les distinguons les unes des autres dans le chaos primitif.

À ces impressions se lient immédiatement des dispositions actives, des besoins, des penchants, des instincts. L'instinct est lié à la sensibilité interne, comme la volonté réfléchie est liée au jugement raisonné et par suite à la sensibilité externe. Le mouvement est le signe de l'instinct, et le mouvement est aussi essentiel à l'être organisé que le sentiment. Sentir et se mouvoir sont les deux propriétés vitales par excellence. Déjà, dans le ventre de la mère, le petit se meut, et ces mouvements ne sont pas toujours le résultat du malaise, mais d'un besoin d'activité inhérent à la vie même. Déjà, et probablement dès le point de départ de la vie, apparaît l'appétit et le besoin. «Chaque besoin, dit Cabanis, tend au développement de quelque faculté. Chaque faculté satisfait à quelque besoin. La faculté produit l'action, et le besoin sollicite la faculté à produire l'action. Ainsi l'instinct de succion pour les nouveau-nés est une faculté déterminée par le besoin de nourriture, et est sollicité par l'impression du contact des lèvres de l'enfant avec le sein de la nourrice. Il n'est pas même besoin de supposer un besoin de nourriture: c'est le besoin plus général de conservation, ou plus généralement encore le besoin d'activité inhérent à chaque organe et qui, lié à la sensibilité et à la vitalité de l'organe, n'a besoin que de la plus faible sollicitation externe pour entrer en jeu. N'est-ce pas ce besoin interne et tout spontané qui pousse les animaux à exercer une faculté avant même que l'organe existe, comme le petit oiseau

qui cherche à voler, et le chevreau qui cherche à frapper avec la corne qu'il n'a pas encore?

Lorsque la sensibilité externe vient à s'exercer au moment de la naissance, les impressions premières ne se distinguent pas tout d'abord des impressions antérieures avec la netteté qu'elles auront plus tard. Tout d'abord elles se perdent sans doute et se confondent dans ce vaste ensemble qui a constitué [471] jusqu'alors la vie de l'être organisé. C'est ainsi que la sensation externe de chaud ou de froid ne doit pas se distinguer du chaud ou du froid interne; de même la sensation de contact que lui procure le milieu dans lequel il est placé après sa naissance, ne se distingue pas des impressions produites par le milieu liquide dans lequel il nageait jusque-là. Les sensations de la vue et de l'ouïe sont d'abord tellement confuses, qu'elles ne peuvent être remarquées. La sensation du goût est probablement la première qui se spécialise et arrive à une conscience distincte.

Ainsi la vie animale par laquelle l'homme commence et qui dure quelque temps encore à la naissance, se compose d'un grand nombre de phénomènes que nous embrassons tous sous le nom générique de sensibilité physique, à la fois passive et active et inséparable du mouvement. C'est là la base de la vie humaine proprement dite; ce sont les premières assises de la vie psychologique.

LEÇON II

I. LA QUESTION DES PENCHANTS
II. Y A-T-IL QUELQUE CHOSE D'ACTIF DANS LA SENSIBILITÉ?

Messieurs,

La sensibilité, avons-nous dit, est à la fois passive et active; elle est la faculté de recevoir des impressions du dehors; elle est aussi la faculté de réagir contre ces impressions, quelquefois même d'anticiper sur elles et de les provoquer.

Elle se compose donc de deux sortes de faits: 1° de faits *affectifs,* qui sont le plaisir et la douleur; 2° de *mouvements,* qui sont les penchants, les inclinations et, à un degré d'énergie supérieure, les passions.

Le plaisir et la douleur sont des *états* de l'âme; les penchants, les inclinations, sont des *tendances* qui poussent à l'action.

Les penchants sont quelque chose de plus intime et de plus profond que le plaisir et la douleur; ils semblent être permanents et inhérents à la substance même de l'âme; ils sont antérieurs et postérieurs au plaisir et à la douleur; ils préexistent à ces phénomènes et ils subsistent encore lorsque ceux-ci ont disparu.

À l'occasion de ces faits, nous avons quatre questions à poser, quatre recherches à instituer:

1° Y a-t-il en effet dans l'âme des penchants et des inclinations, et que faut-il entendre par là?

2° Les penchants et les inclinations, en supposant qu'il existe quelque chose de tel, ne devraient-ils pas relever de la faculté appelée activité plutôt que de la sensibilité proprement dite?

[473] 3° Les penchants, à quelque faculté qu'on les rapporte. sont-ils innés ou acquis?

4° Enfin comment devons-nous les classer ou les distribuer?

I

Traitons d'abord de l'existence des inclinations.

On se demandera sans doute tout d'abord comment cette question peut être posée. Car s'il y a quelque chose dont nous sommes certains, c'est qu'il y a en nous des attraits ou des répugnances, des passions et des inclinations; et peut-être même jouissons-nous davantage des passions comme telles que des plaisirs qu'elles peuvent nous procurer. Cependant, si on examine la question au point de vue philosophique, on verra qu'elle est susceptible d'être posée.

La psychologie, en effet, est une science expérimentale, une science de faits tombant sous l'expérience immédiate. Or, des penchants, des tendances, des inclinations, peuvent-elles être appelées des faits? Ne sont-ce pas plutôt des causes que nous supposons pour expliquer les faits, des qualités occultes semblables aux propriétés de la matière et aux quiddités des scolastiques? On dira: «J'ai du plaisir à prendre de la nourriture; donc j'ai en moi un instinct qui me porte à prendre de la nourriture. J'ai du plaisir à apprendre; donc j'ai un instinct de science et de vérité.» Qu'est-ce autre chose que répéter une deuxième fois sous un nom général le fait qui tombe sous la conscience, à savoir le fait du plaisir que nous causent, soit les aliments, soit la science?

Sans doute, ajouterait-on, il n'est pas impossible que ces phénomènes correspondent à quelque chose d'essentiel et de permanent, et qu'ils soient l'expression de notre nature intime; mais ce quelque chose de permanent, que nous supposons à tort ou à raison, ne tombe pas sous l'expérience; c'est un élément qui ne rentre pas dans les cadres d'une science expérimentale comme la psychologie. C'est à la métaphysique à s'occuper des causes, des essences et de quoi que [474] ce soit de semblable. Les penchants et les inclinations, si on les conserve en psychologie, n'y devront figurer que comme des dénominations conventionnelles données aux différents groupes de plaisirs ou de douleurs que l'expérience a démêlés en nous. C'est ainsi que l'on entend aujourd'hui les facultés de l'âme. Ce ne sont pas des forces, des êtres réels; ce sont des

noms donnés à des groupes de phénomènes. Or, les inclinations et les penchants ne sont pas des faits; ce sont des facultés.

Nous croyons au contraire, pour notre part, que les mots de penchants, inclinations, tendances, dispositions, instincts, correspondent, même psychologiquement, à quelque chose de diffèrent des phénomènes effectifs auxquels ils sont liés. Et d'abord la langue populaire de tous les peuples ne ferait pas une si grande part à cet ordre de faits que l'on appelle mouvements de l'âme, entraînement des passions, en latin *motus, impetus, impulsus, appetitus*, en grec ὁρμή ορεξις, s'il n'y avait là que des résumés abstraits destinés à représenter certains groupes de plaisirs ou de douleurs. Il semble, au contraire, que dans la sensibilité, aux yeux de la conscience populaire, ce soit précisément l'élément actif qui soit le principal et qui enveloppe tous les autres. Cherchons quels sont les faits réels que représentent ces expressions si multiples.

Au moment où nous éprouvons du plaisir et de la douleur, il est très vrai que l'inclination satisfaite se confond tellement avec l'émotion éprouvée, que je ne puis voir qu'un seul fait dans la cause et dans l'effet. Dans ce cas, on peut croire que nous ne supposons une inclination que pour satisfaire bien ou mal au principe de causalité; mais il n'en est pas toujours ainsi.

Supposons le plaisir absent, mais proche, et que nous en soyons séparés par une difficulté, surtout par une sorte de prohibition morale de prudence ou de devoir, en un mot par l'intervention de la raison: par exemple, le plaisir d'une eau glacée pour le malade altéré de soif auquel le médecin [475] a interdit de boire. N'est-il pas certain qu'en même temps que l'imagination nous représente d'avance ce plaisir, il se produit en nous une *tendance* au mouvement vers l'eau qui nous attire, tendance tellement réelle que nous sommes obligés de faire un effort très pénible en sens inverse pour y résister? Cet effort est certainement quelque chose de réel, et qui se manifeste à la conscience. Mais si cet effort est réel, ce à quoi cet effort fait contrepoids est aussi quelque chose de réel. Il y a donc en nous quelque chose qui s'oppose à l'effort. Ce quelque chose n'est pas le plaisir actuel, puisqu'il s'agit d'un plaisir absent, d'un

plaisir futur: ce n'est pas non plus le plaisir passé, puisqu'il est passé. D'ailleurs, comme nous le verrons, l'entraînement dont il s'agit peut précéder toute espèce de plaisir. C'est une sollicitation que nous ne pouvons comparer qu'à l'action d'une autre personne qui nous prendrait par la main et nous entraînerait malgré nous où nous ne voulons pas aller.

Il est certain que nous savons très bien ce que c'est que d'être *attirés, entraînés, contraints* par une force étrangère. Nous le savons par opposition avec l'effort par lequel nous essayons de contraindre ou d'entraîner quelque personne ou quelque objet externe: à chaque effort de notre part correspond un contre-effort de la part de l'obstacle, chose ou homme, contre lequel nous luttons. Nous cédons, soit contraints par la force, soit plus ou moins séduits par la persuasion, et surtout, comme on dit, entraînés, emportés; et même, quand nous cédons volontairement, il y a en nous un sentiment d'abandon, de cession, d'abdication, qui s'oppose dans notre conscience au sentiment de résistance antérieure et qui implique par suite une force plus ou moins semblable à celle de l'effort personnel.

Or ce que nous éprouvons dans le cas de contrainte ou de séduction d'une force étrangère, nous l'éprouvons aussi en l'absence de toute force étrangère, par le fait seul de l'attrait et de la répugnance qu'exerce sur notre imagination la représentation anticipée du plaisir et de la douleur, et peut-[476] être même avant toute représentation de ce genre; car de même que nous supposons des forces en dehors de nous, quand nous nous sentons entraînés ou vaincus par quelque objet sans notre volonté, de même nous supposons de pareilles forces en nous quand nous nous sentons entraînés, soit malgré nous, soit même avec notre connivence, mais contre les défenses de la raison et les résistances plus ou moins molles de la volonté. Ce sont ces forces internes distinctes de la volonté et qui souvent lui sont contraires, dont nous avons conscience et que nous appelons instincts, penchants, inclinations, passions.

Que l'on ne nous dise pas que, par le mot de forces, nous entrons dans la métaphysique et que nous introduisons des entités que la science expérimentale ne peut reconnaître. Non; car par le mot de force, nous n'entendons ici que la cause,

quelle qu'elle soit, des phénomènes que nous venons de décrire. Nous prenons pour type de l'activité l'effort involontaire, quelle que soit d'ailleurs l'essence de cet effort (analyse qui appartient à l'histoire de la volonté). Mais, de même que les savants prennent leur type de la force dans l'action interne et la transportent ensuite hypothétiquement en dehors par analogie ou par induction, en disant qu'un cheval est une force, qu'un cours d'eau est une force, de même nous sommes autorisés à dire à notre tour qu'il y a en nous des forces semblables, puisqu'elles nous entraînent au mouvement exactement comme des forces étrangères pourraient le faire. La nature intérieure de ces forces n'est nullement supposée par là; mais qu'il y ait quelque chose en nous qui ne soit ni le plaisir passé, ni le plaisir futur, mais seulement la direction vers le mouvement, le sentiment du passage d'un mouvement à un autre, et enfin (pourquoi ne pas le dire, puisque c'est le mot vrai?) de *tendance* au mouvement, c'est ce qui nous paraît aussi certain que le mouvement lui-même.

Et même, si cette tendance n'existait pas, pourquoi irait-on chercher le plaisir? Les créatures le goûteraient quand il [477] se présenterait devant elles; mais elles seraient réduites à l'attendre quand il serait absent. C'est ce qui est démenti par l'expérience. Toutes les créatures sensibles vont chercher le plaisir; et cela à travers mille périls, mille difficultés, et malgré toutes les épreuves. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui les entraîne, et c'est là ce que la langue de tous les peuples appelle penchant et instinct.

La psychologie moderne explique le fait que nous venons de décrire par ce qu'elle appelle l'action motrice des idées. Aucune idée ne peut apparaître dans l'esprit sans déterminer une tendance à reproduire la série de mouvements représentés par cette idée: c'est ainsi que l'idée de bâillement provoque le bâillement, l'idée de boire provoque la soif. C'est là une explication qui ne change rien au fait essentiel. Selon cette hypothèse, c'est dans l'idée elle-même que l'on place la force motrice; mais, dans tous les cas, il y a anticipation de mouvement; l'action motrice de l'idée est précisément ce que nous appelons penchant, prédisposition, en un mot tendance au mouvement. Cette hypothèse nous autoriserait donc encore à

admettre quelque chose qui ne serait pas le plaisir ou la douleur présente, mais qui serait l'attrait du plaisir ou l'aversion de la douleur. L'essentiel de ce que nous demandons nous serait donc accordé, à savoir l'effort pour atteindre le plaisir et s'éloigner de la douleur. J'ajoute, au reste, que l'hypothèse en question ne me paraît pas répondre à tous les cas; car cet effort ou *nisus* inhérent à toute créature sensible est antérieur à toutes les idées, et même à toutes les sensations. C'est cet effort pour persévérer dont parle Spinoza, et qui est la source de notre vie sensible au lieu d'en être le résultat.

Une autre explication consisterait à dire qu'il n'y a pas même action motrice de l'idée (c'est encore là de la métaphysique). Il y aurait une série de mouvements infiniment petits produits en nous soit par l'habitude, soit par l'hérédité, qui sont les commencements internes, les origines cérébrales des mouvements externes. Mais, même dans cette hypothèse, [478] nous aurions encore conscience d'un entraînement tout à fait semblable à celui de la chute des corps, ce qui est encore quelque chose de très différent de ce que serait purement et simplement un sentiment de mouvement passif. Ici vous sentez en effet le passage d'un mouvement à un autre; vous sentez que l'un commande, l'autre suit. En un mot, vous ne faites dans ce cas que transporter l'activité dans l'organe au lieu de la placer dans le moi. Dira-t-on qu'au fond il n'y a rien de semblable à ce que nous appelons tendance et activité, qu'il n'y a que succession de mouvements, avec attente de ce qui doit suivre (plaisir ou douleur), attente qui vient de l'habitude ou de l'hérédité? Mais l'attente elle-même est encore un phénomène actif qui va vers le plaisir; car une attente purement passive qui ne consisterait que dans des représentations anticipées du plaisir futur ne répondrait pas à ce que nous éprouvons dans le désir, puisqu'on peut très bien se représenter un plaisir sans tendre vers lui.

Quelle que soit donc la nature de la cause à laquelle on rapportera le désir ou la tendance, disons que tous les faits nous paraissent indiquer une activité spontanée dirigeant l'animal vers des actes dont il n'a d'avance aucune idée; la prédisposition à l'action, en un mot, ne résulterait donc pas de l'automatisme des idées, mais serait encore quelque chose

d'antérieur. C'est la question de l'innéité sur laquelle nous reviendrons, mais qui s'engage déjà dès à présent, puisque la prédisposition nous paraît antérieure à tout phénomène donné; car, lors même qu'on accorderait que ces prédispositions viennent de l'hérédité, elles n'en seraient pas moins, par rapport à l'individu, des tendances innées; et les psychologues (Jouffroy et les Écossais) n'ont jamais entendu autre chose; et, au point de vue de la psychologie expérimentale, il n'y a pas à aller au delà.

Ainsi une psychologie purement expérimentale n'a aucune raison de nier l'existence des penchants et des inclinations, en tant que faits distincts du phénomène purement affectif. Ce sont plus que des dénominations données à tel ou tel [479] groupe de faits; ce sont des tendances, au sens propre, des prédispositions au mouvement.

La psychologie, d'ailleurs, serait très embarrassée si, par des scrupules exagérés, elle voulait exclure de la langue scientifique, comme il semble qu'il faudrait le faire dans un phénoménisme conséquent, les mois de penchants, instincts, inclination, etc. Par exemple, lorsqu'on se représente Hercule entre la Vertu et la Volupté, comment concevoir ce combat qui se passe dans son âme, puisque les deux phénomènes qui se disputent sa conquête ne sont que dans l'avenir et ne sont pas encore réalisés? Ce ne pourrait être que l'idée, l'image, l'anticipation de la volupté ou de la vertu qui serait dans l'esprit d'Hercule. Mais si cette image était absolument froide et immobile (comme elle l'est, par exemple, chez un anachorète fermé depuis longtemps aux plaisirs de la chair), pourquoi la lutte serait-elle pénible? pourquoi même y aurait-il lutte? Il faut donc que cette idée soit une idée active, qu'il y ait dans l'âme d'Hercule quelque mouvement qui tende à l'acte et qui se porte du côté de la volupté. Or c'est là ce que nous appelons amour, désir, et, lorsque nous le supposons avant toute éclosion de la sensibilité, penchant, instinct, etc. Comment la langue exprimerait-elle ces faits, si elle se privait de ce mot et de tout autre analogue? Dira-t-on, par exemple, le plaisir patriotique, au lieu de l'amour de la patrie? le plaisir maternel, au lieu de l'amour maternel? Comment le plaisir maternel entraînerait-il une mère à se jeter dans les flammes

pour sauver son enfant, puisque ce plaisir est nul en ce moment et qu'il sera absolument nul si elle meurt? Dira-t-on que c'est la fuite de la douleur actuelle qui la pousse à s'immoler? Mais cela même, cette fuite de la douleur, est encore quelque chose d'actif qui suppose autre chose que la douleur elle-même: car l'âme pourrait rester immobile et engourdie dans la douleur sans en sortir, comme il arrive dans certaines folies; et par conséquent elle ne fuirait pas même le mal. Sans cette hypothèse des penchants préexistant [480] et survivant aux affections émotives, on ne s'expliquerait pas comment il y aurait en nous des prédispositions entraînant l'action et devenant à la longue des besoins irrésistibles, même quand elles ne nous causent plus aucun plaisir, même quand elles sont suivies de douleur. La disproportion qui existe dans ce cas entre l'effet et la cause prouve bien que la cause est autre chose que le nom donné à l'effet.

Nous avons essayé d'établir que des penchants ou tendances primitives de la nature humaine, comme les appelait Jouffroy, sont des faits réels et non des entités métaphysiques. Maintenant je ne me fais aucun scrupule de reconnaître que ces faits sont d'une autre nature que les faits affectifs purs et simples. Ceux-ci, plaisirs et douleurs, ne sont que des états de conscience; ceux-là sont des manifestations de force et d'activité. Les uns sont bornés au plaisir présent; les autres sont permanents et durent; les uns (plaisir et douleur) sont à la superficie de l'âme; les autres semblent appartenir à l'être même. Si l'objet de la métaphysique consiste à passer des phénomènes à l'être, on peut dire qu'il y a quelque chose de métaphysique dans les penchants ou inclinations. Sans doute, comme l'a enseigné Maine de Biran, c'est le fait de l'effort volontaire qui nous introduit au cœur même de l'activité et peut-être même de l'être; mais les inclinations nous y introduisent déjà indirectement par le sentiment que nous avons qu'il y a en nous quelque chose qui résiste à l'effort. Sans prétendre arriver par là jusqu'à la substance de l'âme (or il y a plusieurs étapes, plusieurs degrés dans l'être), nous croyons cependant que déjà, par le sentiment intime de l'activité spontanée qui est en nous et qui se manifeste par les faits que nous avons signalés, par ce sentiment, dis-je, nous

dépassons déjà le domaine des phénomènes et nous pénétrons dans une certaine mesure jusqu'à l'être même. Nous ne dirons pas pour cela que la psychologie soit la même chose que la métaphysique, mais elle nous introduit dans la métaphysique.

II

[481] Nous rencontrons maintenant une seconde question. Étant donné qu'il y a en nous, à titre de faits distincts et réels, des inclinations, des penchants, des instincts, ces faits doivent-ils rentrer dans la faculté appelée sensibilité, ou dans la faculté appelée activité?

Au premier abord, cette question ne paraît pas avoir une grande importance. En effet, si on laisse de côté l'hypothèse des facultés, si on se borne, comme on le fait généralement aujourd'hui, à la description de groupes de faits distincts les uns des autres, peu importe que tel ordre de faits rentre dans tel ordre plutôt que dans tel autre, soit désigné sous tel nom plutôt que sous tel autre. Mais d'abord, il nous semble que cette question des facultés a été traitée de nos jours un peu trop rapidement et sans assez d'examen: je fais, pour moi, des réserves. En outre, ce sera toujours une question de savoir de quel groupe de faits celui que l'on veut étudier se rapproche le plus; car on comprend d'autant mieux les faits qu'ils seront classés d'après leurs analogies les plus prochaines. Enfin, puisque nous avons constaté un élément essentiellement actif dans la sensibilité, la question a véritablement un sens précis et mérite d'être examinée de plus près: car pourquoi les éléments actifs de la sensibilité ne se rangeraient-ils pas sous le titre d'activité? Et si l'on dit que toutes nos facultés sont actives et qu'il n'y a pas lieu d'en distinguer une troisième en particulier qui porte ce nom de préférence à toute autre, et, par conséquent, que cette troisième faculté ne doit pas être appelée activité, mais volonté, que fera-t-on alors de l'instinct et de l'habitude qui sont bien deux modes d'activité, et non d'intelligence et de sensibilité? Enfin on pourra dire que, dans la philosophie du XVIIe siècle, les inclinations elles-mêmes rentraient dans la volonté.

Il y a donc là une question, et l'on pourrait soutenir que, [482] les penchants et inclinations n'étant pas en eux-mêmes

des phénomènes affectifs (puisqu'ils ne le deviennent qu'autant qu'ils sont accompagnés de plaisir et de douleur), ces penchants, dis-je, étant plutôt des sollicitations à l'action, des principes d'action, appartiennent plus à l'activité qu'à la sensibilité. N'est-il pas étrange, en effet, d'attribuer à deux facultés distinctes les instincts et l'instinct? Car les inclinations s'appellent souvent du nom d'instincts. On dit: l'instinct de conservation, l'instinct de sensibilité, l'instinct de propriété. Or on étudie en général les instincts dans la sensibilité, et l'on renvoie la question de l'instinct à la volonté.

Tout cela est vrai; et dans le fond l'on ne peut guère distinguer l'activité passionnée qui se manifeste dans les instincts, de l'activité spontanée qui se manifeste dans l'instinct. Il ne faut pas multiplier les activités sans nécessité.

Néanmoins, tout en reconnaissant cette identité fondamentale, nous devons croire qu'il y a des raisons pour que les psychologues modernes soient presque tous tombés d'accord pour rattacher à la sensibilité, c'est-à-dire à la faculté de jouir et de souffrir, les inclinations et les passions, tandis que l'instinct, l'habitude et la volonté constituent le domaine de l'activité proprement dite. Nous voyons encore cette séparation dans les philosophes les plus récents. Ainsi M. Bain, dans son livre *Émotions et Volonté,* range parmi les émotions tous les phénomènes de passion, tous les penchants et les inclinations, et rapporte à la volonté des phénomènes de mouvements spontanés qui caractérisent ce que nous appelons l'instinct. Jouffroy avait essayé de séparer de la sensibilité proprement dite ce qu'il appelait les «tendances primitives de la nature humaine», et néanmoins il laissait à la sensibilité une part considérable encore d'activité, puisqu'il y rapportait l'amour et le désir, qui sont certainement des phénomènes actifs. Le philosophe Léon Dumont a essayé la même séparation sans y réussir: car comment parler des plaisirs et des douleurs, sans parler des désirs et des aversions, qui sont cependant incontestablement des phénomènes [483] actifs? même les physiologistes qui définissent la sensibilité la faculté de réagir, la distinguent encore de la motilité; et ce serait une classification tout à fait artificielle que de rattacher à la sensibilité le plaisir patriotique, et à l'instinct l'amour de la

patrie; à la sensibilité le plaisir du beau, et à l'activité l'amour du beau. Ce serait s'exposer à dire deux fois la même chose. Sans doute, être affecté est une chose, et réagir en est une autre; mais quand il s'agit de la délimitation des domaines, la commodité du savant doit être comptée pour quelque chose; et le langage habituel doit être d'accord avec l'usage des philosophes. Pour tous les hommes, la sensibilité consiste surtout dans les mouvements de l'âme.

Au reste, il ne manque pas d'un fondement solide pour établir qu'entre l'activité passionnée qui se manifeste dans les instincts et l'activité spontanée qui se manifeste dans l'instinct, il y a autre chose qu'une différence superficielle. En effet, les penchants ou inclinations se bornent psychologiquement à l'état de tendances indéterminées vers une fin, tandis que l'activité spontanée est déterminée et va droit aux moyens pour atteindre la fin. C'est ainsi que, sans trop de subtilité, on peut distinguer les instincts ou tendances au mouvement, de l'instinct, qui est une série déterminée de mouvements. Autre chose est l'appétit de la nourriture, autre chose est l'instinct de la trouver et de la conquérir. Les instincts sont des jouissances vagues; l'instinct est un acte spécifique et déterminé. Ces deux classes de faits sont généralement liés l'un à l'autre, mais quelquefois ils sont séparés, et l'on comprend qu'ils puissent l'être; l'instinct de la peur n'est pas toujours accompagné de l'instinct de la fuite. L'appétit de la nourriture chez les nouveau-nés pourrait bien ne pas être accompagné de l'instinct de la succion.

Au fond, instincts au pluriel et instinct au singulier dérivent à la fois de l'activité vitale. En tant que cette activité tend à se porter vers certains objets, c'est ce qu'on appelle penchants et instincts, inclinations et passions; mais en tant que cette même activité vitale est capable de produire une [484] série de mouvements déterminés, c'est ce qu'on appelle au propre l'activité. Il y a, comme on voit, identité au fond entre les instincts et l'instinct; mais les instincts sont des dispositions, des impulsions à agir; l'instinct est la faculté qui agit. Dans les instincts, l'action est en puissance; dans l'instinct, elle est en acte.

Il y a donc lieu d'étudier dans la sensibilité les inclinations ou instincts, en laissant de côté l'instinct, l'habitude et la volonté, qui composeraient le domaine de l'activité proprement dite.

LEÇON III

INNÉITÉ DES PENCHANTS

Messieurs,

La troisième question que nous avons signalée est celle-ci: les penchants sont-ils innés ou acquis?

En un sens on pourrait dire que cette question est en partie résolue par nos recherches précédentes. Car établir qu'il y a des penchants en nous qui ne sont pas seulement des noms donnés aux différents groupes de plaisirs et de douleurs, mais des prédispositions qui n'attendent pas le plaisir pour se manifester et qui le précèdent, n'est-ce pas dire que ces prédispositions sont innées? Cependant les deux questions ne sont pas absolument identiques; et l'on pourrait concevoir à la rigueur une âme à l'état de table rase et sur laquelle le plaisir et la douleur détermineraient certains penchants ou certaines inclinations vers certains objets. Le penchant serait postérieur à l'expérience du plaisir, et il pourrait y avoir des déterminations actives, quoique acquises, qui seraient des habitudes et non des instincts. Mais, même dans ce cas, il faudrait toujours supposer une activité préexistante qui se déterminerait par l'expérience, mais qui n'en serait pas moins antérieure à l'expérience. Il n'y aurait d'acquis que la détermination de cette activité. Il n'y a donc au fond qu'une seule question, mais à deux points de vue différents. Dans le premier cas, c'est l'opposition de l'actif et du passif; dans le second cas, c'est l'opposition de l'inné et de l'acquis. Notre nouvelle recherche sera donc, si l'on veut, une confirmation de la première thèse, mais à un autre point de vue.

Nous nous trouvons ici en présence de la fameuse question [486] de l'innéité, si longtemps et si souvent débattue par les philosophes dans la théorie de l'intelligence. La même théorie qui explique tout par l'expérience dans l'intelligence, tend à expliquer de la même manière les phénomènes de la sensibilité. Il n'y a, dirait-on, dans l'âme aucune tendance,

aucun mouvement dessiné d'avance, aucune prédisposition. Mais aussitôt que nous avons fait l'expérience du plaisir, il est naturel que nous nous portions vers lui, et de même il est naturel que nous nous éloignions de la douleur; on ne peut rechercher ni fuir ce qu'on ne connaît pas encore, *ignoti nulla cupido*. Il faut donc que nous ayons déjà appris à connaître l'utile et le nuisible pour qu'il se forme en nous des attractions et des répugnances; et c'est l'ensemble de ces phénomènes que nous appelons inclinations et penchant.

Il nous semble que l'école empirique commet ici la même faute que dans la question de l'intelligence. Elle veut que l'âme soit une table rase, et que tout en elle soit le produit du dehors. Mais comment les choses extérieures pourraient-elles agir sur le vide, sur quelque chose d'absolument inerte et indifférent? Laissons de côté la question de savoir si ce quelque chose de préexistant est un esprit ou un organisme vivant; dans l'un et l'autre cas, il faut que les choses extérieures rencontrent une matière prédisposée, quelques linéaments tracés d'avance. Il est évident d'abord qu'il faut remonter au moins jusqu'avant la naissance. Ce n'est pas l'enfant, au moment où il vient au jour, qui peut être appelé une table rase. Il a déjà des appétits et des instincts formés dans le sein de la mère. Dira-t-on que, même alors, il avait la sensibilité et que c'est à la suite des impressions recherchées par lui qu'il s'est formé en lui des habitudes que nous appelons des instincts? Mais qu'est-ce que cette sensibilité, sinon précisément une prédisposition générale à éprouver du plaisir et de la douleur, et même certaines prédispositions pour tel ordre de plaisirs ou tel ordre de douleurs? Ainsi, même ces sensations intra-utérines antérieures à la naissance supposeraient des dispositions vitales intérieures; et, à [487] moins de remonter jusqu'à l'acte absolument incompréhensible de la conception, il est impossible de surprendre un premier moment où l'être vivant ait jamais été dans un état d'indétermination absolue et en quelque sorte de vide au point de vue des impulsions et des penchants. Une âme absolument indéterminée serait entièrement indifférente et ne ressentirait aucun plaisir. De plus, tous les hommes devraient éprouver les mêmes plaisirs pour les mêmes objets. Pourquoi tel objet agréable à l'un est-il

pénible à l'autre, si ce n'est parce qu'il y a chez l'un certaines aptitudes satisfaites, qui chez l'autre n'existent pas ou sont remplacées par des aptitudes contraires? Il faut donc qu'il y ait déjà prédisposition pour que l'animal jouisse ou souffre. Et il ne s'agit pas seulement de *puissance nue,* comme dit Leibniz, car ce ne serait là rien que de négatif; mais il s'agit de tendances appropriées, d'aspirations vers quelque objet réel et concret.

Il est très vrai cependant qu'il y a des penchants qui naissent de l'habitude, et tous contractent quelque chose de l'habitude. Il n'est pas question de soutenir que tous les penchants sont innés. Il n'y en a peut-être qu'un petit nombre, peut-être qu'un seul, par exemple l'instinct de conservation, soit dans l'individu, soit dans l'espèce. Mais au moins l'instinct de la nourriture est-il antérieur au plaisir de la nourriture; car l'animal n'irait pas chercher la nourriture s'il n'y était pas sollicité par l'instinct, puisque ce premier plaisir il ne le connaît pas encore, et qu'il n'a encore fait l'expérience d'aucun plaisir de ce genre. Il en est de même de l'instinct sexuel, qui est évidemment antérieur au plaisir sensuel; car les individus ne le rechercheraient pas avant d'avoir éprouvé ce plaisir, et par conséquent ils ne l'éprouveraient pas. D'ailleurs cet instinct existe avant même qu'il y ait sensibilité proprement dite, puisqu'il se rencontre même sur les plantes.

Cet instinct n'est pas, du reste, le seul qui se manifeste chez les plantes; et là on peut bien dire qu'ils sont innés, puisqu'ils ne sont accompagnés d'aucune sensibilité proprement dite, j'entends de sensibilité sentie, plaisir ou douleur. On peut 488] citer, par exemple, l'instinct des racines qui changent leurs directions pour aller chercher un terrain humide, un terrain gras, et qui s'éloignent des terrains maigres. Déjà Jussieu avait remarqué que le concombre recherche l'eau et s'éloigne de l'huile. On citera encore l'appétit des plantes pour la lumière. La plante appelée soleil se tourne toujours vers le soleil. Il est des plantes qui n'ouvrent leurs fleurs qu'à certaines heures de la journée, et Linné s'était servi de ce fait pour construire une horloge botanique. La tige du houblon tourne autour de la tige qui la soutient suivant le cours du soleil d'orient en occident, et périt si l'on veut lui imprimer une

direction contraire. Enfin nous avons souvent cité l'exemple de la sensitive.

En affirmant d'ailleurs l'innéité des penchants, nous ne prétendons pas remonter à l'origine des choses; nous n'avons pas à rechercher en ce moment l'origine première des instincts, mais à les décrire dans leur état actuel. Qu'à l'origine des choses les instincts aillent se perdre dans la source même de la vie et qu'ils se soient peu à peu dégagés de cette origine grossière par les sollicitations externes; qu'ils se soient ensuite développés par l'habitude et transmis par hérédité, nous n'avons pas à examiner cette hypothèse, qui appartient plutôt à l'histoire de l'espèce qu'à la psychologie proprement dite. Mais, même dans cette hypothèse, on est obligé d'accorder, et même elle implique expressément, que dans l'individu, et dans l'état actuel de l'humanité, c'est l'innéité qui a raison: car qui dit hérédité dit par là même innéité.

Non seulement l'instinct ne naît pas toujours des plaisirs, mais au contraire il se développe souvent aux dépens du bien-être et de la vie. M. de Hartmann cite bon nombre d'exemples de ce genre dans sa *Phénoménologie de l'inconscient*.

«L'instinct présente cela de grand et d'admirable que ses ordres sont obéis avec un entier désintéressement, même au prix de la vie. Si le bien-être qu'elle éprouve à vider ses glandes était le seul motif qui porte la chenille à tisser, elle [489] ne tisserait ses fils que jusqu'au moment où son réservoir glandulaire serait vidé; mais elle ne recommencerait pas sans cesse sa toile, en supposant qu'on la détruise, jusqu'à mourir d'épuisement. Croit-on que les oiseaux ne s'accouplent que pour le plaisir? Pourquoi ne renouvellent-ils plus leur action lorsqu'ils ont pondu un certain nombre d'œufs? L'instinct reproducteur persiste pourtant. Enlevez un œuf de leur nid, ils s'accouplent de nouveau; et la femelle pond un nouvel œuf. Une femelle d'I*gnea Torquilla* dont on enlevait l'œuf à mesure qu'elle le pondait, s'appariait de nouveau et pondait un nouvel œuf jusqu'à ce que, au vingt-neuvième, on trouva l'oiseau mort dans son nid .»[48]

48. *Philosophie de l'Inconscient*, t. Ier, 1re partie, III.

Pour discuter avec plus de précision la question de l'innéité des penchants, choisissons-en un particulier dont l'innéité a été très souvent contestée, et où la part de l'inné et de l'acquis est très difficile à faire. Je veux parler de l'instinct de la pudeur. C'est une discussion des plus délicates; car on ne peut guère défendre la réalité et l'innéité de cet instinct sans courir le risque de l'offenser. Définir même la pudeur est déjà quelque chose de scabreux et d'indiscret,[49] car il semble qu'on ne puisse donner cette définition qu'en faisant allusion à ce qu'on ne doit pas nommer; et même en ce moment je me demande si je ne fais pas tort à la pudeur en essayant d'en parler sans en parler. Nous ne pouvons pas même citer dans leur texte les arguments de ceux qui prétendent que la pudeur est un instinct acquis. C'était l'expression des cyniques dans l'antiquité et de plusieurs philosophes du XVIIIe siècle; je ne puis pas même vous citer les sources, car ce serait vous engager à y aller voir. Cependant quelques-uns de ces arguments peuvent être signalés. On prétend, par exemple, que la pudeur est un instinct acquis, qui résulte de la différence des mœurs, des habitudes et des climats. Les hommes, ayant eu besoin de couvrir le corps pour se mettre à l'abri [490] des intempéries de l'air, ont pris l'habitude de cacher le corps; et lorsqu'il est par hasard découvert, ils éprouvent une certaine honte qui peut s'effacer peu à peu par une habitude contraire. Autrement, comment expliquer que la pudeur puisse se déplacer et avoir en quelque sorte des sièges différents? Pourquoi, par hasard, les femmes turques mettent-elles leur pudeur à se cacher le visage, tandis que les femmes européennes ne se font aucun scrupule d'aller le visage découvert, et pourquoi ces mêmes femmes européennes se feraient-elles scrupule de recevoir chez elles dans la journée les épaules découvertes, et n'éprouvent-elles plus aucun scrupule de ce genre lorsqu'elles vont au bal? Si la pudeur était un instinct inné, dit-on, comment ne serait-il pas venu à bout de cet usage immodeste? Comment les femmes, qui sont en général pieuses et si dociles aux ordres de la religion, ont-elles fait sur ce point dans tous les temps une résistance désespérée

49. Je rappellerai que cette discussion avait lieu dans un cours public, où il y avait des dames.

et toujours victorieuse? C'est une guerre qui dure depuis des siècles. L'Église a tout fait; elle a employé tous les moyens, les supplications, les imprécations, les censures, les excommunications, les refus de sacrements. La coquetterie féminine a toujours résisté. Elles ont répondu: «Il n'y a que le nu qui habille;» et l'Église a été vaincue: elle a cédé. Elle a fait comme avec la république, elle en a pris son parti. Aujourd'hui les femmes les plus chrétiennes vont au bal décolletées, et l'on a vu, sous le dernier règne, dans une cérémonie solennelle, au mariage du souverain, toute la cour assister, les épaules découvertes, dans le chœur de Notre-Dame. Tout cela ne prouve-t-il pas que la pudeur n'est qu'une habitude, puisque, suivant un changement de lieux et de circonstances, elle cesse de s'imposer? L'argument même que l'on donne pour justifier ces infractions à la pudeur prouve ce que nous avançons. C'est l'usage, disent les femmes: tout le monde le fait, il faut faire comme tout le monde; mais si c'est une affaire d'usage, le contraire aussi est un usage: la pudeur est une habitude; il n'y a pas de pudeur innée: ce qu'il fallait démontrer.

[491] Que répondre à ces objections? Il faut dire sans doute que les degrés et les limites de la pudeur peuvent, comme tous nos instincts, tenir aux formes et aux degrés de la civilisation. Comme le dit Leibniz, «la coutume, l'éducation, la tradition, la raison, y contribuent beaucoup; mais la nature humaine ne laisse pas d'y prendre part».[50] Il est certain que la pudeur sera plus ou moins lâche suivant que le climat exigera plus ou moins que le corps soit couvert ou découvert. Même, dans nos climats, on découvre plus le cou et les bras en été qu'en hiver. Mais ce qui prouve que la pudeur ne vient pas de l'usage des vêtements, c'est que le premier vêtement, le minimum de vêtement, est celui qu'exige la pudeur, et rien davantage. Il ne faut pas d'ailleurs, comme Leibniz l'a montré contre Locke, confondre l'innéité avec l'universalité. L'inné peut se développer peu à peu. La géométrie est innée, et cependant il faut l'apprendre. La pudeur peut être absolument absente tant que l'humanité n'est pas sortie encore de la vie animale. Lorsqu'elle apparaît, il ne faut pas en conclure qu'elle

50. *Nouveaux Essais,* 1. 1er, ch. II, § 10.

est acquise, mais seulement que l'humanité commence à avoir conscience de la nature supra-animale.

On a essayé aussi d'expliquer par l'habitude et l'expérience la pudeur de l'amour, qui donne tant de charme à ce sentiment. L'expérience, dira-t-on, aura montré aux hommes que les plaisirs qui sont associés au sentiment de l'amour sont plus vifs et plus séduisants quand ils sont goûtés dans le secret, dans l'ombre et le silence de la nuit. C'est ce que La Roche Foucauld a exprimé d'une manière vive et hardie dans sa célèbre définition de l'amour: «C'est, dit-il, dans l'âme une passion de régner; dans l'esprit, c'est une sympathie; et dans le corps, une envie cachée et délicate de posséder ce qu'on aime après beaucoup de mystère.» Ainsi, le mystère est essentiel à l'amour. Cela étant, et pour augmenter leurs plaisirs, les hommes ont pris l'habitude de rechercher [492] le mystère dans l'amour, de mettre un voile sur ce qui en est l'objet et le terme, et d'éloigner des yeux et des oreilles tout ce qui s'y rapporte. De là est née la pudeur. Je ne conteste pas cette explication, et même je l'adopte; car elle accorde précisément ce que nous demandons. Qu'est-ce autre chose que ce besoin de secret qui ajoute tant de charme à l'amour, si ce n'est la pudeur elle-même? Pourquoi ces actions plairaient-elles plus dans le secret, s'il n'y avait pas précisément dans la nature humaine un besoin véritable d'écarter des regards des hommes tout ce qui a rapport à l'union des sexes?

Revenons aux instincts en général. M. de Hartmann, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, a signalé un grand nombre de faits qui prouvent l'innéité des instincts.

«La plupart des animaux connaissent leurs ennemis naturels avant qu'aucune expérience les ait instruits de leurs desseins hostiles: un essaim de jeunes pigeons n'a pas besoin des leçons d'un plus ancien pour s'effrayer et se disperser à l'approche d'un oiseau de proie. Les bœufs et les chevaux qui reviennent du pâturage, où il ne se rencontre pas de lion, ne s'en montrent pas moins agités la nuit lorsqu'ils flairent l'approche de cet animal. Des chevaux qui passaient sur une route près de la vieille ménagerie des bêtes féroces, à Berlin, trahissaient leur inquiétude et leur crainte, quoiqu'ils n'eussent jamais vu de lion. Les épinoches nagent sans peur autour des

voraces brochets. C'est qu'en effet si, par mégarde, un brochet avalait une épinoche, cette dernière, avec les piquants dressés qu'elle porte sur le dos, lui resterait dans le gosier et le condamnerait ensuite à mourir de faim. Le brochet ne pourrait, dans ce cas, transmettre à ses descendants le souvenir de sa douloureuse expérience. La prudence des furets et des buses en face des vipères a déjà été mentionnée. Un jeune busard, devant lequel on plaçait une guêpe pour la première fois, se mit aussitôt à la manger, mais après lui avoir enlevé l'aiguillon… Un jeune chimpanzé, que Grant observait, tomba dans une grande frayeur [493] la première fois qu'il vit un serpent… Aucun animal ne mange de plantes vénéneuses. Le singe repousse avec des cris les fruits vénéneux qu'on lui présente. Chaque animal sait choisir pour sa nourriture les plantes et les viandes qui conviennent à son appareil digestif… Les animaux trouvent aussi d'eux-mêmes les remèdes que leurs maladies réclament.»[51]

M. de Hartmann signale avec agrément la différence des instincts entre les garçons et les filles.

«Que l'on considère une petite fille et un petit garçon: la première, pimpante, agile, coquette, minaudière, gracieuse comme un petit chat; le second, gauche, lourd comme un jeune ours. L'une se pare et s'ajuste, veille sur sa poupée, fait la cuisine, blanchit et repasse le linge dans ses jeux; l'autre bâtit une maison, joue au soldat, monte à cheval sur un bâton, etc. Si le goût du jeu n'était qu'un effet de l'imitation, les garçons et les filles imiteraient de la même manière, puisqu'ils ne comprennent pas la différence des sexes, et à vrai dire cette différence n'existe pas encore pour eux. Comme est étrange cette passion de la danse, cette propreté, ce goût de sa toilette, cette grâce, on pourrait dire cette coquetterie enfantine qui, chez les petites filles, fait penser à leur mission future de conquérir les hommes! Combien est caractéristique le sérieux infatigable avec lequel les filles veillent sur leurs poupées, les habillent et les dorlotent! Comme tout cela répond à la tendresse qui les porte à couvrir de baisers et de caresses, lorsqu'elles sont plus grandes, tous les petits enfants, pour

51. *Philosophie de l'inconscient.*

lesquels les jeunes hommes éprouvent les mêmes aversions que pour de petits singes!»[52]

La thèse de l'innéité a été soutenue avec beaucoup de verve par Diderot dans sa réfutation d'Helvétius. Cette réfutation se trouve dans deux écrits de Diderot, l'un de quelques pages sur le livre de l'*Esprit*, écrit en 1750 et publié [494] dans les éditions de Diderot; l'autre, beaucoup plus important, suivant page par page le livre de l'*Homme*, ouvrage posthume d'Helvétius. Ce second écrit a été publié pour la première fois dans la grande édition de Diderot de M. Assézat.

Il est vrai de dire que la question traitée par Diderot n'est pas tout à fait la même que celle que nous discutons en ce moment. Pour nous, il ne s'agit que de l'innéité des penchants. Diderot traite surtout de l'innéité des talents, des vocations du génie. Il s'agit donc surtout d'innéités intellectuelles: mais au fond c'est la même question; car toute innéité de talents et d'aptitudes intellectuelles est accompagnée d'innéités instinctives, puisqu'il n'y a pas de talents sans certains goûts, certains penchants, certaines prédispositions. On n'est pas peintre sans aimer la peinture, philosophe sans aimer les recherches philosophiques.

De plus, il s'agit plutôt, dans la thèse de Diderot, d'innéités individuelles que d'innéités générales. Ainsi l'innéité du génie est une innéité individuelle; car le génie consiste précisément à n'être pas comme tout le monde. Mais, au fond, la question est toujours la même. D'abord, s'il y a des innéités individuelles, pourquoi pas de générales? De plus, il n'est pas nécessaire que tous les hommes aient les mêmes instincts au même degré. Il suffit donc d'établir que chez ceux qui les ont au degré le plus élevé, ces instincts sont antérieurs à l'expérience. On conclura par induction ou par analogie qu'il en est de même des autres hommes.

Helvétius, dans son livre sur l'*Homme*, avait soutenu ce paradoxe que toutes les intelligences sont égales et qu'elles ne diffèrent que par l'éducation, le milieu, les circonstances extérieures. Diderot écrivit pour lui-même ses observations sur

52. *Ibid.*, 1er vol., 2e partie, 1.

ce livre. Il le suit pas à pas, opposant ses réflexions à chacune des pensées de l'auteur. Ce n'est donc pas une dissertation en règle. C'est une sorte de commentaire avec boutades et sous forme d'improvisation. Ce travail témoigne d'une sorte de revirement dans la pensée matérialiste de Diderot. [495] En particulier, il proteste contre la thèse exclusivement empiriste d'Helvétius.

1° Il insiste d'abord sur la spécificité des instincts dans les animaux. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi dans l'espèce humaine?

«On ne donne pas du nez à un lévrier; on ne donne pas la vitesse à un chien couchant. Vous aurez beau faire: celui-ci gardera son nez, celui-là gardera ses jambes. Pourquoi n'en serait-il pas de même parmi les hommes? Pourquoi n'y aurait-il pas dans l'espèce humaine la même variété d'individus que dans la race des chiens? Pourquoi chacun n'aurait-il pas ses allures et son gibier?»

2° Si l'éducation fait tout, pourquoi n'obtiendrait-elle pas de tous les hommes les mêmes résultats? Pourquoi ne fait-elle pas autant d'hommes de génie qu'elle a d'élèves? «Si je vous confie cinq cents enfants, combien me rendrez-vous d'hommes de génie? Pourquoi pas cinq cents?»

3° Dans la production du génie, Helvétius confond la cause occasionnelle avec la cause véritable: c'est qu'il confond l'étincelle avec la force explosive. «Donnez-moi la mère de Vaucanson, je ne ferai pas le flûteur automate. Envoyez-moi en exil, ou enfermez-moi à la Bastille, je n'en sortirai pas le *Paradis perdu* à la main. J'ai été plus amoureux que Corneille; j'ai fait des vers pour celle que j'aimais; mais je n'ai jamais fait le *Cid* ou *Rodogune*. Un pareil hasard ne produirait de pareils effets que sur des hommes organisés d'une certaine manière… Rousseau fit ce qu'il devait faire, parce qu'il était lui… J'aurais fait toute autre chose, parce que j'aurais été moi.»

4° Par l'éducation, on peut rendre les hommes bons ou méchants; on ne peut pas les rendre spirituels: «Un père peut contraindre son fils à une bonne action; mais il serait une bête féroce s'il lui disait: «Maroufle, fais donc de «l'esprit.»

Ce passage de Diderot ne va peut-être pas tout à fait dans le sens de notre thèse, comme les précédents, car c'est par

[496] l'intelligence que les hommes sont spirituels: c'est par la sensibilité qu'ils sont bons ou méchants. Diderot confond ici la nature avec la moralité. Sans doute, c'est par l'éducation et l'habitude que les hommes deviennent vertueux et vicieux: mais c'est en partie par la nature qu'ils sont bons ou méchants. Un homme doué comme saint François de Sales ne deviendra jamais un tigre, si ce n'est par suite de maladie. Quant à la part de l'éducation dans la nature des sentiments, nous la reconnaissons; mais il en est de même pour l'intelligence. Si l'éducation ne contribue pas au génie, pourquoi y a-t-il si peu de génies sans instruction et sans étude?

5° La spécialité des instincts prouve leur innéité. On ne peut faire à volonté de celui-là même qui a le génie des arts un peintre, un sculpteur, un poète, un orateur ou un musicien. On citerait à peine un seul homme (Michel-Ange) capable de faire à la fois un bon poème et un beau tableau. Voici trois styles: celui-ci est simple sans figures, sans mouvement, sans couleur; c'est le style de D'Alembert ou du géomètre. Cet autre est large, majestueux, abondant, plein d'images; c'est celui de l'historien de la nature, de Buffon. Ce troisième est véhément: il trouble, il touche, il élève ou calme les passions: c'est celui du moraliste; c'est celui de Rousseau.

6° «Point de génie sans passion,» dit Helvétius. Très bien; mais la passion elle-même est-elle le produit du hasard? Cet éloge des passions est vrai; mais comment ne s'aperçoit-on pas que l'on forge des armes contre soi? L'éducation rendrait-elle passionnés des hommes nés froids?… Vous aurez beau prêcher celui qui ne sent rien: vous soufflez sur des charbons éteints. S'il y a une étincelle, votre souffle pourra susciter de la flamme; mais il faut que la première étincelle y soit.»

Une autre école a beaucoup contribué à établir la doctrine de l'innéité des penchants: c'est l'école du docteur Gall, l'école phrénologique. Je signalerai surtout l'ouvrage [497] de Spurzheim intitulé: *des Dispositions innées de l'âme et de l'esprit* (Paris, 1811).

Voici les principaux arguments développés dans cet ouvrage. Ils sont tout à fait semblables à ceux de Diderot, quoique l'ouvrage de Diderot ne fût pas connu à cette époque. On remarquera en outre que l'auteur mêle aussi, comme

Diderot, les instincts avec les talents et les aptitudes intellectuelles.

1° L'auteur signale la spécialité des instincts dans les races animales. Pourquoi la poule n'apprend-elle pas à roucouler comme le pigeon? Pourquoi la femelle du rossignol n'apprend-elle pas à chanter comme le mâle? Si l'on répond que cela vient de la différence des organismes, les phrénologues répondent que c'est précisément ce qu'ils soutiennent eux-mêmes, et que cela suffit pour prouver que nos facultés ne dépendent pas exclusivement des circonstances extérieures. M. Herbert Spencer a dit dans le même sens: «Si l'intelligence était une table rase, pourquoi le cheval n'apprendrait-il pas à parler comme l'homme?»

2° On cite des hommes sauvages perdus dans les bois et réduits à l'animalité. Mais l'existence innée de certaines facultés n'empêche pas qu'elles n'aient besoin d'être développées par l'éducation.

3° Les accidents révèlent le génie à lui-même, mais ne le produisent pas. On peut citer l'exemple de La Fontaine et de Corrège. Pour l'un et l'autre, c'est une circonstance extérieure qui a révélé en eux le sentiment de leur génie. «Et moi aussi je suis peintre!» Mais c'est qu'ils l'étaient déjà; seulement ils ont pris conscience d'eux-mêmes à l'occasion d'un modèle extérieur. On peut citer encore le fait de certaines aptitudes spéciales en contradiction avec le milieu intellectuel, par exemple le goût bizarre de Louis XVI pour la serrurerie.

4° On dira que le génie n'est qu'une exception; mais si le génie est inné, pourquoi les facultés dont il n'est que le plus haut degré ne le seraient-elles pas? Dira-t-on que la [498] faim et la soif ne sont pas naturels, parce que tous les hommes ne sont pas ivrognes et gourmands?

5° Spurzheim répond précisément comme Diderot sur le cas de Vaucanson et de Corneille. Combien d'hommes ont vu des horloges sans devenir mécaniciens comme Vaucanson! Combien d'hommes ont été amoureux sans devenir poètes!

6° Les circonstances modifient nos facultés; elles peuvent. même les étouffer; elles ne peuvent les engendrer.

7° Si les circonstances font tout, pourquoi tous les ani

maux n'agissent-ils pas de même dans toutes les circonstances? Pourquoi la perdrix meurt-elle de froid dans nos climats, tandis que la caille va chercher des climats plus tempérés?

8° On explique la différence de talents par la différence d'attention portée sur telle ou telle chose. Mais ce qui explique la différence d'attention, c'est la différence des dispositions et des penchants. L'enfant porte son attention à des jouets, le savant aux combinaisons d'idées. L'enfant qui deviendra peintre portera son attention sur les formes et sur les couleurs; le futur musicien, comme Mozart, s'appliquera dès l'enfance aux combinaisons musicales.

Tel est l'ensemble d'arguments par lesquels l'école phrénologique, aussi bien que Diderot, soutient l'innéité des talents, et par conséquent des penchants. On peut trouver que cette critique est un peu superficielle, en ce qu'elle porte exclusivement sur les circonstances extérieures, tandis que notre recherche est plus profonde, puisqu'elle demande si le penchant n'est pas une habitude résultant du plaisir éprouvé. Mais, au fond, la question est la même. Pourquoi les hommes éprouvent-ils du plaisir, les uns pour une chose,. les autres pour une autre? Ne faut-il pas pour cela quelque prédisposition, et en général tout plaisir ne suppose-t-il pas une tendance satisfaite? C'est la raison principale que nous avons fait valoir. Les exemples cités par Diderot et par Spurzheim ne font que mettre en lumière par le détail cette pensée fondamentale.

LEÇON IV

CLASSIFICATION DES ÉMOTIONS

Messieurs,

Après avoir établi l'existence et l'innéité des penchants, nous pouvons passer à la question de leur classification.

Commençons par convenir que nous donnerons le nom d'*émotions* à tous les faits de sensibilité, quelle qu'en soit la nature. Il y a, avons-nous dit, deux ordres de faits dans la sensibilité: les faits affectifs proprement dits, plaisirs et douleurs; et les faits que nous pouvons appeler *impulsifs* et qui sont les mouvements de l'âme. Les uns et les autres peuvent être appelés des émotions. Nul doute que le plaisir et la douleur ne soient des émotions: nul doute que les mouvements de l'âme (penchant, inclination, passion) ne soient aussi des émotions. L'usage du mot *émotions* a été consacré par Descartes, qui appelle toutes les passions des émotions (*Passions*, 1. Ier, ch. XXVII). Il est également adopté par les psychologues modernes, comme on le voit par le livre de M. Alex. Bain, *Émotions et Volonté*.

Nous avons donc à nous occuper du classement des émotions.

Nous ne remonterons pas jusqu'à l'antiquité. Mais nous ne pouvons négliger la classification de la scolastique établie par saint Thomas d'Aquin, et qui a dominé dans les écoles depuis le moyen âge. Les scolastiques reconnaissaient l'existence d'une faculté générale qu'ils appelaient appétit (*appetitus*); c'est à peu près ce que nous appelons activité ou *tendance* vers un objet (*appetere*).

Maintenant ils distinguaient trois espèces d'*appétits*. L'appétit [500] naturel (*naturalis*), l'appétit sensitif (*sensitivus*), l'appétit rationnel (*rationalis*).

L'appétit naturel, c'est la tendance du sujet vers tout objet qui convient à sa nature, mais sans conscience, sans plaisir et sans douleur; par exemple, l'appétit des plantes vers la

lumière, l'appétit de la racine vers le bas, de la tige vers le haut, etc. L'appétit sensitif, c'est l'appétit naturel accompagné de sensation, c'est-à-dire de plaisir et de douleur; enfin l'appétit rationnel et intellectuel était l'activité dirigée par l'intelligence et la raison. L'appétit naturel appartenait à la vitalité; l'appétit rationnel n'était autre chose que la volonté. Restait l'appétit sensitif, qui seul correspondait à ce que nous appelons la sensibilité.

C'est donc l'appétit sensitif qu'il s'agit d'analyser et de ramener à ses éléments en les classant.

Les Scolastiques divisaient l'appétit sensitif en deux espèces: l'appétit *concupiscible* et l'appétit *irascible*. À quoi répond cette nouvelle division?

La tendance de l'appétit vers son objet peut être considérée soit au point de vue du bien et du mal, *sub ratione boni et mali*, soit au point de vue de la difficulté, *sub ratione ardui*. Le bien et le mal engendrent le désir, d'où le nom de concupiscible donné à toutes les passions qui ont rapport au désir. La difficulté ou l'obstacle provoque la colère, d'où le nom d'irascible donné à toutes les passions qui naissent du sentiment de la difficulté.

De là deux groupes de passions; et comme toute passion porte sur le bien ou sur le mal, chacune de ces passions forme un couple, composé de deux passions contraires, ce qui nous donne le tableau suivant:

I. Appétit concupiscible: 1° l'amour et la haine; 2° le désir et l'aversion; 3° la joie et la tristesse. — II. Appétit irascible: 1° l'audace et la crainte; 2° l'espérance et le désespoir; et enfin 3° une dernière passion qui n'a pas de contraire, la colère. Tel est le tableau des passions construit par saint Thomas, d'après Aristote, qui cependant ne lui avait pas [501] donné une forme systématique, que Bossuet exposait encore dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et qui a duré jusqu'aux Cartésiens.

Nous n'avons pas à apprécier dans le détail la théorie scolastique; car pour cela il faudrait entrer immédiatement dans la théorie des passions. Nous ferons seulement remarquer que dans toutes les théories sur les tendances de l'âme il y a

deux choses à considérer: 1° l'état du sujet; 2° la nature de l'objet.

Or les Scolastiques ne s'occupent que de l'état du sujet, et ils ne font pas mention de l'objet, qui est cependant quelque chose d'important: car autre chose est l'appétit de la nourriture, autre chose l'amour de la patrie. La théorie scolastique est donc exclusivement subjective et laisse de côté toute une partie de la question.

Cette théorie a duré jusqu'à Descartes, qui l'a profondément modifiée; nous n'insistons pas sur les modifications apportées par Descartes et son école, parce que nous aurons amplement à nous servir dans la suite de cette théorie cartésienne, et que nous voulons éviter de nous répéter. Nous signalerons seulement comme particulièrement importante la distinction faite par Malebranche entre deux sortes d'émotions: 1° ce qu'il appelle les *passions* avec saint Thomas et Descartes, et 2° ce qu'il appelle les *inclinations*. Quelque importante que soit cette distinction, nous n'y insisterons pas non plus quant à présent; car, comme nous comptons la reprendre à notre compte, nous attendrons ce moment pour la bien expliquer. Pour la même raison, nous ne dirons rien de la théorie de Spinoza.

Cela dit, nous passons à la division des Écossais. Thomas Reid a ramené les inclinations de l'âme à trois grandes classes: 1° les appétits; 2° les désirs; 3° les affections. Les *appétits* sont les inclinations relatives au corps. Les *désirs* sont les inclinations qui tendent vers quelque objet abstrait, qui n'est ni un corps ni une personne: par exemple, le désir du pouvoir, le désir de l'estime, le désir de la connaissance. [502] enfin les *affections* sont les inclinations qui nous portent vers une personne ou qui nous en éloignent; de là deux sortes d'affections: les affections bienveillantes et les affections malveillantes. Nous n'avons pas plus à apprécier cette division dans le détail que nous n'avons fait pour celle des Scolastiques: ce sera l'objet des analyses ultérieures.

Nous ferons seulement une remarque générale, comme pour la division scolastique, mais en sens inverse. Tandis que les Scolastiques ne considéraient que le sujet, les Écossais ne considèrent que l'objet, et divisent les inclinations d'après leurs

objets; mais les états de l'âme par lesquels passent les diverses inclinations quand elles sont satisfaites ou contrariées, il n'en est pas question dans Reid. Il y a bien un chapitre intitulé *les Passions,* qui semble devoir répondre à cette question; mais il est tout à fait général; il ne contient que des observations plus littéraires que philosophiques sur les passions entendues dans le sens vulgaire, c'est-à-dire comme mouvements violents et exagérés.

Ainsi deux classifications, l'une trop subjective, l'autre trop objective: voilà ce que nous avons recueilli jusqu'à présent. De ces deux classifications, c'est encore celle de la scolastique qui nous paraît la plus philosophique et la plus profonde: car la division par les objets est plutôt matérielle et extérieure; la division par le sujet est plus intime, plus rationnelle; mais nous reviendrons sur ce sujet.

Arrivons aux philosophes contemporains, et d'abord aux successeurs de Reid.

Deux d'entre eux, Thomas Brown et Hamilton, ont proposé des vues nouvelles sur la classification des émotions.

Thomas Brown prend pour point de départ de la division le point de vue du temps. Comme il y a trois moments dans le temps, il y aura trois classes d'inclinations suivant ces différents rapports: les inclinations qui ont rapport au présent sont dites *immédiates;* celles qui ont rapport au passé sont dites *rétrospectives,* et au temps futur, *prospectives*. 1° Du premier genre sont la joie et la tristesse, l'étonnement, [503] le sentiment du beau et du sublime, le sentiment moral, la sympathie, l'humilité. 2° Du second ordre sont la reconnaissance, le regret, le remords et son opposé, la satisfaction morale. 3° Dans le troisième genre, l'auteur compte: le plaisir de l'excellence, le plaisir de l'action, le désir de la société, de la science, du pouvoir, des affections, l'amour de la gloire, le bonheur des autres, le mal d'autrui, etc.

On voit aisément combien cette division est artificielle. Les différences les plus importantes sont sacrifiées à des différences secondaires et tout extérieures. Toutes plus ou moins passent par le plaisir possédé, désiré ou regretté. L'élément du temps a sa valeur, mais elle ne vient qu'en seconde ligne.

La division d'Hamilton est également très artificielle. Elle sort cependant d'une bonne distinction. Hamilton distingue, comme nous l'avons fait, les états de l'âme et les mouvements de l'âme. Seulement il confond les *états* de l'âme avec les sensations, et les *mouvements* avec les sentiments. Mais n'y a-t-il pas des états de l'âme (tels que la joie et la tristesse) qui ne sont pas des sensations, et des mouvements de l'âme qui ne sont pas des sentiments, par exemple la faim et la soif, l'instinct de reproduction, etc.?

Hamilton distingue ensuite les inclinations en *contemplatives* et *pratiques*. Les premières se rapportent à l'intelligence, les secondes à la volonté. Les sentiments contemplatifs se divisent comme les facultés intellectuelles. Par exemple, il rapporte à la conscience l'ennui et ses opposés; à l'imagination, le plaisir de l'ordre et de la symétrie, le goût de l'unité dans les variétés; à l'entendement, l'amour «de la vérité et la disposition à approprier les moyens aux fins.

Les sentiments pratiqués sont: l'instinct de conservation, l'instinct de la reproduction de l'espèce, la tendance à la perfection, le sentiment moral, etc.

Cette classification est confuse. Elle n'a ni la netteté de Ja division scolastique, ni la netteté de celle de Reid. Les [504] sentiments les plus hétérogènes sont mêlés ensemble, parce qu'ils sont en rapport commun avec telle ou telle faculté.

Passons aux psychologues contemporains, à Bain et à Spencer.

Bain, ayant fait un livre sur les *Émotions,* nous devait une classification particulièrement claire et exacte de ces phénomènes; mais c'est précisément le contraire. On ne peut rien voir de plus confus que ce qu'il nous dit dans le chapitre intitulé: *Classification des émotions*. Il reconnaît onze têtes de classification (pourquoi onze?), et il fait remarquer que les deux géants du groupe sont l'amour et la colère. Il semble qu'il revienne à la division scolastique; mais si l'on suit l'ordre des chapitres, on ne trouve rien de semblable. En réalité, ce sont onze chapitres qui se suivent dans un ordre quelconque, et il n'y a pas de classification du tout. Aussi Léon Dumont a-t-il dit avec raison: «Il ne nous semble pas possible de démêler sur quel principe repose une telle division, qui offre moins le

caractère d'une classification régulière que d'une énumération arbitraire.» Voici du reste cette énumération: 1° émotions de relativité; 2° émotions idéales; 3° sympathies; 4° émotions tendres; 5° émotion de la terreur; 6° émotion de la colère; 7° émotion du pouvoir et émotions du moi; 8° émotions de l'intelligence; 9° émotions de l'action; 10° émotions esthétiques; 11° émotions éthiques.

Passons à la classification d'Herbert Spencer. Celle-ci est toute différente. Elle se présente sous une forme systématique et scientifique, pour ne pas dire pédantesque. Elle repose sur l'analogie et la correspondance des opérations de l'intelligence et des phénomènes de la sensibilité.

Il y a quatre classes de connaissances, et en même temps quatre classes de sentiment:

1° Les connaissances que Spencer appelle *présentatives*,

lorsque la conscience localise une sensation dans l'organisme: par exemple une coupure;

. 2° Les connaissances *présentatives représentatives*, lorsque la conscience associe une sensation actuelle avec une autre [505] qui l'a accompagnée déjà dans la conscience; c'est ce qu'on appelle perception; par exemple la sensation de couleur rappelle les autres qualités;

3° Les connaissances *représentatives*, à savoir les souvenirs;

4° Les connaissances doublement représentatives, ou *rereprésentatives*, par exemple les idées abstraites.

Tout cela signifie qu'il y a des sensations et des souvenirs. Les sensations sont divisées en deux classes: 1° les sensations actuelles; 2° les sensations associées aux souvenirs. Les souvenirs sont divisés également en deux classes: l° les souvenirs proprement dits; 2° les idées abstraites.

À ces quatre degrés de connaissances correspondent quatre degrés de sentiments:

1° Les sentiments *présentatifs* ou sensations, à savoir plaisirs et peines;

2° Les sentiments *présentatifs représentatifs*, lorsqu'une sensation réveille un nombreux cortège de sensations passives (comme l'émotion de la terreur);

3° Les sentiments *représentatifs,* comme le regret ou le plaisir du souvenir;

4° Les sentiments *rereprésentatifs,* qui sont moins le résultat des sensations externes que celui de la réflexion, par exemple l'instinct de la propriété.

Examinons maintenant cette division. Sans doute, c'est une idée juste que de nous montrer les sentiments coexistant avec les opérations de l'intelligence. Mais est-ce là un bon principe de classification? Un même sentiment ne peut-il pas passer par les différents états? Le sentiment grandit avec l'âge, avec la civilisation, et devient de plus en plus complexe avec les éléments dont il s'enrichit en route. Mais il serait difficile de rattacher avec précision des classes de sentiments différents à chacun des étages intellectuels signalés par Herbert Spencer. Par exemple, l'instinct de la nourriture peut être présentatif au moment où nous jouissons de l'aliment; présentatif représentatif [506] quand, à ce moment même, nous joignons l'idée du plat qui va suivre, ou le plaisir de boire au plaisir de manger; il est représentatif quand nous songeons aux bons repas que nous avons faits; et enfin rereprésentatif lorsqu'il se confond d'une manière plus abstraite avec le plaisir du bien-être en général et contient avec ce plaisir l'idée d'autres plaisirs que celui-là.

Ce qui prouve combien la classification de Spencer est artificielle, c'est que lui-même l'abandonne dans l'analyse particulière qu'il fait des sentiments. Il laisse entièrement de côté les trois premières classes et ne s'occupe que de la quatrième: ce qui nous prouve qu'il n'a pas de faits bien précis et bien distincts pour ranger dans les trois premières classes.

Quant à la quatrième classe, à savoir celle des sentiments rereprésentatifs, il la subdivise ainsi: 1° les sentiments égoïstes; 2° les sentiments ego altruistes; 3° les sentiments altruistes; 4° les sentiments esthétiques. Mais la seconde classe (les ego altruistes) n'est que la combinaison de la première et de la troisième; elle peut donc disparaître. Restent trois classes, qui correspondent précisément à celles que nous avons l'habitude d'employer dans notre psychologie classique, à savoir: inclinations personnelles, sociales, impersonnelles ou supérieures; et encore cette troisième classe est-elle

incomplète et insuffisante; car il est inexact de la réduire aux inclinations esthétiques et de négliger les inclinations intellectuelles, morales et religieuses. Malgré son apparence scientifique, la division de Spencer est donc à la fois confuse et incomplète.

Elle a, de plus, le défaut, comme celle de Bain et d'Hamilton, de confondre le point de vue subjectif et le point de vue objectif, qui avaient été nettement distingués l'un de l'autre par les Scolastiques et par les Écossais.

En France, si nous laissons de côté la classification d'Ad. Garnier, qui est celle que nous adopterons en grande partie nous-mêmes, nous ne trouvons à signaler que celle de Léon [507] Dumont, qui est originale en ce que, comme nous l'avons vu déjà, il a essayé de séparer absolument le plaisir et la douleur des autres phénomènes de la sensibilité; c'est-à-dire qu'il écarte toutes les autres émotions appelées inclinations, penchants, passions, etc. Elle n'est donc qu'une, classification des plaisirs et des douleurs et une description de ces phénomènes; en cela elle est intéressante, car on n'avait jamais aussi nettement distingué ces phénomènes simples et élémentaires de la sensibilité. Il admet un principe de distinction qu'il n'est pas facile de suivre dans le détail. C'est la distinction du positif et du négatif: peines négatives et peines positives; plaisirs négatifs et plaisirs positifs. Mais cette distinction est subtile et obscure. Par exemple, la douleur des lésions (le mal de dents), que l'auteur appelle une douleur négative, ne semble-t-elle pas au contraire être très positive? L'effort est-il une peine positive? N'est-ce pas, au contraire, un mélange de peine et de plaisir? N'est-ce pas aussi un fait actif, de tout autre nature que le plaisir et la douleur? Mettra-t-on aussi la gaieté parmi les plaisirs négatifs, et le farniente parmi les plaisirs positifs? Tout cela n'est-il pas bien artificiel? Mais le principal défaut de cette classification, c'est qu'après avoir promis, à ce qu'il semble, une classification toute subjective, l'auteur y fait sentir en grande partie ce que j'appellerai le point de vue objectif, en donnant une place très considérable à la sensibilité esthétique et en y comprenant l'esprit, le goût, le beau, le sublime, etc. C'est toute une esthétique introduite au cœur de la sensibilité. Mais pourquoi n'en pas faire autant pour

la sensibilité morale, et par conséquent pour tous sentiments sociaux et même religieux? C'est, du reste, ce que l'auteur fait en partie dans son chapitre sur les plaisirs du cœur, qui est d'ailleurs court et assez superficiel et qui contient des faits appartenant à toute espèce de sensibilité, et non pas seulement au cœur. On voit, par ce rapide résumé, que le livre de M. Léon Dumont, qui est très intéressant dans le détail des descriptions, laisse beaucoup à désirer pour l'exactitude et la précision.

[508] En Allemagne, nous ne trouvons à mentionner, au moins dans les temps modernes, que la classification de Herbart, plus ou moins perfectionnée par Waitz. Voici les principes de cette classification, telle qu'elle nous est résumée par M. Bain dans l'Appendice de son ouvrage *Émotions et volonté*.

Waitz divise les émotions en deux classes: *formelles* et *qualitatives*. Les premières dépendent de la manière dont les objets se présentent à notre esprit; les secondes tiennent aux caractères spéciaux de ces représentations. Cette distinction paraît répondre à peu près à la distinction que nous avons faite déjà nous-même et que nous utiliserons tout à l'heure entre les phénomènes subjectifs et les phénomènes objectifs de la sensibilité. Si, en effet, nous examinons, par exemple, les émotions que Waitz appelle qualitatives, nous y trouvons: 1° les sentiments inférieurs, les émotions des sens; 2° les sentiments supérieurs (par exemple esthétiques, moraux, intellectuels et religieux). On voit que cela répond à nos différentes inclinations, lesquelles sont déterminées par les objets. Quant aux émotions formelles, les exemples sont beaucoup moins clairs; par exemple, oppression ou soulagement, effort et aisance; le plaisir de la recherche ou plaisir de la découverte; puissance ou faiblesse. On ne sait trop à quoi répond cette classe d'émotions. Devant une énumération aussi confuse, la classification scolastique simplifiée et développée à la fois par le cartésianisme (Descartes, Malebranche et Spinoza) présente une supériorité manifeste. On est étonné de voir le plaisir de la découverte rangé dans les émotions formelles, tandis qu'il se rattache évidemment aux inclinations intellectuelles rangées dans les émotions

qualitatives. L'auteur a raison ensuite de distinguer les émotions précédentes en simples et complexes; mais on ne voit pas pourquoi l'effort serait un sentiment simple, et le désir un sentiment complexe; de plus, l'effort n'est-il qu'un sentiment, et n'est-il pas le fond même de la volonté? On remarque enfin que dans les émotions qualitatives il n'est question que d'objets idéaux, tels qu'esthétiques, moraux, intellectuels et [509] religieux, et l'on néglige entièrement les émotions, si qualitatives cependant, qui comprennent les émotions égoïstes et altruistes.

Ces divisions abstraites sont si confuses et si arbitraires que mieux vaudrait encore s'en rapporter au sens commun ou à la littérature, et énumérer les émotions les plus communes et les plus familières, que de classer au hasard des émotions quelconques dans des groupes quelconques, sans qu'aucun fait précis vienne élucider la division.

On trouvera dans l'*Appendice* de Bain le résumé des idées de Wundt, de Shadworth,[53] de H. Ogson, de Mercier; mais ne croyons pas devoir nous y arrêter, et nous arrivons à l'exposition de nos propres idées sur la question.

53. *The Mind*, juillet et octobre 1884 et janvier 1885.

LEÇON V

DES PASSIONS EN GÉNÉRAL

Messieurs,

La sensibilité, d'après ce que nous avons dit au début de ce cours, se réduit à deux sortes de faits: 1° le plaisir ou la douleur; 2° le désir ou l'amour (avec leurs contraires, qui vont vers le plaisir ou qui s'en éloignent). L'histoire de la sensibilité serait donc bien vite finie, si l'on se contentait de constater ces deux ordres de faits, et si l'on n'y mêlait quelque autre chose, à savoir des idées: 1° l'idée des objets qui provoquent le plaisir et la douleur; 2° l'idée des circonstances qui facilitent ou retardent la possession de ces objets. En un mot, il y a deux causes de diversité: 1° les causes objectives; 2° les causes subjectives. Telle sera la base de notre classification empruntée à Malebranche.

Diversifié par les causes objectives, l'amour se divise en espèces. Autant d'espèces d'amour qu'il y a d'espèces d'objets différents. C'est ce que nous appellerons, d'après Malebranche,[54] les *inclinations*. Diversifié par des causes subjectives , l'amour subit des modifications qui en affectent la forme intérieure. Ces modes sont ce que nous appellerons, d'après la langue des Cartésiens, des *passions*.

Ainsi deux grandes divisions des émotions: les *inclinations* et les *passions*. Les passions sont les *modes* de l'amour; les inclinations en sont les *espèces*.

Donnons des exemples: l'amour du pouvoir, l'amour du jeu, l'amour des hommes, l'amour de la patrie, sont des [511] inclinations. La crainte, l'espérance, la tristesse, le regret, sont des passions. Ce qui distingue ces deux ordres de faits, c'est que: 1° chaque inclination est susceptible de passer par toutes

54. Voir la *Recherche de la vérité,* V, I. — Voir aussi Adolphe Garnier, *Facultés de l'âme.*

les passions; 2° chaque passion se rencontre dans toutes les inclinations. Par exemple l'avare peut *craindre* pour son trésor, comme l'ambitieux peut *craindre* pour sa place, comme la mère peut *craindre* pour ses enfants, le patriote pour sa patrie, etc. Ainsi la même passion, la crainte, se rencontre dans toutes les inclinations. Réciproquement, une seule inclination, l'amour du pouvoir, est susceptible de désir, d'espérance, de crainte, de regret, de repentir, et en un mot de toutes les passions.

Il est vrai que Malebranche donne quelquefois un autre fondement à la division des inclinations et des passions. Les unes, selon lui, à savoir les passions, sont corporelles; les autres, les inclinations, ne le sont pas. En d'autres termes, Malebranche entend par passion «l'amour et la haine sensibles», et par inclination «l'amour et la haine spirituels». Dans cette seconde division, il oublie le principe de la première. Il avait dit qu'il ne distinguerait point les passions par leur objet; or l'amour sensible ne se distingue de l'amour spirituel que par son objet. Cette distinction reviendrait donc à la distinction bien connue entre la sensibilité physique et la sensibilité morale. Si cependant nous considérons dans le fait la description que Malebranche donne des inclinations et des passions, nous verrons qu'il ne se tient pas ferme à la distinction précédente entre l'amour sensible et l'amour spirituel. Par exemple, il range dans les inclinations le penchant à la conservation de notre propre être; mais dans la conservation de notre être, la conservation de l'être, la conservation du corps entre nécessairement. De plus, parmi les inclinations qui nous portent vers nous-mêmes, il distingue deux espèces: l'amour de l'être et l'amour du bien-être, c'est-à-dire l'amour du plaisir, et il dit que «le plaisir en général contient à la fois et les plaisirs moraux et les plaisirs sensibles.» En outre, il range encore parmi les inclinations [512] l'amour des richesses; et c'est là un penchant qui se rapporte au corps. Réciproquement, tout ce qu'il dit des passions peut s'appliquer aussi bien aux inclinations spirituelles qu'aux inclinations corporelles. Par exemple, il ramène toutes les passions, comme Spinoza, au désir, à la joie et à la tristesse. Mais n'y a-t-il pas désir, joie et tristesse dans

toutes les inclinations, même les plus hautes, par exemple l'amour de Dieu? Il attribue les passions aux mouvements des esprits animaux. Mais n'y a-t-il pas quelque mouvement des esprits animaux dans les inclinations même spirituelles? Peut-il y avoir inclination sans émotion? Or, si l'émotion est le signe du mouvement des esprits, il y aura mouvement des esprits jusque dans les inclinations.

Sans doute, il faut reconnaître la différence de l'amour et de la haine sensibles avec l'amour et la haine spirituelles; mais cette distinction a rapport à l'objet et sera une subdivision des inclinations, dont les unes se portent vers les choses corporelles, les autres vers les choses spirituelles. Quant aux passions, elles sont les mêmes dans toutes les inclinations; et leur différence vient, non de l'objet, mais des circonstances qui les modifient.

Nous nous en tiendrons donc à la division établie plus haut, entre les inclinations et les passions. À la vérité, la passion définie à la manière des Cartésiens paraît contraire à l'usage qui entend surtout par passions des phénomènes anormaux, désordonnés et violents, que la morale condamne et que la raison désapprouve, tandis que ces passions, telles que l'entendent les Cartésiens, ne seraient que les modes élémentaires et essentiels de la sensibilité. Il n'y a aucun homme qui soit exempt de passions en ce sens, aucun moment de la vie où elles n'interviennent. Impossible de se représenter une vie humaine quelconque et un moment quelconque de cette vie où ne se rencontrent à quelque degré l'amour, la haine, le désir, l'espérance, la crainte, etc., et ces sentiments ne peuvent pas être condamnés par la morale, puisque la vie serait impossible sans eux. [513] Cette signification du mot *passions* semble donc contraire à l'usage, et de plus laisse de côté la partie la plus intéressante de ces phénomènes pour n'en conserver que la partie la plus banale et la plus vulgaire. Quand on dit: «J'aime un fruit; je crains qu'il ne pleuve; j'espère bientôt partir; je suis au désespoir d'avoir manqué votre visite;» qui peut croire que l'on ait affaire là à des phénomènes passionnés? La peinture des passions dans les poèmes dramatiques, dans les romans, a pour objet des faits d'un tout autre ordre et d'un bien plus puissant intérêt. Qu'est-

ce donc que la passion dans le sens que lui donne l'usage, la morale, l'esthétique? Ce sont des mouvements extérieurs et violents, qui emportent l'âme hors d'elle-même, qui ne lui permettent plus de se posséder et de se maîtriser, qui poursuivent leur objet aux dépens mêmes de la vie, et qui jouissent plus d'elles-mêmes que de la possession de cet objet.

Pascal, dans son *Discours sur les passions de l'amour*, a exprimé de la manière la plus admirable ce sens attribué au mot de passion: «L'homme est né pour penser; mais les pensées pures le fatiguent et l'abattent; il lui faut du remuement et de l'action, c'est-à-dire qu'il est nécessaire qu'il soit quelquefois agité des passions dont il sent dans son cœur des sources si vives et si profondes… Les passions qui sont les plus convenables à l'homme sont l'amour et l'ambition. Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et finit par l'ambition? Tant que l'on a du feu, l'on est aimable; mais ce feu s'éteint: il se perd, alors que la place est belle et grande pour l'ambition; la vie tumultueuse est agréable aux grands esprits; ceux qui sont nés médiocres n'y ont aucun plaisir; ils sont machines partout.»

Une seconde différence que l'usage met entre la signification qu'il attribue au mot de passion et celle que nous avons adoptée, c'est que, pour le sens commun, la passion aussi bien que l'inclination a un objet et n'est pas seulement un état de l'âme; les passions se distinguent par leur objet et non pas seulement par leurs modes. Ainsi l'on dit: la [514] passion du jeu, la passion des honneurs, la passion de la gloire, etc.

Ainsi, deux faits distinguent les deux sens du mot de passion: 1° la passion, au sens ordinaire, est objective aussi bien que les inclinations; 2° elle est un état extrême et violent. Dans le sens que nous adoptons, au contraire, la passion est surtout un état subjectif de l'âme; et, de plus, elle existe, même à l'état le plus modéré, aussitôt qu'il existe quelque émotion dans l'âme.

Malgré ces observations, nous persistons dans notre mode de classification, considérant que c'est la plus commode pour présenter les faits d'une manière claire, intelligente et complète.

1° Pour ce qui est de l'usage de la langue, nous ferons remarquer que si notre définition des passions n'est pas tout à fait conforme à l'usage actuel, elle est au moins conforme à la tradition et à l'usage classique, puisque c'est le sens qu'adoptaient Descartes, Malebranche et Bossuet, qui ne passent pas pour de mauvais écrivains. Ce sens était bien celui de leur temps, comme le prouve le petit traité du P. Senault: *de l'Usage des passions,* où le mot est pris dans le même sens. Nous venons de citer le discours de Pascal sur l'amour; or le titre exact donné à ce discours par les amis de l'auteur était celui-ci: *Discours sur les passions de l'amour*. Si l'on s'en rapportait à l'usage actuel, on dirait: Discours sur *la* passion de l'amour. Le pluriel n'aurait aucun sens dans la langue d'aujourd'hui; mais il en a un très clair dans la langue du XVIIe siècle. Il signifie: les divers états de passion par lesquels passe cette inclination que nous appelons l'amour; même au XVIIIe siècle, ce sens n'avait pas été complètement abandonné, comme le prouve le premier titre de la première traduction française de *Werther: les Passions du jeune Werther*.

2° Quant au fond des choses, les passions entendues dans le sens littéraire ne représentent pas, selon nous, un ordre de faits spéciaux distincts des autres et que l'on puisse étudier [515] séparément: ce ne sont que des extrémités soit des inclinations, soit des passions proprement dites. Ce ne sont pas des choses distinctes; ce sont des degrés. La passion du vin est l'extrémité de la passion de la soif; la passion de la vengeance n'est que l'extrémité de la passion de la haine; la passion de l'amour n'est que l'extrémité de l'inclination qui porte les doux sexes l'un vers l'autre. Tontes nos inclinations sont susceptibles de passions, quoiqu'elles n'aient pas toujours dans ce cas le nom spécial; mais l'amour de la patrie, l'amour maternel, l'amour de l'humanité, sont susceptibles (au sens vulgaire) de devenir des états passionnés, lorsqu'elles passent une certaine mesure.

En outre, à quel moment l'inclination devient-elle passionnée? C'est quand les émotions qui les accompagnent deviennent très vives, très violentes, très exclusives, très tumultueuses, et se remplacent l'une l'autre très rapidement; en d'autres termes, ce qui caractérise l'état passionné dans le sens

vulgaire, ce sont les alternatives d'amour, de haine, de désir, d'espérance, de colère, par lesquelles passent les inclinations; ainsi les passions, au sens littéraire du mot, ne sont que les exagérations des émotions proprement dites, c'est-à-dire de ce que nous appelons les passions. Si donc elles ne sont autre chose que les exagérations, soit des inclinations, soit des passions, il faut étudier ces deux classes de faits à l'état normal, avant de les étudier à l'état hypertrophique et déréglé.

Malgré les observations précédentes, on peut dire que la psychologie moderne a laissé tomber peu à peu le sens cartésien et scientifique du mot passion et s'est surtout appliquée au sens usuel et secondaire.

Ainsi, dans Reid il y a un chapitre entier sur les passions; or il entend par là, comme le vulgaire, des mouvements extrêmes et violents de la sensibilité. Dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* l'article *passion,* traité du reste avec beaucoup de soin, est entendu dans le même sens. On y oppose la passion soit aux inclinations, soit aux émotions, et [516] on les caractérise en disant qu'elles vont contre le but même pour lequel elles sont faites. Dans le *Manuel philosophique* de M. Bénard, les passions sont des perturbations, des maladies de l'âme. Dans le *Cours* de M. Rabier, les passions sont des inclinations perverties. Dans le *Cours de psychologie appliquée à l'éducation* de M. Marion, les passions sont encore distinguées des inclinations et des émotions, et il est dit que «la passion est une inclination surexcitée, exaltée, la plupart du temps pervertie, qui est devenue tyrannique et dominante et qui a envahi l'*âme* au détriment des autres inclinations.»

Un seul philosophe de nos jours est resté fidèle à la division cartésienne et même lui a donné un degré supérieur de précision. C'est Adolphe Garnier; mais dans le détail il néglige presque entièrement les passions pour ne s'occuper que des inclinations.

La préférence, que la philosophie moderne a donnée au sens secondaire et littéraire du mot sur le sens traditionnel et classique, commun à l'école scolastique et à l'école cartésienne, a eu un grand inconvénient: c'est de faire abandonner et oublier les belles analyses que les cartésiens avaient faites des passions dans le sens propre qu'ils donnaient

à ce mot. Ainsi le beau livre de Descartes sur les *Passions*, le *de Affectibus* de Spinoza, c'est-à-dire la troisième partie de l'*Éthique*, qui est une merveille d'analyse et de profondeur, a été perdue pour la philosophie classique. Ce sont les physiologistes qui s'en sont emparés à notre détriment. C'est ainsi que, dans la *Physiologie* de Muller, nous trouvons intercalé tout entier le livre de Spinoza. Au lieu de ses profondes analyses qui montaient jusqu'aux éléments mêmes de nos états affectifs et qui nous en montraient la composition et la complexité croissantes par l'intervention de tel ou tel élément intellectuel, nous n'avons plus que des généralités banales sur les passions relevant plus de la morale que de la psychologie et dans lesquelles les philosophes luttent d'une manière très inégale et avec un grand désavantage avec les littérateurs.

[517] Disons cependant que, parmi les philosophes contemporains, il en est un qui, tout en restant fidèle à la signification couramment adoptée, a essayé de lui donner un sens philosophique et précis, et essayé de relier dans une théorie approfondie tout ce qui concerne les passions, tout en les distinguant absolument, comme d'un ordre tout hétérogène, et des émotions (c'est-à-dire des passions au sens cartésien) et des inclinations proprement dites. C'est le sujet d'une thèse que la faculté des lettres a distinguée parmi ses thèses, et dont l'auteur est M. Maillet, professeur au lycée Louis-le-Grand. Ce grand ouvrage a pour titre *de l'Essence des pussions*.

Résumons en quelques mots l'idée fondamentale de cet ouvrage. Il peut se réduire aux propositions suivantes:

1° Les passions étant par définition les perturbations de l'âme, les maladies de l'âme, l'étude des passions appartient non pas à la psychologie normale, mais à la psychologie morbide, à la pathologie mentale.

2° Les passions sont un mode de l'activité, non de la sensibilité; elles doivent être absolument séparées des autres faits de la sensibilité, avec lesquels on les confondait à tort.

3° Les passions sont des phénomènes intermédiaires entre les maladies et la folie. Les maladies sont la perturbation des forces vitales et organiques. La folie est la perturbation des

forces mentales; les passions sont les perturbations des instincts.

4° Le caractère essentiel de ces perturbations, c'est d'être des *ruptures d'équilibre* entre les différentes forces de l'âme; ces ruptures d'équilibre sont accompagnées de rythme, c'est-à-dire d'une alternative constante d'exaltation et d'abaissement.

5° La passion s'oppose à la raison. Pour savoir ce que c'est que l'état des passions, il faut savoir ce que c'est que la raison. Or l'un et l'autre état s'explique par la loi de l'*enveloppement des forces*. D'après cette loi, les forces inférieures sont absorbées par les supérieures; mais, en s'y [518] absorbant, elles continuent leur action. Elles sont domptées, mais non supprimées. C'est ainsi que les forces physico-chimiques subsistent sous les forces organiques, les forces organiques et vitales sous les forces instinctives, et celles-ci sous les forces mentales, lesquelles sont à leur tour gouvernées et ramenées à l'unité par la raison et le moi. Supposons que, par une circonstance quelconque, le terme suprême vienne à suspendre son action, le lien établi par lui se dissout, l'équilibre est rompu, et les forces inférieures font irruption dans les forces supérieures. Cette irruption sera d'autant plus facile que le lien sera plus lâche, le système moins rigoureux, l'unité du système moins achevée. Or, cette rupture d'équilibre dans les forces vitales, ce sera la maladie; dans les forces mentales, la folie; dans les forces instinctives, la passion.

6° Cet emboîtement des forces est le résultat de l'évolution, c'est-à-dire des acquisitions successives qui se font à la suite du temps. Mais l'addition des forces nouvelles ne fait pas disparaître les forces inférieures. Celles-ci demeurent comme témoignage d'un état passé. L'irruption des passions est un phénomène d'atavisme; c'est une reviviscence d'anciens états de conscience, la réapparition du sauvage dans l'homme.

Cette théorie contient des parties vraies et bien observées; mais dans son ensemble nous ne saurions l'accepter.

Nous contesterons, par exemple, tout d'abord l'idée fondamentale, à savoir que les passions, au sens de l'auteur, sont des phénomènes pathologiques. On ne peut appeler pathologiques des phénomènes qui, inférieurs ou non, font partie intégrante de la constitution humaine. Le sommeil, par

exemple, est un état inférieur par rapport à la veille; on peut même, si l'on veut, l'appeler anormal en prenant pour type la vie physiologique de la veille; néanmoins le sommeil ne sera pas un phénomène pathologique, puisque, bien loin d'être un désordre dans l'organisation, il est au contraire la condition de l'ordre. C'est la privation du sommeil, c'est l'*insomnie* [519] qui est un fait pathologique; or le contraire d'une maladie ne peut pas être une maladie. Si nous appliquons cette idée à la passion, nous verrons qu'elle est également vraie. C'est l'absence des passions, c'est l'*apathie absolue* qui serait pour l'homme tel qu'il est un état pathologique. Un homme absolument dénué de passions, sans aucun feu ni excitant intérieur, n'obéissant qu'à la raison pure, un tel homme serait une abstraction, non un être vivant. À la vérité, l'auteur de la théorie nous dira que l'absence de passions n'est pas pour lui l'absence d'émotions; qu'il admet comme nous la nécessité de ces mouvements de l'âme et du cœur que l'on appelle à tort des passions, mais qu'il faut réserver cette expression pour les cas pathologiques, c'est-à-dire pour les perturbations déréglées. Aussi a-t-il soin de répéter souvent que les passions sont des *dépravations* de l'instinct, des *déviations* de l'instinct. Mais ce n'est plus alors ici qu'une question de mots. Tout le monde admet qu'il y a des cas où les instincts même les plus naturels et les plus légitimes deviennent déréglés, déraisonnables, dépassent le but et même le contredisent, et font irruption dans la vie raisonnable. Ce ne sera plus qu'à ce dernier cas que l'on réservera le sens du mot passion. Mais qu'avons-nous appris par là, si ce n'est ce que nous savons déjà, à savoir qu'il y a un état morbide et pathologique de l'âme et que c'est à ce seul état que l'on réservera le nom de passion, en conservant celui d'émotions ou de sentiments pour l'état légitime et naturel.

Mais en réservant ainsi le nom de passion pour l'état pathologique de l'âme, non seulement on ne sera pas d'accord avec la tradition classique et cartésienne, mais on ne sera pas même d'accord avec l'usage littéraire du mot; car par passion on entend bien des mouvements extrêmes et violents, mais non pas nécessairement des mouvements pathologiques. Lorsque Pascal s'écrie: «Qu'une vie serait belle qui commencerait par l'amour et finirait par l'ambition!» un tel cri peut ne pas être

conforme aux règles morales, mais nul ne peut dire que Pascal rêve là un état pathologique, [520] et désire d'être fou. Les mouvements passionnés du Cid et de Chimène ne sont pas des dépravations de l'instinct; ce sont, au contraire, de nobles exaltations de l'instinct. Or ces mouvements eux-mêmes, on ne saurait dire à quel moment ils commencent à devenir passionnés, si l'on ne consent pas à appeler passions tout mouvement de l'âme, quel qu'en soit le degré. C'est surtout au point de vue de la morale que la considération pathologique est importante. Au point de vue purement psychologique, la passion en elle-même est un fait naturel qui ne devient morbide que par accident.

Au reste, l'auteur se répond à lui-même lorsque, «dans une autre partie de son travail, il affirme que la passion est le principe des grandes pensées et des grandes actions autant que des pensées mauvaises et des déterminations funestes;… qu'elle se présente sous deux formes essentielles, dont l'une est bonne et «progressive», l'autre «régressive» et mauvaise»; lorsqu'il dit que la passion n'est pas toujours une défaillance, un égarement, une abdication de l'amour de l'âme vers l'idéal, mais qu'elle peut être aussi «un effort et un élan extraordinaire vers cet amour»; lorsque, en faisant parler la passion dans une prosopopée assez éloquente, il lui fait dire: «Je suis une et bonne; *mon vrai nom, c'est l'amour*; je suis à tous les degrés, et sous toutes les formes, le désir du bien… Si Dieu t'exauçait, le monde retomberait dans l'inertie et dans la torpeur»; lorsqu'il affirme qu'une perturbation n'est pas «nécessairement mauvaise»; lorsque enfin il rattache la passion à la théorie du progrès dans la nature, et à la notion d'un *effort* de la nature vers la raison. Toutes ces vues nous paraissent parfaitement justes; mais elles sont en contradiction avec le principe posé plus haut, à savoir que les passions ne seraient qu'un phénomène pathologique et tératologique. De plus, ces mêmes vues contredisent la distinction que l'auteur a voulu établir entre ce qu'il appelle les émotions et les passions, et la prétention d'enlever la passion au domaine de la sensibilité, pour la réserver au domaine de l'activité.

[521] La raison principale donnée par l'auteur, c'est que l'émotion, bien loin d'être le caractère essentiel de la passion,

«n'y joue au contraire que le rôle tout à fait secondaire de cause excitatrice ou occasionnelle: elle est hors de proportion avec le déploiement d'énergie qui lui succède, et par conséquent n'aurait pu lui donner naissance, si cette énergie n'avait été «n quelque sorte toute prête: c'est au contraire la passion qui, en se déchaînant d'une manière spontanée, communique une force extraordinaire, une puissance exclusive à l'idée ou à l'émotion qui l'accompagne.» — «II est, dit-il encore, des émotions dans lesquelles le déploiement d'activité est le fait premier et essentiel. Ces émotions, où l'état de conscience est l'instrument accessoire, tandis que la modification de l'équilibre entre les forces est l'élément essentiel, doivent être appelées des passions.» Les passions ne sont cependant pas des habitudes permanentes de l'âme (comme les vertus ou les vices). Les passions occupent une place intermédiaire entre les émotions et les habitudes permanentes: «Entre les émotions essentiellement fugitives et les habitudes permanentes souvent indestructibles, il y a place pour des faits intermédiaires qui donnent à l'âme une vive secousse, mais sans lui imprimer soit vers le bien, soit vers le mal, une direction constante. Ce sont précisément les faits passionnés. Nos émotions tiennent à ce que l'équilibre des forces dans notre nature tend continuellement à se modifier, mais d'une manière assez faible, sous l'influence des circonstances extérieures, et souvent même du cours de nos facultés. Nos habitudes et nos vices ont leur principe dans une grave modification, une véritable rupture d'équilibre qui ne peut plus être rétabli sans de grands efforts. Les passions occupent une place intermédiaire: ce sont des mouvements désordonnés et violents, par lesquels les diverses forces qui coexistent en nous se heurtent les unes contre les autres, et altèrent sans la détruire l'unité créée par la raison.»

En résumé, les passions, bien qu'elles se manifestent au premier abord comme phénomènes sensibles, n'ont pourtant [522] pas pour essence cette sensibilité, mais une activité tumultueuse et anormale, extraordinairement déchaînée. Ce qui le prouve, c'est que le plaisir attaché à la passion est souvent très faible, très peu de chose en proportion du

déploiement considérable d'activité que la passion déchaîne. L'activité y déborde donc sur la sensibilité.

Il y a beaucoup de vraie psychologie dans cette analyse; nous admettrons volontiers qu'il y a un certain état que l'on appellera l'*état passionné*, et qui se caractériserait en effet par un débordement d'activité en disproportion avec la cause sensible excitatrice, comme, par exemple, la peur aveugle et subite, l'amour déréglé, l'ambition désordonnée, où l'emportement est si grand et le plaisir si faible, où même la douleur est souvent plus grande que le désir. Mais c'est plutôt un état qu'une classe de faits particuliers. Ce seront les mêmes inclinations, les mêmes appétits, qui, en tant que ramenés à l'équilibre, produiront les émotions, et, en tant qu'ils dépassent l'équilibre, les passions. L'auteur cite comme exemple d'émotion, la crainte légitime d'un général, et comme exemple de passion, la peur subite d'un enfant dans les ténèbres. Mais au fond, que le danger soit réel ou imaginaire, le phénomène de la crainte n'est-il pas toujours le même en substance? De même, entre un amour maternel éclairé et légitime et un amour maternel inquiet, aveugle, précipité, fatigant, comme celui de Mme de Sévigné, on peut bien établir une distinction et appeler le second une passion: mais au fond n'est-ce pas toujours le même sentiment? L'auteur lui-même, lorsqu'il veut faire une classification des passions, est bien obligé d'en revenir aux inclinations reconnues par tout le monde. Il serait, en effet, impossible de trouver une classe de faits répondant aux définitions précédentes, et qui se distingueraient des autres faits rangés sous le nom d'émotions ou de sentiments. L'ambition, par exemple, la passion du jeu, l'amour, sont ou des inclinations légitimes, naturelles, essentielles à la nature humaine, quand elles sont modérées, ou des passions quand elles débordent: [523] la passion ne sera donc qu'un état par lequel peuvent passer nos inclinations, lorsqu'elles rompent l'équilibre; ce ne sera pas un ordre de faits distincts et séparés.

On remarquera d'ailleurs que la théorie précédente n'implique nullement que les passions soient toujours un état pathologique: car la rupture d'équilibre peut se faire tout aussi bien au profit du bien qu'au profit du mal; elle peut être un coup d'audace qui fait avancer l'âme dans la voie du progrès, et

non un désordre, une chute, une abdication. On peut appliquer tout aussi bien aux bonnes passions qu'aux mauvaises l'idée que l'activité y déborde sur la sensibilité: par exemple, le dévouement qui va jusqu'au sacrifice de la vie ne peut s'expliquer par aucun phénomène de sensibilité.

Cependant, même en admettant avec ces réserves la théorie précédente, il y aura toujours lieu de se demander s'il faut, comme le veut M. Mallet, réserver le terme de passion à cet état particulier d'exaltation ou de dépression que nous venons de décrire, et qui n'est que l'état extrême de nos inclinations, ou bien s'il ne vaut pas mieux de conserver les traditions philosophiques d'Aristote, de Descartes, de Spinoza, qui ne voient dans les passions que les différents modes ou états par lesquels passe l'appétit ou l'amour, c'est-à-dire la tendance (ou les tendances) qui porte l'âme vers certains objets et d'où sortent ce que nous appelons les inclinations. Nous pensons qu'il vaut toujours mieux s'en tenir autant qu'on le peut à la tradition en philosophie, tout en reconnaissant que l'état passionné proprement dit trouve dans la théorie précédente un surcroît d'éclaircissement qui mérite de lui faire sa place dans la psychologie.

Cela posé, nous admettons avec l'auteur le principe de l'enveloppement des forces, quoiqu'il ne nous paraisse pas aussi neuf qu'il le semble à l'auteur. Il nous dit qu'on a bien vu que les forces inférieures contiennent en puissance les forces supérieures, mais non pas que les forces supérieures contiennent également elles-mêmes en puissance [524] les forces inférieures. Il ne nous semble pas que cette vue ait échappé aux philosophes: car on sait bien que dans l'être vivant les forces physico-chimiques continuent à exercer leur empire, et s'efforcent sans cesse de retourner à l'indépendance; que dans l'être sensible les propriétés organiques subsistent et cherchent aussi à exister pour soi, et ainsi de suite jusqu'à l'extrémité de l'échelle, où la raison ne contient dans l'ordre les forces inférieures qu'en en ressentant perpétuellement le contrecoup. Neuve ou non, cette vue est très vraie, et il est permis de dire que la passion est l'invasion, l'irruption, la révolte de ces forces inférieures contenues en bride dans l'état normal. Mais il ne faut pas oublier cependant que cette

irruption se fait quelquefois au profit du mieux, et qu'il y a des cas où ce sont plutôt des forces supérieures même à l'état rationnel, des facultés en quelque sorte anticipées, qui font irruption dans notre état d'équilibre pour le dépasser et aller au delà.

Pour cette raison nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire de mêler la théorie de l'évolution à la théorie des passions. L'auteur prétend que l'irruption de la passion est un phénomène atavique; c'est le retour de l'état ancestral qui vient prendre sa revanche sur les états supérieurs. Mais cette hypothèse est tout à fait inutile. Il suffit, en effet, d'admettre qu'il y a dans chaque homme des facultés plus ou moins élevées, pour comprendre qu'à un moment donné les inférieures viennent déborder sur les supérieures. La question de l'origine de ces forces reste tout à fait en dehors. Il est d'ailleurs bizarre qu'un même état de l'âme soit ou ne soit pas ancestral suivant qu'il est plus ou moins violent. Par exemple, la crainte vient de mon père; la peur vient de mon grand-père. En outre, comme nous l'avons dit, ce sont quelquefois les facultés supérieures qui débordent sur les inférieures, par exemple dans le dévouement.

En résumé, il ne nous semble pas que la théorie précédente doive prévaloir sur la doctrine traditionnelle d'Aristote et de Descartes.

LEÇON VI

ANALYSE DES PASSIONS

Messieurs,

Nous avons divisé les laits de la sensibilité en deux classes: les *inclinations* et les *passions*. Pour ce qui concerne les inclinations, on en trouvera le développement dans tous les traités de philosophie, et notamment dans les Écossais, dans le *Traité des facultés de l'âme* d'Adolphe Garnier, et dans l'ouvrage de Bain, *Émotions et Volonté*.[55] Nous laisserons donc de côté cette matière pour nous attacher surtout à la question des passions et reprendre, comme nous l'avons annoncé, le plus possible, les belles analyses de Descartes et des autres Cartésiens. Cette étude touche plus profondément à la nature de la sensibilité: car, les inclinations se diversifiant par leurs objets, c'est une cause de distinction plus extérieure, tandis que les passions sont les véritables éléments de la sensibilité; elles en expriment la vie interne, les troubles fondamentaux, lesquels, comme nous l'avons dit, peuvent se manifester dans toutes nos inclinations.

Cela posé, pour entrer immédiatement en matière, demandons-nous avec Descartes quelle est la première des passions. Ce serait, suivant Descartes, l'étonnement ou l'admiration. (*Passions*, 2e partie, § 531.)

«Lorsque la première rencontre d'un objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau,… cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés; et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet [526] nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première des passions.»

Cette doctrine serait confirmée si l'on admettait, avec M. de Hartmann, la définition suivante de la conscience, à savoir:

---

55. On trouvera le résumé de toutes ces études dans notre *Traité élémentaire de philosophie*, partie I, section IV, chap. 1 et 2.

«la stupéfaction que la volonté éprouve quand elle se dédouble et revient sur elle-même». Il n'y a, en effet, rien de plus étonnant dans le monde que le passage du néant à l'être. Mais on peut se demander si l'idée de la nouveauté peut frapper celui qui n'a rien éprouvé encore. Nous transportons nos idées actuelles à ce premier moment de notre vie; nous nous supposons tout à coup passant du néant à l'être, et il nous semble que nous avons dû être stupéfaits de ce grand changement. Mais cet étonnement rétrospectif n'en est un que pour nous et n'existe pas pour le sujet lui-même. Les faits nous apprennent au contraire que l'étonnement ne se produit qu'assez tard, à la suite de nombreuses expériences. Le sauvage transporté en pleine civilisation ne s'étonne pas et n'admire rien. L'étonnement suppose toujours une faculté de comparaison qui n'est pas la première qui s'éveille en nous. C'est donc une doctrine plus théorique qu'expérimentale, qui fait commencer les passions par l'étonnement, à plus forte raison par l'admiration au sens esthétique.

Bossuet a critiqué la doctrine de Descartes en essayant de ramener l'étonnement aux passions antérieures: «L'admiration ou l'étonnement, dit-il, comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître, ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons *être étonné*… Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau avant que de l'aimer ou de le haïr; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, [527] ni aucune passion par conséquent; que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées.» (*Connaissance de Dieu*, chap. I, 6.)

L'étonnement écarté, la question est de savoir si la première des passions est l'amour, comme le veulent les Scolastiques, ou le désir, comme le prétend Spinoza. Mais les deux opinions sont facilement conciliables.

Le désir exprime une tendance ou un effort vers un objet absent que l'on regarde comme un bien et dont on a déjà joui; il suppose donc une passion antérieure, c'est-à-dire l'amour, qui est la passion par laquelle nous nous unissons aux objets. D'un autre côté, nous avons vu que le plaisir lui-même suppose une inclination antérieure à toute espèce de plaisir, par exemple l'instinct de succion chez le nouveau-né. Or cette inclination tendant vers un bien inconnu, par conséquent absent, n'est-elle pas le désir lui-même, et l'amour ne naît-il pas de la satisfaction du désir?

Spinoza lui-même nous fournit la solution du problème, en disant que le désir n'est que l'appétit accompagné de conscience. Le fond de toute passion est l'appétit, c'est-à-dire la tendance vers le bien, le besoin de s'unir à un objet connu ou inconnu et que l'expérience nous fera connaître comme agréable ou désagréable. Or cette tendance est la même chose que ce que Bossuet appelle l'amour, c'est-à-dire la tendance à s'unir à quelque bien; et, en tant que cet objet est absent, cette tendance pourra s'appeler désir aussi bien qu'amour.

Maintenant, si nous prenons le terme de désir ou d'amour dans le sens général et indéterminé que nous venons de dire, l'amour et le désir se confondent; mais dans le sens précis des mots, c'est-à-dire comme mouvements accompagnés de conscience, ces deux passions ne nous paraissent être ni l'une ni l'autre la passion primitive, et ce rôle peut être plutôt, comme le pense Malebranche, attribué à la joie; car le premier effet de la satisfaction de l'instinct, c'est la joie, et c'est de la joie que naissent l'amour et le désir.

[528] Nous trouvons dans Théodore Jouffroy une analyse intéressante de ce premier mouvement de la sensibilité, analyse qui nous paraît, dans ce qu'elle a d'essentiel, pouvoir être conservée en psychologie.

«La sensibilité étant agréablement affectée commence par s'épanouir pour ainsi dire sous la sensation; elle se dilate et se met au large, comme pour absorber plus aisément et plus complètement l'action bienfaisante qu'elle éprouve; c'est là le premier degré de son développement. Bientôt ce premier mouvement se détermine davantage et prend une direction. La sensibilité se porte hors d'elle et se répand vers la cause qui

l'affecte agréablement; c'est le second degré. Enfin à ce mouvement expansif finit tôt ou tard par en succéder un troisième qui en est comme la suite et le complément: non seulement la sensibilité se porte vers l'objet, mais elle tend à le ramener à elle, à se l'assimiler pour ainsi dire. Le mouvement précédent était purement expansif; celui-ci est attractif. Par le premier, la sensibilité allait à l'objet agréable; par le second elle y va encore, mais pour l'attirer et le rapporter à elle: c'est le troisième et dernier degré de son développement.

«La sensibilité désagréablement affectée manifeste des mouvements d'une nature tout à fait contraire. Au lieu de s'épanouir, elle se resserre; nous la sentons se contracter sous la douleur comme nous la sentions se dilater sous le plaisir: la contraction est le premier mouvement qui suit la sensation pénible. Mais ce premier mouvement ne tarde pas à prendre un caractère plus décidé: la sensibilité se resserre comme pour fermer passage à la douleur; elle fait plus: elle se détourne et la fuit, et on la sent qui se replie en elle-même; c'est la contraction opposée à l'expansion. Puis, bientôt après et presque en même temps, à ce mouvement par lequel elle semble se dérober à l'objet désagréable se rattache un troisième et dernier mouvement, le mouvement répulsif, qui éloigne et repousse cet objet et qui correspond, en s'y opposant, au mouvement attractif.

[529] «Il est facile de reconnaître dans la dilatation et la contraction les deux phénomènes opposés de la *joie* et de la *tristesse,* qui succèdent immédiatement en nous au sentiment du plaisir et de la douleur; dans l'expansion et la contraction, les phénomènes également opposés de l'*amour* et de la *haine;* dans le mouvement attractif, le *désir* qui aspire à la possession de l'objet aimé, et dans le mouvement répulsif l'*aversion,* distincte de la haine, en ce que la haine nous éloigne de l'objet désagréable, tandis que l'aversion, ainsi que l'indique la force étymologique du mot, le détourne et le repousse. Joie et tristesse, amour et haine, désir et aversion, tels sont les mots populaires par lesquels on exprime les mouvements que nous

avons constatés: dilatation et contraction, expansion et concentration, attraction et répulsion.»[56]

On peut sans doute dire que cette analyse n'est qu'une suite de métaphores; cependant sous ces métaphores il y a des phénomènes psychologiques et physiologiques; et Jouffroy les caractérise par les symptômes qui les accompagnent dans nos organes. Il est certain que la joie est accompagnée d'un sentiment de dilatation au point de vue physiologique. On respire plus librement; on sent la poitrine s'ouvrir et se dilater, au propre. C'est le contraire qui a lieu dans la tristesse: c'est un phénomène à contraction. On ne contestera pas non plus les deux derniers termes: le désir est attractif, l'aversion est répulsive. En effet, le désir tend à rapprocher l'objet de nous. En face d'un beau fruit, nous sommes tentés de le cueillir et de l'apporter à nos lèvres. Si nous trouvons un objet dégoûtant, nous le rejetons avec horreur. Restent les deux nouveaux intermédiaires, l'expansion et la concentration. Or l'expansion correspond à ce que les Scolastiques appelaient la volonté de s'unir à son objet; le terme de concentration n'est peut-être pas aussi heureux pour exprimer la haine. Mais en supposant qu'elle soit quelque chose de plus, elle est au moins cela, à savoir une concentration [530] sur elle-même. L'âme se resserre et rentre en elle-même devant l'objet haï.

En tout cas la doctrine de Jouffroy va se confondre avec celle des Scolastiques, et les six mouvements primitifs de la sensibilité sont les six passions primitives de saint Thomas: joie et tristesse, amour et haine, désir et aversion. Descartes n'admettait aussi, comme les Scolastiques, que six passions primitives; seulement il y ajoutait l'admiration et en retirait l'aversion. Malebranche comme Spinoza n'admettent que trois passions primitives: le désir, la joie et la tristesse. Cela n'est vrai que si l'on entend par désir l'appétit en général ou penchant primitif et spontané de l'âme vers les objets: mais, dans ce sens, le désir n'est pas une passion particulière; il est la substance de toutes les passions. Que si au contraire on entend le désir dans son sens propre, comme tendance consciente vers le bien absent, il se distingue de l'amour, et l'un et l'autre ont

56. *Mélanges philosophiques*, p. 263.

leurs contraires, aussi bien que la joie et la tristesse: et si ce ne sont pas des passions absolument simples, parce qu'il y entre un élément intellectuel, toujours est-il que ce sont les premières de toutes les passions. Étudions-les plus en détail.

Et d'abord qu'est-ce que la joie et la tristesse? Descartes définit la joie de la manière suivante:[57]

«La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien… Je dis les impressions du cerveau, afin de ne pas confondre cette joie qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle qui vient en l'âme par la seule action de l'âme… Il est vrai que, pendant que l'âme est jointe au corps, cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion…»

On voit que pour Descartes il y a deux espèces de joie: la joie sensible qui vient des mouvements du cerveau, et la joie [531] intellectuelle qui vient de l'entendement et qui ne serait point une passion. C'est ainsi que les Stoïciens distinguaient χαρα qui est une passion, de l'ευλαβησις; qui n'en est pas une. Mais cette distinction peut avoir lieu dans toutes les passions, et elle vient plutôt de la différence des objets que d'une différence véritablement subjective. Dans les sens comme dans l'esprit, la joie est une émotion agréable causée par la jouissance du bien. Descartes ne veut donner le nom de passion qu'à la joie et à la tristesse sensibles: ce n'est plus là qu'une question de mots. Mais pourquoi ne pas donner le même nom à deux émotions toutes semblables, quoiqu'elles dérivent de causes différentes? et cela d'autant plus que, suivant Descartes, la joie intellectuelle ne va jamais sans quelque joie sensible. Il en est de même réciproquement pour la tristesse: Descartes donne pour exemple de joie le sentiment de gaieté qu'on éprouve quand on est en bonne santé ou par un temps serein. Il distingue la joie du plaisir et la tristesse de la douleur: ce qui le prouve, c'est qu'on peut souffrir des douleurs avec joie et des chatouillements qui déplaisent.

Spinoza entre plus avant dans l'essence de la joie et de la tristesse. L'essence de toutes les passions est, nous l'avons dit,

---

57. Voir Descartes, *Traité des passions*, II, 91-93.

l'appétit ou effort de l'âme pour conserver et étendre son être; et il distingue deux sortes de passions «suivant que la puissance d'agir de l'âme est augmentée et diminuée», ou que «l'âme passe d'une perfection moindre à une perfection plus grande». De là cette double définition de la joie et de la tristesse: «La joie est une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande, et la tristesse une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre.»

Passons à l'amour et à la haine.

Nous avons dit que l'amour, dans son sens le plus général, aussi bien que le désir, peut-être considéré comme la substance de toutes les passions; mais, pris au propre, il est lui-même une passion particulière. Il est, comme dit Jouffroy, «l'expansion de l'âme vers ce qui lui cause de la joie», — «l'acte par lequel l'âme se complaît dans son objet», [532] *conquiescentia in objecto,* comme disaient les Scolastiques, en un mot l'abandon de soi-même dans l'objet aimé. Spinoza dit que ce qui caractérise l'amour, c'est «la joie accompagnée de l'idée de la cause externe». Pourquoi externe? N'y a-t-il pas quelque autre chose dans l'amour? N'est-ce qu'une idée et n'est-ce pas aussi un mouvement? Et ce mouvement ne doit-il pas être distingué de celui qui accompagne le désir? On peut aimer sans désirer, par exemple aimer le bien sans en désirer la possession. Il y a donc là un caractère intérieur qui distingue l'amour du désir. C'est ce que Jouffroy appelle l'expansion. Spinoza reconnaît que c'est un des caractères de l'amour de vouloir s'unir à son objet; mais, dit-il, ce n'est, là qu'une propriété de l'amour; ce n'est pas son essence.» Au contraire, il nous semble que c'est là précisément l'essence de l'amour, et que la définition de Spinoza n'est qu'une définition nominale. On dira peut-être que c'est là le caractère de l'amour des personnes, et non de l'amour des choses; mais il nous semble au contraire que, quelle que soit la nature de l'amour, il s'abandonne toujours dans son objet. Dans le jeu, le joueur se livre à la fortune; l'avare se perd en quelque sorte dans son or, le débauché dans l'objet de ses désirs.

Descartes distingue très bien l'amour du désir: «Au reste, par le mot de volonté (par lequel il a caractérisé l'amour) je n'entends pas parler ici du désir, qui est une question à part qui

se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint à ce qu'on aime.»[58]

N'est-ce pas là précisément ce que Jouffroy appelle l'expansion? Aimer, n'est-ce pas s'épancher vers l'objet aimé et ne faire qu'un avec lui, ce qui peut avoir lieu même lorsque l'objet est présent et est actuellement possédé, ce qui le distingue du désir?

Il est plus facile de distinguer l'amour du désir, que la [533] la haine de l'aversion. Descartes, qui reconnaît un contraire à l'amour, n'en reconnaît pas au désir; il ne compte donc pas l'aversion parmi les passions primitives, par cette raison que «c'est un même mouvement qui porte à la recherche du bien et à la fuite du mal». Mais ne peut-on en dire autant de la haine? Car, comme le dit Bossuet, «je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé». On peut dire, sans doute, que les deux mouvements sont inséparables; mais cela est aussi vrai pour la haine que pour l'aversion. La vraie question est donc de savoir si la haine se distingue de l'aversion. Descartes lui-même semble admettre l'aversion sous le nom de désir qui naît de l'horreur. Quant à Spinoza, il confond l'aversion avec l'antipathie (répulsion sans cause connue); ce n'est pas la *mali fuga* des Scolastiques. L'aversion n'est en réalité qu'un degré de la haine, comme le désir est un degré de l'amour; c'est l'effort de l'âme pour s'éloigner de l'objet ou éloigner d'elle l'objet dont elle est déjà séparée par la volonté. Jouffroy explique assez bien ce double mouvement par les termes de concentration et de répulsion.

On pourrait peut-Être laisser ici de côté la distinction scolastique de l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence, parce que cette distinction porte plutôt sur l'objet que sur le sujet, et se rapporte plutôt par conséquent aux inclinations qu'aux passions; mais elle tient aussi à l'essence de l'amour: elle rentre donc dans notre question.

Les Scolastiques distinguaient deux amours: l'amour par lequel on veut faire du bien à ce qu'on aime (amour de bienveillance), l'autre par lequel on se veut du bien à soi-même par la possession de l'objet aimé (amour de

58. *Traité des passions*, II, 79-80.

concupiscence). Dans ces deux cas, l'âme est unie à son objet. Mais dans le premier, c'est elle-même qui s'unit à l'objet; dans l'autre cas c'est l'objet qu'elle unit à elle. Descartes rejette celle distinction, (II, 81.)

«Il me semble, dit-il, que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque [534] nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire qu'on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables, ce qui est un des principaux effets de l'amour.» (II, 81.)

Néanmoins, Descartes lui-même ne revient-il pas à la distinction contestée, lorsqu'il dit: «Les premiers (l'avare, l'ambitieux, l'ivrogne, le brutal) n'ont d'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes; car, bien que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants soit si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux,… mais, les considérant comme d'autres lui-même, il recherche leur bien comme le sien propre?» (II,82.)

N'est-ce pas là, en effet, revenir à ce que disait déjà Aristote, à savoir que l'on ne veut pas du bien au vin en le buvant, ni à l'or en le mettant dans sa caisse? Aussi n'appelle-t-il du nom de φιλια que l'amour désintéressé, et réserve-t-il à l'autre le nom de φιλησις. Or c'est là ce que voulaient exprimer les Scolastiques dans leur distinction des deux amours.

Restent le désir et l'aversion, dont la nature résulte déjà de tout ce que nous avons dit. Descartes reconnaît que le caractère propre du désir se rapporte à l'avenir; mais par cela même il se rapporte à quelque chose d'absent; car l'avenir est toujours absent (même lorsqu'on parle de la conservation d'un bien présent). Les Scolastiques avaient donc raison de dire que le bien, dans le désir, est considéré *sub ratione absentis*.

On peut se demander avec Spinoza si c'est le bien qui fonde le désir, ou le désir qui fonde le bien.

C'est probablement la même question que Molière a tournée en ridicule dans le *Mariage forcé*, à savoir: «Le bien. réside-t-il dans l'appétibilité ou dans la convenance?» En un sens, le désir est antérieur; en un autre sens, il est postérieur au bien. Le désir conscient se porte vers un bien jugé tel, *ignoti*

nulla cupido; il est donc postérieur au bien. Mais [535] le désir inconscient, l'appétit, est antérieur; et en ce sens on peut dire que le bien, c'est ce qui satisfait au désir. Mais dans ce cas-là même, faut-il dire que c'est le désir qui fonde le bien? Sans doute il est antérieur à la conscience du bien, mais non pas au bien lui-même. Car la raison du désir, c'est la conservation de l'être: c'est cette conservation qui est le bien. C'est donc, suivant Spinoza lui-même, en tant qu'une chose augmente notre être que nous la désirons, et au fond le bien est non dans l'appétibilité, mais dans la convenance.

LEÇON VII

ANALYSE DES PASSIONS (SUITE)

Messieurs,

Nous avons étudié dans notre dernière leçon les six passions fondamentales. Nous passons aujourd'hui aux passions dérivées.

Les deux premières qui se présentent après le désir et l'aversion sont l'espérance et la crainte. Voici comment Descartes les définit l'une et l'autre:

«L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir par celui de la joie et du désir mêlés ensemble. La crainte est une autre disposition de l'âme qui lui persuade qu'il n'adviendra pas; et il est à remarquer que, quoique ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, et les autres le font paraître difficile.»[59]

Descartes dit avec raison que l'espérance est un mélange de la joie et du désir. Ce n'est pas que dans le désir même il n'y ait déjà quelque joie, au point que le poète a pu dire: «Dans la jouissance, je regrette le désir;»[60] mais la joie du désir est douloureuse, parce qu'elle est accompagnée du sentiment vif de la privation de son objet; mais lorsque, par l'imagination, on a écarté l'idée de l'obstacle qui nous sépare du bien, et que l'on imagine l'objet possédé au lieu de l'objet absent, [537] il y a là une joie nouvelle et que ne connaît pas le désir tout seul, si ce n'est que dans le désir il y a toujours une certaine espérance,

59. *Traité des passions*, CLXV.
60. *Faust.*

car il est inconciliable avec le désespoir: quand il n'y a plus rien à espérer, on ne désire plus.

Descartes dit que l'espérance peut s'unir à la crainte; il faut aller plus loin et dire qu'il n'y a pas d'espérance sans quelque crainte; car l'espérance est toujours mêlée de quelque doute, autrement c'est la sécurité. Aussi La Roche Foucauld a-t-il dit: «L'espérance et la crainte sont inséparables; il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance.»

Spinoza donne une définition de l'espérance analogue à celle de Descartes, mais plus concise: «L'espérance est une joie mal assurée née de l'image .d'une chose future ou passée, dont l'arrivée est pour nous incertaine.»[61] Et réciproquement: «La crainte est une tristesse mal assurée née aussi de l'image d'une chose douteuse.[62]

On voit que cette définition se distingue de celle de Descartes en ce que Descartes fait entrer le désir dans l'idée de l'espérance, tandis que Spinoza n'y met que la joie. Il est vrai que l'espérance d'un bien en suppose l'amour et, comme ce bien est absent, le désir; mais ce désir est en quelque sorte sous-entendu; il se joint à l'espérance, mais il n'en fait pas partie. L'espérance en elle-même n'est pas un désir et ne contient que de la joie; on peut même espérer un bien que l'on désire peu, et désirer vivement un bien que l'on n'espère pas, pourvu que, bien entendu, l'on n'aille pas jusqu'au désespoir.

En un mot, l'espérance est un amour portant, comme le désir, sur un bien absent, mais en y joignant, comme disaient les Scolastiques, l'idée de la difficulté (*sub ralione ardui*), ce qui la faisait joindre d'une manière assez bizarre à l'appétit *irascible*. Seulement à l'idée de la difficulté il faut joindre encore, non seulement, comme pour le désir, l'idée [538] de la possibilité, mais même de la probabilité; car s'il n'y a pas plus de chance d'obtenir le bien désiré que de ne pas l'obtenir, c'est plutôt la crainte qui l'emporte que l'espérance.

De toutes nos passions, l'espérance est une des plus poétiques et sur lesquelles on a écrit les choses les plus ingénieuses et les plus agréables. «Quelle jolie chose que l'espérance!» disait Mme de Sévigné. Il est certain que

61. *Éthique*, 1. III, appendice XII.
62. *Ibid.*, XIII.

l'espérance est un des plus grands soulagements de la vie: elle soulage les maux présents, et console des maux passés; elle voile les maux futurs. Mais ces considérations tiennent plutôt à ce que l'on appelle l'*usage des passions* qu'à leur essence, et ce n'est qu'à leur essence que nous avons affaire à présent.

Nous avons vu que Descartes et Spinoza sont d'accord pour unir l'une à l'autre, comme on le fait dans la vie, l'espérance et la crainte. Mais les Scolastiques, ayant besoin, dans leurs tableaux, d'une passion qui s'opposât à l'audace, avaient réservé cette place à la crainte, et en face de l'espérance ils plaçaient comme opposé le désespoir. C'était là une faute évidente. Le désespoir accompagné toujours de certitude ne peut s'opposer à l'espérance qui est toujours mêlée d'incertitude. Le désespoir s'oppose à la sécurité et non à l'espérance. Quant à la crainte, qui est le contraire de l'audace, c'est une autre espèce de crainte que celle qui s'unit à l'espérance. Spinoza a raison de distinguer l'une de l'autre et de désigner la seconde sous le nom de *timor*, qui est «un désir d'éviter par un moindre mal un mal plus grand que nous redoutons».[63] L'autre crainte (*metus*) qui s'oppose à l'espérance est «une tristesse mal assurée née de l'image d'une chose douteuse».

À l'espérance et à la crainte se rattache un sentiment que je ne vois pas mentionné par nos auteurs, mais qui est cependant bien réel et bien puissant. C'est ce que j'appelle le *sentiment de l'attente*. On peut dire que c'est un mélange d'espérance et de crainte; mais c'est surtout l'impatience du [539] temps, c'est-à-dire la souffrance d'être obligé de subir la loi du temps avant que tel événement n'arrive. En général, ce sentiment est douloureux. Qui ne se rappelle l'attente du médecin près d'un enfant malade, l'attente du réveil de ce même enfant, l'attente d'un succès nécessaire à la carrière pour l'ambitieux, l'attente de la personne aimée pour l'amant, l'attente de la carte désirée pour le joueur. Il y a aussi une attente moins douloureuse, et qui souvent vaut mieux que le bien lui-même: c'est l'attente d'un bien certain, l'attente d'un voyage désiré, l'attente d'un bal pour la jeune fille, ou des prix pour le jeune enfant, etc. Tout

63. *Éthique*, liv. III, proposition xxx, scolie.

cela est bien un mélange d'espérance et de crainte, mais en y joignant le sentiment vif du temps.

Si maintenant de l'espérance et de la crainte nous retranchons le doute, nous avons la sécurité et le désespoir. Les définitions de ces deux passions sont un peu vagues dans Spinoza: «Ce sont, dit-il, les joies ou tristesses nées de l'image d'une chose qui nous ont inspiré crainte ou espérance.» Celles de Descartes sont plus précises: «Lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle se nomme sincérité ou assurance; tout de même lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir éteint entièrement le désir.»[64]

Toutes les passions précédentes se rapportent à l'avenir ou au présent. Considérons maintenant celles qui ont rapport au passé. Il n'y en a guère qu'une qui ait reçu un nom spécial: c'est le *regret*. Quant à son opposé, il n'a pas reçu de nom spécial; on pourrait l'appeler la joie du souvenir. Le regret, comme le désir, suppose l'absence du bien; mais c'est l'absence dans le passé, au lieu de l'absence dans l'avenir; c'est d'un bien dont nous avons joui, au lieu d'un bien dont nous voulons jouir. Descartes le définit ainsi:

«Le regret est une espèce particulière de tristesse, laquelle [540] a une particulière amertume en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire des plaisirs que nous a donnés la jouissance; car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui.»[65] Ce dernier fait peut être mis en doute. On peut regretter de n'avoir pas joui d'un bien que l'on désirait, aussi bien que l'on regrette la perte du bien dont on a joui. C'est une sorte de désir rétrospectif.[66] Par exemple, celui qui a eu une enfance malheureuse regrette les biens dont il voit jouir autour de lui les enfants heureux. Le regret est donc une sorte de désir du passé. C'est aussi de cette manière que Spinoza le définit: «Le regret, dit-il, c'est le désir ou l'appétit de la possession d'une chose, lequel est entretenu par

---

64. *Passions*, CL, t. VI.
65. *Passions*, CCIX.
66. Dans la *Phèdre* de Racine:

> Hélas! du crime affreux dont la honte me suit
> Jamais mon triste cœur n'a recueilli le fruit.

le souvenir de cette chose et en même temps empêché par le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de celle-là.»[67]

Voici comment Spinoza fait entrer le désir dans le sentiment du regret. L'idée d'une chose réveille toujours en nous la même passion que lorsque cette chose est présente. Par exemple, l'idée de la jeunesse ne peut se présenter à nous sans exciter la joie causée par cet objet, et par conséquent une sorte de désir; mais en même temps nous nous représentons toutes les causes qui excluent pour nous cet objet, à savoir l'âge et le cours inflexible du temps; nous éprouvons donc de la tristesse, et c'est cette tristesse que l'on appelle regret. Le mot *desiderium* par lequel on exprime ce sentiment prouve bien l'affinité du désir et du regret. On peut dire que c'est un désir empêché.

Spinoza oppose aussi à la tristesse qui naît de la pensée des biens passés, la joie que nous éprouvons de la délivrance des maux passés.[68]

[541] Indépendamment de ce plaisir de contentement et de sécurité qui résulte du souvenir des maux passés, dont nous sommes actuellement délivrés, il y a un plaisir spécial qui s'attache au fait même du souvenir. Quand nous pensons au passé, aussi bien même aux maux qu'aux biens, il y a un plaisir propre qui ne va pas sans tristesse; car il s'y joint toujours l'idée de quelque chose de disparu sans retour. C'est pourquoi cette sorte de plaisir est appelé mélancolique. Les poètes ont souvent chanté cette amertume des souvenirs. Le *Lac,* la *Tristesse d'Olympio,* sont des chants immortels pénétrés d'une émotion douloureuse. Cependant ce qui prouve que ce n'est pas là une pure tristesse, c'est le plaisir que l'on éprouve à revoir les lieux où s'est écoulée notre vie passée. Nous aimons à retrouver les amis de notre enfance et de notre jeunesse, et à nous entretenir avec eux de tout ce qui a disparu. Cette faculté de revenir sur le passé et d'en jouir après coup est un des effets de la culture intellectuelle. Les esprits simples y sont moins sensibles; ils sont tout entiers au présent.

On peut encore, parmi les passions qui se rapportent au passé, compter le désir de la vengeance, c'est-à-dire une colère

---

67. *Éthique,* III, appendices XXXII.
68. *Ibid.,* prop. XLVIII, scolie.

excitée par le souvenir des maux que quelqu'un nous a faits; mais cela rentre dans la passion de la colère, dont nous parlerons plus loin.

Quant aux autres passions que le philosophe écossais Thomas Brown appelle *rétrospectives,* il ne les obtient qu'en les mêlant aux inclinations: par exemple la reconnaissance, qui est un sentiment d'affection pour celui qui nous a fait du bien; la satisfaction morale, le remords, le repentir, sont des sentiments *sui generis* qui ont rapport au bien moral et qui ne sont pas les modes des inclinations. Sans doute le joueur et l'ambitieux peuvent se repentir; mais ce n'est pas en tant que joueurs ou ambitieux, c'est en tant qu'hommes, doués du sentiment moral. Peut-être cependant la reconnaissance pourrait-elle être considérée comme le contraire de la colère; mais cela ne s'appliquerait pas à tous les cas.

[542] Toutes les passions précédentes s'expliquent par l'intervention des idées qui viennent se joindre au fait du plaisir et de la douleur. Ce sont: l'idée du bien et du mal, de la présence ou de l'absence, du passé et du futur, du facile et du difficile. Si nous ajoutons encore un élément, à savoir l'idée de la nouveauté, nous avons la passion à laquelle Descartes attachait une si grande importance, à savoir l'étonnement.

Spinoza rattache le sentiment de l'admiration ou de l'étonnement à l'association des idées, et c'est pourquoi il rattache l'admiration à l'intelligence et ne la compte pas au nombre des passions: c'est une question à examiner.

Sans doute il se mêle à l'étonnement beaucoup d'éléments intellectuels. Cependant on ne peut nier qu'il n'y ait une certaine émotion particulière attachée à l'apparition d'un objet nouveau, extraordinaire et inattendu. On pourrait se demander si ce ne serait pas là une inclination particulière, ou si c'est une passion dans le sens précis que nous avons attaché à ce mot. Il nous semble que oui, car l'étonnement a ce caractère de pouvoir s'appliquer à toutes nos inclinations: l'ambitieux peut être étonné des obstacles qu'il rencontre; le joueur, de la mauvaise veine qui le poursuit; l'amoureux, de la trahison de sa maîtresse, etc. Toutefois, lorsque l'étonnement devient l'admiration, c'est-à-dire le sentiment excité par la vue du beau

et du sublime, il rentrera plutôt dans la catégorie des sentiments esthétiques, c'est-à-dire des inclinations.

On peut encore, avec Spinoza, distinguer l'étonnement en présence du bien et l'étonnement en présence du mal. Dans ce second cas, l'étonnement se joint à la peur et devient un sentiment mixte que Spinoza désigne sous le nom de *consternation*.

L'idée du difficile et celle de la nouveauté se transforment facilement en celle du danger. De là deux émotions nouvelles: l'audace et la peur.

Le danger est la menace d'un mal; la présence du mal éveille en nous la haine du mal, et avec cette haine le désir [543] de le détruire et de faire qu'il n'existe pas. Or, on peut faire disparaître le mal de deux manières, soit en allant au-devant pour l'anéantir, soit en l'évitant. Dans le premier cas, il est supprimé par nous; dans le second cas, nous nous dérobons à lui. Le premier a lieu lorsque l'amour du bien désiré est plus fort que la haine du mal: cet amour alors nous pousse à détruire le mal qui s'oppose à notre bien. C'est ce qu'on appelle l'audace. Lorsque, au contraire, nous avons plus de haine pour le mal que d'amour pour le bien, nous cherchons à nous soustraire au mal par la fuite; c'est ce qu'on appelle la peur, *timor, pavor*. Le mal en tant qu'il nous menace s'appelle le péril. L'audace est donc la recherche du péril, et la peur la fuite du péril.

On peut se demander si l'audace est une passion, ou si ce n'est pas plutôt une vertu qui a rapport au domaine de l'activité plus qu'à celui de la sensibilité. Mais l'audace n'est pas à proprement parler une action; c'est une impulsion qui pousse à l'action; elle n'appartient donc pas au domaine de l'activité proprement dite. D'un autre côté, ce n'est pas une vertu en tant qu'elle est une émotion naturelle, mais seulement lorsque la réflexion et la volonté viennent s'y joindre. L'audace, comme passion, fait partie du caractère. Il y a des hommes naturellement audacieux avant toute idée de devoir et de vertu. Les enfants sont audacieux parce qu'ils ne mesurent point le péril; mais ils aiment à braver les obstacles.

Descartes définit l'audace d'une manière un peu vague; mais il fait justement remarquer que l'audace ne va pas sans

quelque espérance.[69] Il distingue aussi le courage comme passion du courage comme vertu, et enfin le courage comme inclination naturelle; car, dit-il, dans la passion il y a toujours quelque agitation des esprits; mais qui prouve que dans l'inclination naturelle elle-même il n'y ait pas aussi quelque agitation des esprits? [544] Spinoza, avec raison, fait entrer dans la définition de l'audace un élément nouveau, la comparaison.

En quoi maintenant la peur opposée à l'audace (*timor*) se distingue-t-elle de la crainte opposée à l'espérance (*metus*), distinction, nous l'avons vu, faite par Spinoza?

La crainte est plutôt une tristesse qu'un mouvement actif: par exemple, la crainte de la mort. Mais la présence d'un danger éveille en nous le désir actif de l'éviter. C'est la peur. On peut dire aussi, si l'on veut, que c'est la même chose à deux points de vue différents: dans le premier cas, au point de vue de l'éventualité et de la probabilité; dans le second cas, au point de vue du facile ou du difficile.

Quoique, en principe, l'audace ait pour raison d'être la nécessité de braver un péril pour conquérir un bien, par le fait elle se limite souvent au péril considéré en lui-même et tout seul. Tel est alors l'amour du danger comme tel: c'est une sorte de lutte avec la fortune, l'amour du risque touchant à la passion du jeu. C'est aussi l'amour de l'activité, l'une des inclinations, et peut-être l'inclination fondamentale du moi envers lui-même; et en ce sens l'audace serait plutôt une inclination proprement dite qu'une passion dans le sens que nous avons donné à ce mot. On voit qu'il ne faut pas prendre trop à la lettre la classification que nous sommes obligé de faire pour la commodité de l'étude.

Il faut encore distinguer la peur de l'aversion: car l'une et l'autre peuvent se définir la fuite du mal, *fuga mali;* mais l'aversion n'a rapport qu'au mal en général, et la peur au difficile et au périlleux. L'aversion peut se joindre à l'audace. Elle se distingue donc de la peur.

Descartes distingue la lâcheté de la peur. L'une est «une langueur et une froideur», tandis que l'autre est «un trouble et

---

69. *Passions*, CLXXI et CLXXIII.

un étonnement».[70] Mais la vraie différence est que l'une est un état particulier de l'âme, l'autre est une habitude; l'une est une passion, l'autre est un vice. [545] Or les passions sont des mouvements naturels plus ou moins nécessaires; mais on peut y résister. On dit que les plus braves n'évitent pas la peur au début de toutes les batailles, mais ils en triomphent et n'en ont que plus de courage. La lâcheté est un consentement à la peur.

Descartes, qui trouve un but à toutes les passions, n'en trouve pas à la peur: «C'est un excès de lâcheté, d'étonnement et de crainte qui est toujours vicieux.» Cependant on peut dire que la peur est un avertissement donné par la nature de ne pas braver les dangers inutiles ou exagérés: car l'audace peut dégénérer en témérité. C'est au reste ce que Descartes lui-même dit de la lâcheté, qu'il semble considérer comme un fait légitime, tandis qu'elle est au contraire l'excès et le vice de la peur.

La dernière des passions signalées par les Scolastiques est la colère. Elle se rattache, comme celles qui précèdent, à l'idée de la difficulté, car tout ce qui fait obstacle à nos désirs éveille la colère.

En général, la colère est, comme le dit Spinoza, «une haine qui porte à faire du mal à l'objet de notre haine; et si c'est à ceux qui nous ont déjà fait du mal à nous-mêmes, c'est la vengeance». Car nous ne pouvons nous représenter la cause de notre mal sans quelque sentiment de tristesse, et par conséquent sans haine. Mais «celui qui se représente la destruction de ce qu'il hait éprouve de la joie». Il éprouvera donc le désir de le détruire, c'est-à-dire en général de lui faire du mal; et c'est cet effort de faire du mal à l'objet de notre haine que Spinoza appelle la colère.[71]

On pourrait dire que la colère ne consiste pas toujours à vouloir du mal à quelqu'un. Par exemple, un homme d'un caractère violent qui se met en colère contre sa femme et ses enfants ne veut pas toujours leur faire du mal; et même dans son plus violent accès, s'il était assuré que sa colère leur fit effectivement du mal, il se calmerait aussitôt. Sans [546] doute, répondra-t-on, la colère est très souvent disproportionnée

70. *Passions,* CLXIX, 5, 6.
71. *Éthique,* p. XI, scolie.

au mal que l'on veut produire, et même elle est quelquefois stérile dans ses effets; et l'homme en colère le sait bien. C'est tout simplement une satisfaction qu'il donne à ses esprits animaux, et il n'est pas même une cause d'effroi pour ceux qui y sont habitués. C'est qu'alors la colère est devenue une habitude, et s'est séparée de ses effets. Il n'en est pas moins vrai qu'en principe la colère est un désir de faire du mal à ce qui fait obstacle à la satisfaction de nos désirs, et que si elle n'est pas arrêtée par quelque cause, elle tend à faire du mal. «Chez les gens de guerre, dit Malebranche, les esprits animaux tendent sans cesse à se précipiter dans les muscles qui font remuer le bras.»

Descartes distingue avec raison deux espèces de colère: l'une qui porte très particulièrement ce nom, et l'autre qui s'appelle le ressentiment ou la rancune.[72]

Spinoza dit également que la vengeance (*vindicta*) est «la passion qui nous porte à rendre le mal pour le mal.»

Enfin la passion qui nous porte à faire le mal soit à des indifférents, soit à ceux qui nous aiment, sans en avoir reçu du mal, est ce qu'on appelle *cruauté*. Mais c'est là plutôt un vice et une dépravation qu'une passion. Ce sentiment extrême n'est nullement commun à tous les hommes, et il ne se joint point nécessairement à toutes nos inclinations.

72. *Passions*, CCI.

LEÇON VIII

LA MÉCANIQUE DES PASSIONS. — SPINOZA

Messieurs,

Nous avons, dans les leçons précédentes, énuméré, défini et analysé nos principales passions. Cette énumération n'est pas complète, et nous pourrions encore la poursuivre et la développer. Mais nous craindrions de fatiguer votre attention en prolongeant trop longtemps cette analyse purement descriptive et qui ne porte que sur des faits particuliers. Nous sommes impatients d'arriver à des considérations plus générales.

Pour l'étude des passions que nous n'avons pas suffisamment étudiées, nous renverrons aux auteurs. Par exemple, nous n'avons dit que quelques mots de la colère; on en trouvera une belle analyse dans la *Rhétorique* d'Aristote et dans les *Passions* de Descartes. Nous citerons encore la jalousie et l'envie, dont Descartes et Spinoza donnent d'intéressantes descriptions. Nous avons distingué, d'après Spinoza, la peur de la crainte. On trouvera une belle étude sur la *Peur* dans le livre ainsi intitulé du docteur Mosso.[73]

Il ne faut pas oublier non plus que, parmi les passions étudiées par Descartes et Spinoza, il en est un certain nombre qui rentreraient plutôt dans l'étude des inclinations, parce qu'elles ont rapport à des objets déterminés. Spinoza dit lui-même de ces passions (ambition, luxure, ivrognerie, avarice) qu'elles ne sont que «le désir et l'amour diversifiés par leur objet.» Enfin il faut dire aussi avec Spinoza qu'il n'est pas nécessaire de montrer toutes les complications des passions; [548] car toutes peuvent se combiner de tant de manières différentes qu'il est impossible d'en fixer le nombre (prop. 59,

73. Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

scolie, de *Affectibus*), et ailleurs qu'il y a plus de passions que de mots pour les exprimer.

Nous laisserons donc de côté l'analyse et la description des passions, pour en étudier les lois et les conditions générales.

Il semble au premier abord que la passion soit le monde du désordre et du chaos, que ce qui la caractérise ce soit précisément l'absence de lois. C'est le contraire cependant qui est la vérité. Ce sont précisément, parmi les phénomènes de l'âme, les passions qui, par leur ressemblance avec les phénomènes naturels, sont, malgré leur mobilité, leur diversité infinie, les plus faciles à réduire à des lois générales. C'est en tant que chose passionnée que l'âme est une partie de la nature, au lieu de s'y montrer reine et maîtresse. Leibniz a dit que l'âme est un automate spirituel. Il entendait par là que l'âme est soumise à un déterminisme aussi rigoureux, quoique tout interne, que les phénomènes du corps. Non seulement on a assimilé le déterminisme interne des passions à celui des phénomènes externes; mais on a cru trouver des analogies plus frappantes encore et d'une nature toute spéciale entre les lois de ce déterminisme et les lois du mouvement dans la nature. En un mot, la psychologie des passions a pu être considérée comme une partie de la mécanique.

En effet, comme l'a dit Bossuet, les passions sont des mouvements. Ce sont «les mouvements qui nous portent vers les objets, ou qui nous en éloignent». Ce ne sont pas seulement des mouvements, ce sont des impulsions qui nous sollicitent au mouvement; et par conséquent on peut les appeler des *forces*, comme tout ce qui produit du mouvement. En tant que forces, elles agissent les unes sur les autres, elles sont en accord ou en conflit, elles l'emportent ou elles succombent; elles sont ainsi soumises à des lois qui ont donc de l'analogie avec ce que l'on appelle en physique et en mécanique lois du mouvement. L'étude de ces lois dans [549] la passion s'appellera la mécanique ou la dynamique des passions. Ce sera aujourd'hui l'objet de notre étude.

Deux penseurs surtout nous paraissent avoir été préoccupés de ce point de vue de la mécanique des passions. L'un est Spinoza, dans le 3e et le 4e livre de l'*Éthique*. L'autre, moins connu comme philosophe que comme réformateur et

utopiste, est le célèbre Ch. Fourier, l'inventeur du phalanstère, qui, plus préoccupé en général de l'organisation sociale que de l'étude de l'esprit humain, n'en a pas moins eu des vues très ingénieuses sur la psychologie des passions. La théorie de Spinoza est une mécanique au sens propre du mot, c'est-à-dire fondée exclusivement sur le principe des causes efficientes. L'autre est une *dynamique* et repose surtout sur le principe des causes finales. L'une est analogue à la théorie *impulsioniste* de Descartes, l'autre à la théorie attractionniste de Newton. La première est plus philosophique; la seconde est pleine de fantaisie, mais elle contient des détails ingénieux et intéressants.

Commençons par la théorie de Spinoza.

La théorie mécanique des passions dans Spinoza est vraie en elle-même indépendamment de son système, et elle peut être introduite tout entière dans la philosophie générale presque sans en changer les termes. Ce philosophe distingue en effet deux états dans l'homme: l'état de *nature* et l'état de *raison;* le premier est l'*esclavage,* le second la *liberté*. Dans le premier état, l'homme n'est gouverné que par ses passions; dans le second, il subordonne les passions à la raison. La mécanique des passions ne concerne l'homme qu'en tant qu'il est une partie de la nature, et non en tant qu'il est en rapport avec Dieu, c'est-à-dire avec la raison. Nous n'avons pas ici à nous demander en quoi consiste la liberté, si elle réside dans la raison et non dans la volonté, ou même s'il y a une liberté. Mais, considérant l'homme comme un agent naturel, comme un être vivant et sensible, les mouvements qui se produisent dans son âme sont déterminés par le plus ou moins de force des passions, et ce sont ces [550] degrés de force que Spinoza s'efforce de déterminer et de mesurer.

Il pose d'abord pour principe l'axiome suivant (Éthique, IV, axiome):

«Il n'existe dans la nature aucune chose particulière qui n'ait au-dessus d'elle une autre chose plus puissante et plus forte. De sorte qu'une chose particulière étant donnée, une autre plus puissante est également donnée qui peut détruire la première.»

En vertu de ce principe, on peut dire que l'homme, étant une partie de la nature, ne peut, à ce titre, se considérer à part des autres: c'est pourquoi il est capable de pâtir, c'est-à-dire, dans le sens propre du mot, qu'il est capable de passions.

Sans doute les passions (nous l'avons vu) ne sont pas exclusivement passives; elles ont leur fond dans notre propre être et dans l'activité primordiale qui le constitue; mais cette activité n'est pas absolue.

«La force par laquelle l'âme persévère dans l'existence, et même tend au développement de son être, cette force est limitée.» l'*Éthique*, IV, prop. 3.)

Elle est associée à d'autres forces, à d'autres puissances que la sienne, c'est-à-dire à la totalité des causes extérieures dont la puissance la surpasse infiniment. L'homme n'est donc pas «un empire dans un empire». La force dont il dispose passagèrement en tant qu'être vivant et passionné n'est qu'une partie de l'activité universelle. En tant que force, elle est active, et l'action est même son essence; mais en tant qu'elle est une chose particulière, ce que Spinoza exprime en disant: «En tant qu'elle a des idées inadéquates,» elle est limitée, par conséquent elle pâtit; et, à ce point de vue, les passions [*affectus*) sont, au sens propre, des passions [*passiones*).

Il suit de là que la force des passions se mesure, non seulement par notre effort propre, mais par le rapport de cet effort avec celui des causes extérieures.

«La force et l'accroissement de telle passion, et le degré [551] où elle persévère dans l'Être ne se mesure point par la puissance avec laquelle nous faisons effort pour persévérer dans l'existence, mais par le rapport de la puissance de telle ou telle cause extérieure avec notre puissance propre.»[74]

La force des passions est donc toute relative. Deux éléments s'y mêlent et s'y font sans cesse contrepoids: 1° d'une part l'essence intérieure de l'homme par laquelle il se défend en quelque sorte contre toute cause extérieure, et aspire à durer et à s'accroître: c'est l'actif de la passion; 2° l'influence de toutes les forces avec lesquelles l'homme est en rapport, à commencer par son organisme: c'est le passif de la passion.

---

74. *Éthique*, IV, prop. 5.

De là il résulte deux conséquences:

1° «Lorsque l'ensemble des causes extérieures qui détermine en nous une passion, l'emporte sur notre propre force, cette passion s'attache à lui d'une manière invincible et irrésistible.»[75]

2° «Cette passion ne pourra être vaincue et modifiée que par une passion plus forte.»[76]

Ainsi, dans le domaine de la nature, le seul principe dominant c'est le principe de la force. Le mobile le moins fort cède infailliblement et irrésistiblement au mobile le plus fort. L'homme est le jouet de la nature. Il ne s'appartient pas à lui-même.

Voyons maintenant quels sont les éléments qui constituent la force des passions. Voici les principaux théorèmes auxquels Spinoza ramène ce mécanisme.

1° L'objet présent a plus de force que l'objet absent:[77]

«La passion dont on imagine la cause comme présente est plus forte que si on imaginait cette cause comme absente.»

En effet, l'action d'une chose présente est toujours (toutes choses égales d'ailleurs) plus forte que l'action de la même cause représentée. C'est ce qui a fait dire aux Anglais que [552] les sensations sont des états forts, et les images des états faibles, l'image n'étant, disent-ils, que la répétition du mouvement primitif dans l'absence de la cause.

Cependant la loi précédente n'est pas toujours vraie; et nous pouvons éprouver quelquefois plus de plaisir à la chose représentée qu'à la chose réelle. Aussi avons-nous dit: toutes choses égales d'ailleurs. C'est ce qui peut arriver lorsque l'imagination a écarté de certains objets les parties déplaisantes pour ne conserver que les parties agréables, ou encore parce que nous associons à l'idée dudit objet telle autre idée qui ne lui est pas nécessairement jointe, et que la réalité dément. Par exemple, nous nous représentons un site enchanteur que nous avons vu dans notre jeunesse; nous avons un ardent désir de le revoir; et cependant, lorsque nous sommes arrivés à satisfaire notre désir, la présence de l'objet nous laisse froids. C'est que

---

75. *Ibid.*, prop. 6.
76. *Ibid.*, prop. 7.
77. *Ibid.*, prop. 9.

nous avons oublié tels ou tels détails qui nous gâtent l'effet de l'ensemble, ou encore que nous avons lié à cet objet quelque sentiment qui n'en fait pas partie, par exemple les moments heureux que nous y avons passés, ou enfin parce que l'éloignement même prête aux choses un vague de contours qui est par lui-même quelque chose de séduisant, comme, par exemple, les arrière-plans des montagnes ont un attrait que n'a pas l'aspect immédiat de celles qui nous touchent de près. Néanmoins il n'est pas moins vrai, d'une manière générale, que la présence des objets déterminera une passion plus forte. De là ce conseil pratique: pour guérir une passion, il faut s'éloigner de l'objet qui la cause.

2° Loi du futur et du passé:

«L'image d'une chose future ou passée étant (toutes choses égales d'ailleurs) plus faible que l'image d'une chose présente, toute passion qui a pour objet une cause future passée est plus faible qu'une passion dont l'objet existe actuellement.»[78]

[553] Par exemple, la passion qu'un homme de lettres peut éprouver pour une héroïne passée, telle que celle de M. Cousin pour Mme de Longueville, ne sera jamais qu'un jeu à côté d'une passion pour une personne actuellement existante. De même aussi l'image d'un mal futur ne peut prévaloir contre la passion du moment.

3° Troisième loi: loi du futur prochain et du passé récent.

«Nous sommes plus affectés d'une chose future que nous nous représentons comme *prochaine*, que si nous imaginions son existence comme éloignée; et le souvenir d'une chose récente nous affecte avec plus de force que si nous imaginions qu'elle est disparue depuis longtemps.»[79]

Il y a des degrés dans le futur et dans le passé. Le futur immédiat a beaucoup plus de force que le futur indéterminé. Ainsi l'idée de la mort, qui est quelque chose de certain, nous affecte peu et ne nous sert pas beaucoup à contenir nos passions; mais la pensée d'une mort immédiate et prochaine suffit pour opérer une conversion subite, et elle a quelquefois assez de force pour que cette conversion subsiste lors même que la crainte de la mort a disparu. Telle fut, par exemple, la

78. *Ethique*, IV, scolie.
79. *Éthique*, IV, prop. 10.

cause de la conversion de Rancé, fondateur de la Trappe au XVIIe siècle; on prétend que ce fut la mort subite d'une maîtresse qui le précipita dans la vie religieuse. De même aussi Pascal fut converti par l'accident du pont de Neuilly. Il conduisait, dit-on, un carrosse à quatre chevaux; les chevaux s'emportèrent et menaçaient de l'entraîner dans la rivière, lorsque, par bonheur, les traits se rompirent et la voiture fut violemment arrêtée. La même loi a lieu pour le passé. C'est ainsi que la reconnaissance pour le passé est en raison inverse du temps où le bienfait a eu lieu.

4° Quatrième loi: loi du nécessaire et du contingent.

En général, et toutes choses égales d'ailleurs, la «passion excitée par le nécessaire est plus forte que celle qui porte sur des objets contingents».[80] Ainsi, malgré les réserves précédentes, [554] on peut dire que la crainte de la mort est la plus forte de toutes les craintes, et le désespoir est la plus forte de toutes les passions.

Cependant il n'en est pas toujours ainsi, et il peut arriver que l'idée du nécessaire calme précisément la passion et produise la résignation, tandis que la possibilité et le contingent jettent l'âme dans un très grand trouble. Mais peut-être cela tient-il à ce qu'il y a alors un combat de passions (joie ou tristesse), tandis que le nécessaire n'en provoque qu'une seule.

5° Cinquième loi: loi du possible et du contingent.

Selon Spinoza, «notre passion est plus forte, toutes choses égales d'ailleurs, pour un objet que nous considérons comme possible que pour un objet contingent».[81]

Par exemple, l'image d'une fortune possible, c'est-à-dire qui a des chances plus ou moins prochaines et probables, est plus forte que l'image d'une fortune en général qui est indéterminée. Autant que je comprends cette distinction, elle signifie que le possible est lié à certaines conditions déterminées qui existent actuellement, sans être cependant nécessairement déterminées à le produire: par exemple, un grand héritage qui peut survenir si telle mort vient à se produire; mais cette mort n'est pas nécessaire; tandis que le

---

80. *Ibid.*, prop. 10.
81. *Éthique*, IV, prop. 11.

contingent est seulement ce qui est possible de soi et ce qui n'implique pas contradiction, c'est-à-dire «les choses telles que nous ne trouvons rien en elles, à ne considérer que leur essence, qui pose leur existence ou qui l'exclue». Par exemple être roi est une chose qui, pour un homme quelconque, n'implique pas contradiction et qui est donc à la rigueur possible (puisque cela est arrivé à Bernadotte), mais c'est ce qui n'arrive pas en général. C'est ce que Spinoza appelle *contingent*. Mais pour un prince du sang et surtout pour l'héritier présomptif, la succession au trône est plus que contingente; elle est possible, puisque toutes les conditions déterminées [555] qui conduisent à la possession du trône sont réunies. Cependant elle n'est que possible sans être certaine, car nous ignorons «si les causes qui doivent amener cet événement doivent se produire»: par exemple, si l'héritier ne viendra pas à mourir avant le possesseur actuel.

6° Sixième loi: loi du contingent comparé au passé.

«Notre passion pour une chose contingente est plus faible que pour une chose passée.»[82]

En effet, le contingent n'implique en aucune façon l'existence, quoiqu'elle ne l'exclue pas. Le passé, au contraire, implique l'existence; car s'il n'est plus, du moins il a été. Or le souvenir de cet objet suffit pour que nous nous le représentions comme présent, et par conséquent pour susciter en nous une passion plus vive que ne peut faire un objet purement indéterminé, dont nous ne pouvons savoir s'il sera ou s'il ne sera pas. Par conséquent, le souvenir d'une douleur passée nous affectera plus que l'idée d'une douleur imaginaire, quoique non impossible, mais n'ayant aucun rapport de possibilité directe avec nous.

7° Septième loi: loi du désir dans son rapport avec la joie et la tristesse.

«Le désir qui naît de la joie est plus fort que le désir qui naît de la tristesse.»[83]

En effet, l'homme en général a plus de force dans la joie que dans la tristesse. Il faut plus de force pour écarter le mal dont nous sommes affectés dans la tristesse que pour accroître

82. *Éthique*, IV, prop. 13.
83. *Ibid.*, prop. 18.

le bien qui cause notre joie. L'homme est donc abattu par la tristesse et exalté par la joie. Mais cela n'est vrai que toutes choses égales d'ailleurs; car, par exemple, la tristesse accompagnée de haine peut inspirer un désir de vengeance beaucoup plus fort que l'amour de bienveillance causé par la joie d'un bienfait. Mais c'est que nous introduisons ici un autre élément, à savoir l'idée d'autrui et l'idée du bien et du [556] mal d'autrui, qui éveillent d'autres sentiments que le bien et le mal personnels. La reconnaissance, en effet, consiste à s'oublier, la vengeance à se satisfaire; or l'amour du bien personnel est plus fort que l'amour du bien d'autrui.

À l'aide du principe précédent, Spinoza essaye de résoudre le problème posé par Platon dans le *Protagoras:* comment l'homme peut-il être vaincu par lui-même, inférieur à lui-même ηττων εαυτου?[84]

Sans doute Spinoza reconnaît que la raison peut vaincre les passions aussi bien qu'être vaincue par elles: c'est ce qu'il appelle lui-même l'état de liberté. Mais il s'agit d'abord de montrer l'impuissance de l'homme avant de montrer sa puissance. La première question relève de la psychologie, la seconde de la morale.

Le principe est que la connaissance du bien et du mal peut être détruite et empêchée par beaucoup d'autres désirs qui naissent des passions dont notre âme est agitée. C'est ce qui est vérifié par l'expérience et exprimé par ce célèbre aphorisme: *Video meliora*. Cet état a été merveilleusement décrit par saint Augustin.[85]

---

84. Voir le *Protagoras.*

85. Voir saint Augustin, *Confessions:*

«Le poids du siècle, comme dans un songe, me pressait doucement, et les pensées par lesquelles je m'élevais vers vous, ô mon Dieu, étaient semblables aux efforts des sens qui veulent se réveiller, mais qui, vaincus par la force du sommeil, retombent dans l'assoupissement. Il n'est sans doute personne qui voudrait toujours dormir; et sans doute rien n'est plus difficile que de secouer la langueur qui appesantit nos membres, et souvent, malgré nous, nous sommes captivés par la douceur du sommeil, quoique l'heure du réveil soit arrivée. De même j'étais certain qu'il était meilleur de m'abandonner à votre amour que de céder à mes passions; mais si j'étais d'un côté attiré et convaincu, de l'autre j'étais séduit et enchaîné; j'étais retenu par les frivoles plaisirs et les folles vanités, mes anciennes amies, qui secouaient en quelque sorte les vêtements de ma chair et murmuraient: «Nous abandonnes-tu? Et de ce moment ne serons-nous plus avec toi de toute l'éternité? Encore un moment, et tu ne pourras plus faire ceci ou cela, et pour l'éternité!… Ces voix, je ne les entendais plus qu'à peine; elles n'osaient plus venir en face me combattre ouvertement; mais elles grondaient par

[557] Cette impuissance de la raison s'explique, selon Spinoza, par le principe suivant:

«La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut empêcher aucune passion; elle ne le peut qu'en tant qu'on la considère elle-même comme une passion.»[86]

Cela étant, cette passion est soumise aux mêmes lois que les autres; c'est-à-dire que la force se mesure par la puissance de l'âme comparée à la puissance des choses extérieures, laquelle puissance, nous l'avons vu, surpasse infiniment la nôtre. Il peut donc se faire que d'autres désirs naissant de ces causes extérieures l'emportent sur le désir du bien naissant de la raison. En somme, la solution donnée par Spinoza est, après tout, à peu près celle de tout le monde. C'est que le plaisir présent l'emporte sur le plaisir futur, le plaisir réel et actuel sur le plaisir idéal et rationnel, et en général la passion sur la raison.

Telles sont les principales lois de la mécanique des passions, selon Spinoza. On pourrait compléter et enrichir ce tableau par un certain nombre de lois analogues, telles que celles-ci:

1° La passion qui porte sur le bien individuel et personnel est plus forte, toutes choses égales d'ailleurs, que celle qui porte sur le bien d'autrui et sur le bien idéal.

2° La passion provoquée par une cause subite et inattendue est plus forte que celle qui résulte d'une cause longtemps prévue.

3° La passion excitée par une chose difficile à obtenir est plus forte que la passion provoquée par une chose facile.

4° La passion excitée par une chose particulière et existant en acte est plus forte que celle qui porte sur un objet en général; par exemple le plaisir l'emporte sur l'utilité.

Telles sont les lois de la passion livrée à elle-même sans l'intervention de la raison et sans la résistance de la liberté! [558] Cette théorie de Spinoza est, avons-nous dit, analogue à la théorie impulsioniste de Descartes. Tout mouvement est

---

derrière, me mordant furtivement; elles me retardaient cependant. J'hésitais à m'arracher à elles, à secouer leur joug; et une impérieuse habitude me disait: «Penses-tu pouvoir vivre sans elles?»

86. *Éthique,* IV, prop. 14.

déterminé par un mouvement antérieur, et le mouvement le plus fort l'emporte toujours sur le mouvement le plus faible. C'est ce dont on peut se convaincre en comparant les lois du mouvement dans Descartes avec les lois des passions dans Spinoza.

LEÇON IX

LA MÉCANIQUE DES PASSIONS. — CH. FOURIER

Messieurs,

En passant de la théorie de Spinoza sur les passions à celle de Ch. Fourier, nous passons de la philosophie à la fantaisie; mais cette fantaisie est ingénieuse et contient des idées intéressantes. C'est, en tout cas, une curiosité historique et une diversion piquante à nos études.

La théorie de Spinoza part de ce principe que l'homme est un *agent naturel* et que, comme toutes les autres choses de la nature, il est soumis aux lois du mouvement. D'où il suit que les passions l'entraînent ou le dominent suivant que leur force impulsive est plus ou moins grande. Fourier admet les mêmes principes, mais il croit en outre que le système de l'âme est un système agencé et préparé par un grand mécanicien, conformément au principe des causes finales. Les passions ne sont pas seulement des forces brutales et désordonnées obéissant à la loi du plus fort; elles forment un mécanisme sagement conçu par la Providence, et dont il appartient à l'homme de découvrir et d'appliquer les lois.

De même que, dans l'univers, la loi fondamentale est l'attraction, de même l'âme est gouvernée par une loi fondamentale, la loi de l'attraction passionnelle.

En effet, Fourier part d'un principe qu'il appelle «l'économie de ressorts», qui n'est autre que le principe de Malebranche, le principe «de la simplicité des voies», et celui de Maupertuis, le principe «de la moindre action». Dieu étant le plus parfait des mécaniciens, comme l'a démontré Newton, il doit avoir appliqué le même ressort à toutes les [560] créatures. Quel est ce ressort? C'est l'attraction universelle. S'il y a unité de système dans tout l'univers, le même ressort doit régir la nature entière. L'attraction, voilà donc le ressort cherché. Mais quelle attraction? Les astres n'ont besoin que

d'être guidés dans leurs mouvements, puisqu'ils n'ont ni intelligence ni sensibilité: l'attraction sera donc exclusivement mécanique. Mais les hommes sont des êtres sensibles, soumis aux passions. Dans l'homme, l'attraction sera donc passionnelle: c'est-à-dire que les hommes, tout en suivant les lois des passions et de la sensibilité, doivent arriver au plus grand accord avec eux-mêmes et avec leurs semblables; et de même que l'harmonie de l'univers est le résultat de deux forces, l'attraction et la répulsion, de même l'harmonie passionnelle, comme l'harmonie musicale, doit résulter de l'ensemble des accords et des discords.

Nier la possibilité d'un pareil système (c'est-à-dire d'un système qui doit conduire au bonheur, tout en donnant toute liberté aux passions), ce serait dire que Dieu, qui a pu donner un code mécanique aux astres, n'a pas pu donner un code social. C'est ce qui est d'ailleurs réfuté par les faits. Car Dieu a donné un tel code aux animaux, lesquels n'obéissent qu'aux lois de l'attraction passionnelle. Seulement il y a cette différence entre l'homme et l'animal que celui-ci, réduit à l'instinct, n'a rien à faire autre chose que de suivre ce code sans être chargé de le découvrir, tandis que l'homme a reçu au contraire la raison en partage, en sus de l'instinct, précisément pour découvrir ce code; s'il n'a pas encore été découvert, ce n'est pas la faute de Dieu, mais des philosophes et des moralistes.

Qu'ont imaginé en effet les faux savants? Ayant vu deux choses dans l'homme, l'attraction et la raison, au lieu de supposer que ces deux choses ont été faites l'une pour l'autre, et de partir du principe de l'unité de ressort, qui les eût conduits à comprendre que la raison doit marcher d'accord avec la passion, ils ont imaginé une lutte entre l'une et l'autre, comme si Dieu pouvait avoir créé un être ainsi [561] composé de deux ressorts contradictoires. Ils ont donc imaginé que Dieu nous avait donné la raison pour réprimer nos passions. Quelle étrange idée se fait-on du Créateur? Que penserait-on d'un père qui commencerait par donner des vices à son fils, et qui ensuite lui ferait de la morale? d'un éducateur qui placerait son élève en face de toutes les tentations, et qui lui dirait ensuite: «Triomphe de tous ces ennemis?» Et si,

après cette épreuve, le père ou le maître qui agirait ainsi condamnait à mort celui dont ils auraient eux-mêmes préparé la perte, ne serait-ce pas là une abominable cruauté? Telle est la conduite que les moralistes prêtent à Dieu; ils le rendent responsable d'une contradiction qui n'est que dans leur système. Ce qu'on appelle le devoir vient des hommes; les passions seules viennent de Dieu. Le devoir varie selon les temps et les lieux; les passions sont immuables. Partout les hommes aiment la vie, la puissance, la fortune; mais la vertu n'est pas de même en Orient qu'en Occident; la vertu grecque et romaine n'est pas la même que la vertu moderne. Ainsi, tandis que les philosophes des autres écoles ont l'habitude d'opposer précisément à la sensibilité son caractère relatif et subjectif, et de réserver au devoir seul le caractère de l'absolu, Fourier, retournant l'objection, nous montre l'homme physique partout semblable à lui-même, tandis que c'est l'homme moral qui varie.

Encore, poursuit-il, si ce moyen d'action que Dieu aurait mis en nous pour combattre les passions, si ce moyen, c'est-à-dire la raison, était efficace? Mais il n'en est rien. Pour que ce remède eût une véritable action sur l'homme, il eût fallu lui donner peu d'attraction et beaucoup de raison. Au contraire, il nous a été donné beaucoup d'attraction et peu de raison. Les passions sont à la raison dans la proportion de 12 à 1, puisqu'il y a douze passions et une seule raison. Aussi la raison est-elle toujours impuissante; et elle l'est autant chez ceux qui la prêchent que chez les autres. Les parents et les maîtres prêchent les enfants, qui valent mieux qu'eux. Les prédicateurs et les moralistes ont précisément [562] les mêmes passions que les autres hommes. Qu'arrive-t-il? Que, les hommes voyant que la plupart de ceux qui font métier de morale s'abandonnent comme les autres à leurs passions, chacun s'habitue à en faire autant; l'important n'est pas d'être vertueux, mais de le paraître; la seule vertu, c'est l'hypocrisie.

Les moralistes, pour concilier les contradictions qu'ils imputent à Dieu, nous renvoient à la vie future. Mais si Dieu nous donne le bonheur dans un autre monde, pourquoi pas dans celui-ci? Ce n'est pas que Fourier soit opposé à l'immortalité de l'âme. Il la défend au contraire, et il en a

donné une démonstration originale en l'appuyant sur ce théorème: «Les attractions sont proportionnelles aux destinées. «Les désirs de l'homme sont infinis; donc sa destinée doit l'être aussi. Mais c'est là une loi qui tient à la nature des choses: ce n'est pas la réparation des maux que nous subissons ici-bas. On remarquera d'ailleurs que l'argument de Fourier n'est autre que celui que Jouffroy a développé depuis dans le *Cours de droit naturel*, et qui a passé depuis dans l'enseignement classique.

Il faut donc croire (si l'on admet qu'il y a un Dieu) qu'il a donné à l'homme un code naturel pour l'usage de ses passions. C'est ce code qu'il s'agit de découvrir.

Ainsi l'attraction passionnelle suppose un mécanisme passionnel. C'est ce mécanisme dont nous allons donner la théorie.

Et d'abord, qu'est-ce que les passions? Ce sont les modes ou les espèces de l'attraction passionnelle. Ce sont les impulsions données par la nature avant toute réflexion et qui persistent malgré toute réflexion. Autant il y a d'impulsions de ce genre, autant de passions primitives. Fourier en compte *douze*, qu'il ramène à trois principes ou, comme il s'exprime, à trois foyers d'attraction.

En premier lieu, l'homme est porté au luxe. Fourier entend parla le goût du bien-être intérieur et extérieur, beauté et richesses. Premier foyer d'attraction ou de passion, le *luxisme.*

[563] En second lieu, l'homme est porté à la société; il tend à former des groupes et des réunions: second foyer d'attraction, le *groupisme*.

Jusqu'ici, rien de bien nouveau, rien qui n'ait été dit par tous les philosophes. Mais voici le nœud du système et ce que Fourier considère comme sa grande découverte sociale: car pour lui le système passionnel et le système social se confondent. Ce troisième principe et ce troisième foyer d'attraction, c'est que l'homme n'est pas seulement porté à former des groupes, mais encore des *séries*. Non seulement il obéit aux passions précédentes, mais, ce que les philosophes n'ont pas vu, c'est que, parmi nos passions, il en est précisément qui ont pour but et pour fonction d'établir entre les autres la règle et l'ordre et d'en rendre possible le libre essor,

en en dirigeant le mécanisme. Pour bien comprendre notre auteur, revenons d'abord aux passions précédentes, celles des deux premières classes.

La première classe a pour objet le bien-être intérieur et extérieur. Or, qu'est-ce qui nous assure le bien-être? C'est la satisfaction des sens. Il y aura donc cinq passions données par la nature: ce sont les *cinq sens*. Donc, passion du goût, passion des odeurs, des couleurs, du son et du tact. La satisfaction de ces cinq passions est le bien-être, ou bonheur physique, accompagné du bien-être intérieur ou santé: voilà le *luxisme*.

En second lieu, la tendance de l'homme à former des groupes prend quatre formes principales: ou bien nous nous réunissons librement ou par sympathie de caractères: c'est l'*amitié;* ou bien par un intérêt commun et par similitude d'occupations: c'est l'*esprit de corps*, ou *corporatif*, que Fourier confond avec l'ambition, parce que l'ambition consiste à être le premier dans un groupe ou le premier pour son groupe. Elle est à la fois collective et individuelle: on peut être ambitieux pour son groupe; de ce genre est l'ambition du clergé. Elle est individuelle quand on cherche à dominer dans son propre groupe, et alors on peut demander [564] si elle se confond avec l'esprit de corps. En troisième lieu, des groupes peuvent être formés par l'attrait des sexes. C'est la passion de l'*amour*. Mais de cette passion naît précisément une quatrième espèce de groupe, celui de la famille, à laquelle correspond une passion propre qui est le *familisme*. Le familisme se distingue de l'amour parce qu'il comprend d'autres personnes, par exemple les enfants, et que de plus l'amour peut exister en dehors de la famille.

Il y aura donc quatre passions fondamentales, correspondant à ce que Fourier appelle le *groupisme*.

On remarquera que, parmi les passions fondamentales, Fourier ne range pas le patriotisme. Sans qu'il s'explique sur ce point, on est autorisé à supposer qu'il considérait cette passion comme appartenant à l'ordre civilisé et subversif. La nature humaine étant la même partout, il n'y a pas lieu à la diviser en peuples différents. La patrie, dans le système de Fourier, c'est la commune sociétaire, la phalange. L'amour de la patrie sera donc l'amour de la phalange: il sera la résultante naturelle de

toutes les passions, la phalange étant le vrai milieu où elles peuvent se satisfaire.

Nous avons jusqu'ici neuf passions fondamentales: cinq sensitives et quatre affectives. Supposez que toutes ces passions trouvent leur satisfaction, c'est ce que l'on appelle le *bonheur*.

Le bonheur, suivant Fourier, doit être bicomposé: 1° être à la fois sensuel et spirituel; 2° donner à la fois au moins deux jouissances des sens et deux jouissances de l'âme. Fourier ne donne aucune explication sur cette seconde condition. Il dit seulement que c'est là un minimum: car l'homme est capable de plaisir «puissanciel», c'est-à-dire de plaisir accumulé et s'élevant à une puissance de plus en plus grande.

Suivant Fourier, Dieu nous doit le bonheur. Il eût été un bien mauvais mécanicien s'il nous eût donné le désir du bonheur sans le moyen de le satisfaire. Or, il semble qu'il y ait ici contradiction. Car, d'une part le bonheur est dans la satisfaction des passions, ou, comme il s'exprime, dans [565] l'essor intégral et continu des «passions»; de l'autre, dans l'état actuel de la civilisation, les passions, du contraire, sont des «tigres déchaînés, des êtres démoniaques»; d'où l'on a conclu qu'il fallait les détruire ou les réprimer. C'était mal conclure: car sont-ce bien nos passions qui sont nos ennemis? Ne serait-ce pas plutôt le milieu dans lequel elles se déplacent, à savoir le milieu civilisé? Au lieu de détruire les passions, ce qui est impossible, ne vaudrait-il pas mieux changer le milieu? On voit comment, dans Fourier, le problème moral, à savoir celui de la liberté des passions, se lie au problème social.

Si les philosophes avaient mieux étudié l'homme, ils auraient trouvé dans l'analyse même des passions la loi de leur harmonie. Ils auraient vu qu'il y a précisément en nous une troisième classe de passions qui tendent à régulariser le jeu des autres, et leur procurer sans désordre une libre satisfaction.

Le troisième groupe tend à la formation, non plus de groupes, mais de séries. C'est pourquoi Fourier les rassemblait sous le nom de *sériisme*. De plus, comme elles sont appelées à régulariser le mécanisme et le jeu des autres passions, il les appelle *mécanisantes*, et aussi, comme elles assurent à chacune sa place, son ordre et son rôle, il les nomme encore

distributives. Enfin, comme elles sont le pivot du système, elles prennent aussi le nom de *pivotales*.

Quelles sont ces passions? Elles sont au nombre de trois, qui, avec les précédentes, complètent le nombre des douze passions primitives.

Mais, puisqu'elles se ramènent toutes au sériisme, et qu'elles tendent à former des séries, demandons-nous d'abord ce que c'est que la série dans la doctrine phalanstérienne.

Reprenons encore une fois le problème. Le voici: assurer à toutes nos passions le libre essor dans leur jeu interne et externe, c'est-à-dire permettre à chacun la satisfaction de toutes ses passions sans se nuire à soi-même ni aux autres. [566] Tel est le problème dont la loi sériaire ou le mécanisme sériaire donnent la solution.

La loi sériaire est une loi de la nature que le Créateur a lui-même employée dans la formation des êtres. Les trois règnes de la nature sont en effet groupés par séries. Ce sont ces groupes ou séries qui font l'objet de la classification des naturalistes. Les animaux, par exemple, sont rangés par divisions et sous-divisions, depuis les embranchements jusqu'aux espèces et aux races, et ils forment aussi une hiérarchie et une échelle. Ce que l'on appelle la *méthode naturelle* n'est autre chose que le travail par lequel le naturaliste essaye de reproduire dans ses cadres cet ordre et cette hiérarchie. Si Dieu a appliqué cette loi au règne animal, pourquoi ne l'aurait-il pas aussi appliquée au genre humain? Comme il y a une série animale, pourquoi n'y aurait-il pas une série passionnelle? L'homme serait-il «hors d'unité avec l'univers»? Il y aurait donc duplicité de système? Ce serait contraire au principe de l'économie de ressort.

Comment donc se représenter la série des passions?

Voici d'abord la définition de la série passionnelle:

«La série passionnelle est une ligue, une affiliation de diverses petites corporations dont chacune exerce quelque espèce d'une passion, qui devient passion de genre pour la série entière. Par exemple, vingt groupes cultivant vingt sortes de roses forment une série de rosistes quant au genre, et de blancs rosistes, de jaunes rosistes, de mousses rosistes quant aux espèces.»

Maintenant, comment la loi sériaire est-elle un moyen d'établir l'accord et l'harmonie des passions, et par conséquent d'assurer le bonheur?

C'est que l'harmonie des passions possibles a deux conditions:

1° Que les passions soient nombreuses;

2° Qu'elles soient graduées.

Cette seconde condition suppose la première, car il n'est [567] pas possible de graduer les passions si elles ne sont pas en grand nombre.

Supposez, en effet, un petit nombre de passions qui ne soient pas divisées en sous-passions, celles-ci étant à leur tour subdivisées en nuances de plus en plus faibles: dans ce cas, nul accord possible entre les deux extrêmes; point de transition et par conséquent point de transaction. De là luttes et discordes allant jusqu'à l'animosité. «Supposons, dit Fourier, qui aime emprunter ses exemples à la cuisine, supposons trois personnes dînant ensemble. L'une aime le pain très salé, l'autre demi-salé, le troisième point du tout salé. Nul accord possible en supposant qu'il n'y ait qu'un seul pain à partager. Supposons au contraire trente personnes aimant le pain à un degré de cuisson ou de salaison différent: aussitôt il s'établira des groupes ou des sous-groupes qui se feront nécessairement contrepoids les uns aux autres, qui lutteront les uns contre les autres, mais qui se soutiendront aussi: nul ne se sentira isolé; chacun puisera sa force dans le groupe dont il fait partie, et dans ce groupe il aura des alliés et des rivaux qui se soutiendront et lui feront produire tous les efforts dont il est capable.

Cette division en groupes et sous-groupes est donnée par la nature. Elle se forme spontanément partout où il y a réunion d'hommes. Dans toutes les assemblées publiques il y a un centre et des extrémités; et bientôt même ce centre et ces extrémités se subdivisent à leur tour et forment des groupes intermédiaires. C'est de même également que, dans une armée, il y a un centre et deux ailes et des intermédiaires qui tiennent ces trois groupes en communication.

Appliquez cette loi aux passions, vous aurez la série passionnelle. Moins il y aura de passions intermédiaires, plus

il y aura lutte. Plus, au contraire, il y aura de passions intermédiaires, plus il sera facile de tempérer les discords par des accords, et de tout fondre dans une harmonie générale comme dans un orchestre. De là ce principe qui résume tout le mécanisme sériaire: [568] «Tous les goûts sont bons, pourvu qu'on puisse composer une série régulière, échelonnée en ordre ascendant et descendant, et appuyée aux deux extrémités par des goûts mixtes.»

On doit donc se représenter la série sociétaire comme une armée composée de corps différents; chacun de ces corps se divise à son tour en corps subordonnés, régiments, bataillons, compagnies, ces armées étant consacrées à la production, à la distribution et à la consommation des produits, tous formés spontanément par l'attrait. On demandera s'il y a des goûts pour toutes les occupations. Fourier répond par son théorème des attractions proportionnelles aux destinées. Tout ce que l'homme est appelé à faire par la nature, trouve dans la nature même un attrait qui l'y pousse et qui l'y maintient. Autrement Dieu aurait fait une œuvre contraire à elle-même.

Maintenant que nous connaissons la loi sériaire, nous sommes à même de comprendre le mécanisme passionnel. Le problème était de mettre d'accord les passions avec elles-mêmes. Or, ce problème se confond avec celui de la plus grande production possible de l'activité humaine et de la meilleure distribution des produits. Pourquoi les hommes se haïssent-ils? C'est qu'il n'y a pas assez grande abondance des produits qui doivent satisfaire leurs besoins et que ces produits sont mal distribués.

Ainsi le problème de l'harmonie des passions est le même que celui de l'organisation du travail.

Or, ce problème, la nature l'a résolu en nous donnant trois passions qui ont pour objet de diriger et de régler le mécanisme sériaire.

Ce sont les passions distributives et mécanisantes que nous avons déjà signalées, et qu'il nous reste à décrire et à nommer: ce sont la *cabaliste*, la *papillonne* et la *composite*.

La *cabaliste* est l'esprit de rivalité et d'intrigue si funeste dans l'état de civilisation, mais qui a sa raison d'être dans les desseins de la Providence.

[569] «Pourquoi Dieu a-t-il rendu l'homme si enclin à l'intrigue, et surtout la femme? C'est parce que, dans l'ordre sociétaire, tout homme, femme, enfant, doit être membre de trente, quarante, cinquante séries, y épouser chaudement l'esprit de parti et les cabales. Une série ne souffre pas de sectaire modéré, elle a horreur de la modération. Qu'en arrive-t-il? Que les produits sont en harmonie avec la véhémence de ces passions.»

«La papillonne est le besoin de variétés périodiques, séductions contrastées, changements de scène, incidents piquants, nouveautés propres à créer l'illusion, à stimuler sens et âme à la fois.»

Enfin la composite est la passion qui cherche la composition des plaisirs, à savoir l'union des plaisirs des sens et des plaisirs de l'âme.

Maintenant ces trois passions ou ressorts agissent au moyen de trois *leviers,* qui sont: L'*échelle compacte,* les *courtes séances*, l'*exercice parcellaire*.

«L'échelle compacte consiste dans le rapprochement des variétés cultivées par des groupes contigus. Par exemple, les groupes qui cultiveraient des poires très différentes ne pourraient former une série passionnelle. Ces groupes n'auraient ni sympathie, ni antipathie, ni rivalité, ni émulations, faute de rapprochement. La cabaliste n'y aurait pas son essor.»

Le principe des courtes séances s'explique par lui-même. Les plus longues ne dépasseraient pas deux heures. Sans cette règle, un individu ne pourrait pas s'engager dans une trentaine de séries, comme il est nécessaire pour le jeu de la cabaliste. Le principe des courtes séances répond aussi à la passion de la papillonne.

Enfin l'exercice parcellaire est la troisième condition, ou troisième levier. D'après ce principe, le travail de chacun doit se borner à telle parcelle de fonction. C'est la division du travail poussée à l'extrême. Le troisième levier sert à favoriser la passion de la composite, en permettant, grâce à [570] la facilité du travail, de cumuler les plaisirs matériels aux plaisirs de l'esprit.

Il est inutile d'insister sur ce qu'il y a de fantaisie et même de puérilité dans la conception de Ch. Fourier, conception que nous avons essayé de présenter sous la forme la plus raisonnable et en la dégageant de toutes les excentricités et incohérences qui l'accompagnent dans le texte, d'ailleurs illisible. Inutile de discuter en détail une telle conception. Mais, sans parler de mille objections qui se présentent d'abord à l'esprit et que le simple bon sens suffit à suggérer, nous signalerons surtout ce qui nous paraît l'erreur fondamentale du système au point de vue psychologique.

C'est l'équivoque et la confusion perpétuelle et singulière que Fourier établit entre le goût des consommateurs et le goût des producteurs. Il semble croire que la même passion qui nous porte à jouir nous portera à produire. Il choisit, nous l'avons vu, l'exemple du pain, ou celui des roses, des poires, et ce sont presque toujours les mêmes exemples. Il semble donc croire que, parce qu'il y a des gens qui aiment le pain très salé, les autres demi-salé, les autres point du tout salé, les mêmes gens auront du plaisir à faire des pains très salés et les autres point salés du tout. Mais si la présence ou l'absence du sel est importante pour celui qui jouit, elle ne dit rien à celui qui produit; et si mettre du sel est une fatigue de plus, je serais très capable de me dispenser de cette fatigue, au risque de manger mon pain non salé. C'est ce qui arrive tous les jours à des gens qui aimeraient bien manger, mais qui aiment encore mieux ne pas travailler, sauf à ne pas manger comme ils le voudraient. Ainsi, user d'une chose est très différent de la produire. Faire la cuisine n'est pas la même chose que la manger; le plus gourmand n'est pas nécessairement un bon pâtissier ni un bon rôtisseur. Fourier a tout simplement oublié cette observation psychologique, que dans l'acte de jouir il n'y a à tenir compte que du plaisir, tandis que dans l'acte de produire il y a quelque chose de plus, la difficulté. Il y a [571] des goûts pour lesquels on ne peut pas se satisfaire soi-même: par exemple, les beaux vers et les beaux tableaux: le goût du dilettante est une chose, le goût de l'artiste en est une autre. Même la passion de produire, quand elle ne coïncide pas avec le talent, est plutôt une maladie qu'une passion utile.

Ainsi les deux séries de producteurs et de consommateurs ne se correspondent pas; et cependant Fourier choisit toujours pour exemples les goûts des consommateurs, parce que là il est plus facile de trouver des séries graduées. Par exemple, on comprend qu'il y ait une série de goûts pour les poires ou pour les roses: s'ensuit-il qu'il y ait la même série de goûts pour la production des poires ou des roses? Conçoit-on bien qu'on ait le goût de produire des roses jaunes plutôt que des roses blanches, et toutes les nuances intermédiaires? De ce que j'aime les confitures plus ou moins sucrées ou plus ou moins cuites, je demande aux ménagères quel plaisir elles peuvent avoir à faire des confitures demi-sucrées ou demi-cuites; et se représente-t-on une série de confitures correspondant à tous ces degrés? Je veux bien que, dans la pratique, les choses se produisent à peu près ainsi, et que le commerce cherche à fournir à tous les goûts; mais ce n'est pas parce que le commerçant éprouve les mêmes goûts que le consommateur; c'est parce que la concurrence lui fait chercher des moyens de plaire qui n'ont pas encore été employés.

Ce qu'il eût fallu prouver, ce n'est pas que tous les goûts sont bons et qu'il y a des goûts pour toutes les jouissances, mais qu'il y a des goûts et des passions pour toutes les espèces de subdivision du travail, et que ces goûts sont plus ou moins nombreux en raison de l'utilité et la nécessité des travaux. Mais c'est ce qui n'est pas. Les nécessités de l'industrie ont bien amené l'ouvrier à n'avoir rien à faire autre chose que des têtes d'épingles; mais cela ne prouve nullement qu'il y ait une passion dans la nature qui porte exclusivement certaines personnes à faire des têtes d'épingles.

L'erreur fondamentale de Fourier a donc été de ne voir [572] dans l'homme que le côté passif, la capacité de jouir. Il n'a pas vu le côté actif, à savoir la nécessité de lutter contre la nature pour arriver à la jouissance. Il n'a vu que le plaisir, et non l'effort. Or, cela seul suffit, sans même s'élever à l'idée du devoir, pour que la passion ne puisse pas être livrée à elle-même et pour qu'elle ne puisse à elle seule diriger sa conduite humaine.

Inutile d'ailleurs de dire que, parmi les passions humaines, il en est une qu'il est impossible de satisfaire en lui laissant

toute sa liberté. C'est l'attrait des sexes. La cabaliste et la papillonne sont ici de tristes remèdes aux entraînements et aux dangers de cette passion. Sans doute Fourier a essayé d'appliquer son système même à cette passion; mais là précisément il a été entraîné à des conceptions si répugnantes et si ridicules que c'est par là surtout, beaucoup plus que par ses utopies sociales, que son système a été entamé et a fini par succomber.

Sans doute on peut appliquer aux passions le principe des causes finales, et cette vue de Fourier est juste. On peut supposer que toutes les passions ont leur but, qu'aucune, prise en soi, n'est inutile ni funeste. Le système des rigoristes, stoïciens ou jansénistes, est exagéré. Mais il ne s'agit pas pour Fourier d'utiliser ses passions en les réglant et les dirigeant par la raison. Il s'agit de trouver un mécanisme tel qu'elles puissent se développer sans limites. C'est ce mécanisme qui est une chimère. Par exemple, comme nous l'ayons dit, le système de Fourier vient échouer devant la question des rapports des sexes. Si son système était le vrai, cette passion, aussi bien que les autres, devrait trouver sa satisfaction et son apaisement dans une liberté sans limites. Mais, en dehors même de toute question morale, comment une passion si exclusive, si jalouse et si dominatrice, pourrait-elle être abandonnée à elle-même sans produire précisément les luttes que l'on voudrait éviter?

Mais si le système psychologique de Fourier est inadmissible, aussi bien que son système moral, il contient cependant [573] beaucoup de détails vrais et ingénieux: par exemple la théorie des trois passions distributives; la *cabaliste*, la *papillonne* et les *composites* correspondent à trois lois très réelles de la passion: 1° la loi de rivalité et d'émulation, qui fait que chacun veut faire et veut savoir plus que les autres; 2° la loi de relativité ou de changement, qui, en nous poussant sans cesse au nouveau, nous prédestine au progrès; 3° la loi de composition, qui multiplie les plaisirs en les associant.

Ces trois lois sont véritables et constituent une partie importante de la théorie des passions.

Nous retrouverons ces lois, avec beaucoup d'autres, dans l'étude détaillée que nous allons instituer sur les lois des passions; ce sera l'objet de nos prochaines leçons.

LEÇON X

LOIS DE RELATIVITÉ ET DE CONTINUITÉ

Messieurs,

Ce que nous avons appelé la *mécanique* des passions comprend les lois les plus générales qui président aux mouvements de l'âme et qui ont trait aux rapports les plus simples qui puissent exister entre elles. Mais, de même que dans la mécanique proprement dite il y a des lois générales appelées *lois du mouvement*, qui sont les plus simples de toutes, et au-dessous de ces lois générales des théorèmes plus particuliers qui sont encore des lois, mais des lois plus compliquées tenant à des rapports plus complexes, de même en psychologie, au-dessous des lois générales de la passion, il y a des lois spéciales dérivées des premières, mais qui sont plutôt des théorèmes, en raison de la complexité des rapports. Nous les appellerons des lois concrètes et réelles, et nous réserverons aux premières le nom de lois abstraites et formelles.

Nous signalerons tout d'abord deux lois fondamentales qui semblent en contradiction l'une avec l'autre, et qui sont liées l'une à l'autre: la première, c'est que les passions décroissent et s'affaiblissent avec la jouissance; la seconde, c'est qu'elles s'enracinent par l'habitude. Nous appellerons la première, avec les Anglais, *loi de relativité*, et la seconde *loi de continuité*.

Ces deux lois correspondent aux conditions essentielles de l'univers et de toute existence, à savoir la coexistence nécessaire du repos et du mouvement, de l'unité et delà pluralité.

Commençons par la première:

I. *Loi de relativité*. — Cette loi, à laquelle les psychologues anglais attachent une grande importance, et dont ils font la [575] loi fondamentale de l'intelligence comme de la sensibilité, consiste dans cette proposition que la condition

essentielle de la conscience est la différence entre l'état de conscience qui survient et celui qui précède, et par conséquent la nouveauté.

Bain, dans son livre *Émotions et Volonté,* a très bien expliqué cette proposition, d'ailleurs depuis longtemps connue. Il montre que le changement est nécessaire à la jouissance. Nous n'avons pas conscience d'impressions continues. Les animaux qui vivent constamment à l'air libre, et non comme nous renfermés dans des demeures closes, ne connaissent pas le plaisir de la respiration. Les poissons qui vivent dans une température à peu près invariable ne connaissent point le plaisir de la chaleur; certains plaisirs supposent une souffrance, par exemple le plaisir de la liberté opposé à la souffrance de la contrainte. L'oiseau né en cage ne connaît pas la souffrance d'être enfermé. D'autres plaisirs deviennent plus vifs par cette opposition, par exemple le plaisir de la santé après une longue maladie. même le changement dans les douleurs est une sorte de plaisir. Milton s'est trompé dans le *Paradis perdu* lorsque, voulant peindre les souffrances des damnés, il les a présentées comme alternant les unes avec les autres et «passant des lits de feu à des lits de glace». Ces alternances seraient plus propres à alléger la souffrance qu'à l'aggraver.

Avant Bain, un psychologue français d'un rare mérite, Jouffroy, dans son *Esthétique,* avait aussi étudié l'influence de la nouveauté sur nos plaisirs, et aussi en même temps l'influence de l'habitude, ce qui se rapporte plutôt à la loi suivante; mais les deux choses sont inséparables et doivent être étudiées ensemble, sauf à revenir tout à l'heure séparément sur les effets de l'habitude considérée en elle-même.

Jouffroy commence par faire remarquer que si le nouveau est une cause de plaisir, il est aussi une cause de peine. Par exemple, l'Européen et l'Africain se déplaisent l'un à l'autre parce qu'ils sont réciproquement nouveaux l'un pour l'autre.

Il y a ici deux lois qui semblent se contrarier: d'une part [576] les objets les plus agréables finissent par nous agréer moins, ou même par nous déplaire, quand nous en usons sans changement et sans interruption; d'autre part, ce qui change nos habitudes, ce qui nous dérange, nous déplaît également.

Comment expliquer ces deux effets contradictoires? On voit par là que ces deux lois, la loi de continuité et la loi de relativité, doivent être étudiées ensemble pour en bien discerner et en mesurer les effets.

La nouveauté nous plaît d'abord parce qu'elle satisfait le besoin de connaître, le besoin de savoir. La loi de relativité, selon M. Bain, est la loi fondamentale de l'intelligence. Comprendre, c'est discerner. Mais il ne peut y avoir discernement sans variété et sans nouveauté. Ainsi l'essence même de l'intelligence explique déjà en partie le plaisir de la nouveauté. Chaque objet nouveau est une découverte qui étend le champ de notre esprit. «Découvrir, dit Jouffroy, c'est se développer.»

Mais il y a à remarquer qu'il y a plusieurs cas de nouveauté. Ce n'est pas toujours l'intelligence qui atteint le nouveau. Tel objet peut être nouveau pour l'intelligence et n'avoir pas encore été senti. Il deviendra nouveau pour la sensibilité. Tel objet peut avoir été conçu et senti, et n'avoir pas été possédé; il sera nouveau pour l'ambition, pour le désir. Réciproquement, un objet peut avoir été possédé sans être ni compris ni senti. C'est alors qu'il devient nouveau pour l'intelligence.

Par exemple: 1er cas, un beau tableau, une belle poésie que nous connaissons depuis longtemps sans les avoir jamais sentis; 2° sentir vivement le plaisir qu'il y aurait dans le pouvoir, dans la richesse, mais en être privé; 3° cas, sentir la musique sans la comprendre; 4° posséder depuis longtemps un tableau de famille sans l'avoir ni compris ni goûté.

Ainsi l'intelligence n'est pas la seule source de la nouveauté. Il peut y avoir nouveauté pour la sensibilité, pour l'activité, pour toutes nos facultés. En résumé, selon Jouffroy, la nouveauté [577] est le propre d'un objet qui affecte pour la première fois l'un de nos besoins déterminés ou indéterminés.

Indépendamment des sentiments de développement et d'agrandissement de nos facultés que nous donne la nouveauté, il y a encore une autre source du plaisir qu'elle procure. C'est que nous faisons plus d'attention à un plaisir nouveau qu'à un plaisir connu. Or le plaisir, comme la douleur, se double par l'attention et la réflexion. On sait qu'une vive attention portée

sur un objet peut faire oublier une vive douleur, comme l'attention à une douleur faible peut en faire un tourment insupportable.

Maintenant, nous revenons à la première question: si la nouveauté est une cause de plaisir, comment peut-elle être en même temps une cause de peine?

C'est, dit Jouffroy, qu'il y a des esprits paresseux, comme il y a des esprits actifs, ou, d'une manière plus générale, il y a un besoin de repos comme il y a un besoin d'action. Il y a un besoin d'équilibre à côté d'un besoin de stimulation.

C'est ce besoin d'équilibre qui fait que, lorsqu'il y a un trop grand écart entre le nouveau et l'accoutumé, cette différence produit une souffrance qui se manifeste par l'effroi ou par tout autre phénomène. C'est ainsi que les phénomènes qui s'éloignent tellement des lois ordinaires qu'ils nous paraissent *surnaturels* ont toujours causé une véritable terreur: par exemple les éclipses, les comètes, les monstres, etc.

Cette proportion qui doit exister entre le nouveau et la nature primitive ou acquise de l'être vivant pour que le nouveau soit une cause de plaisir et non de peine, tient à ce que l'on appelle la *loi d'accommodation*. L'être vivant étant appelé à vivre dans des conditions très variables et très complexes, et étant de plus soumis à la loi du développement, doit, pour pouvoir se conserver, être doué d'une certaine flexibilité ou plasticité, de manière à se mettre en harmonie avec le milieu quand ce milieu vient à changer. Il est, comme on dit, accommodable au milieu. Mais cette accommodation a certaines limites. Le vivant peut passer du chaud au froid [578] ou du froid au chaud avec une certaine latitude. Mais, passé cette limite, telle extrémité le tue, par exemple l'extrême froid et l'extrême chaud. Avant d'arriver à cette limite, il est averti qu'il en approche par la douleur. Si la différence est trop grande, la douleur finit par produire l'affaiblissement ou la paralysie des facultés. Si l'écart n'est pas trop grand, la loi d'accommodation l'emporte. La douleur devient d'abord indifférente; elle peut même devenir un plaisir: par exemple les bains froids, le goût du tabac, etc.

Ainsi, le fait que la nouveauté peut être une cause de peine ne contredit pas la loi que la nouveauté est une cause de

plaisir. Car c'est en vertu de la loi d'accommodation que nous jouissons de nouveau, et c'est en vertu de la même loi que nous souffrons lorsque la limite de l'accommodation est dépassée. Pour que le plaisir de la nouveauté soit sans mélange, il faut qu'il y ait une certaine proportion entre l'état passé et l'état nouveau. C'est ce qui fait que les peuples les plus sensibles aux plaisirs de la nouveauté se cabrent lorsqu'ils sont lancés hors de leur voie et que l'on fait violence à leurs habitudes et à leurs traditions. Maintenant il faut dire que cet écart entre le nouveau et l'ancien varie suivant mille circonstances particulières, et l'on ne peut en donner une formule. L'âge, les habitudes, les caractères, en décident: le degré de nouveauté qui plaît à vingt ans déplaît à cinquante, parce que la faculté d'accommodation s'est affaiblie. Ce qui étonne un campagnard et le blesse dans sa routine paraîtra tout simple à un citadin habitué à une grande variété d'objets. Enfin cela dépend aussi de la nature particulière de chaque individu. Il y a, dit Jouffroy, des esprits paresseux et des esprits actifs.

Maintenant, comment se peut-il qu'il y ait des esprits paresseux et des esprits actifs? C'est qu'il y a, suivant Jouffroy, une sorte d'antinomie dans la destinée humaine. C'est que la vie humaine est une lutte entre le repos et le mouvement. De là deux sortes d'esprits: ceux qui préfèrent le développement [579] au prix de la lutte, et ceux qui préfèrent le repos au prix du non-développement.

On voit donc par ces explications comment la nouveauté peut être un principe de déplaisir en même temps que de plaisir. Mais remarquez qu'il ne s'agit en ce cas que d'un certain degré de développement trop éloigné de l'état primitif: car en général tout le monde aime le nouveau à quelque degré; ou bien encore il s'agit de ce qui est nouveau pour certaines facultés et non pas pour d'autres; car celui qui est immobile dans ses idées peut être changeant dans ses goûts. Il ne voudra rien changer chez lui aux vieilles mœurs, aux vieilles habitudes, et il passera sa vie à courir le monde, pour voir de nouveaux pays; et l'on peut en même temps être très accessible aux idées nouvelles, et très attaché à ses inclinations et à ses habitudes.

On voit par ce qui précède que la loi de la relativité n'est pas la seule loi qui régisse nos sentiments, qu'il y a une sorte de loi d'inertie qui lui fait contrepoids et que nous devons étudier de plus près. C'est ce que nous avons appelé la *loi de continuité*.

II. *Loi de continuité.* — Cette loi peut se formuler ainsi: Toute passion, tout en décroissant par l'usage au point de vue de la sensibilité proprement dite, se fortifie en même temps par l'usage et tend à se transformer en besoin.

Nous venons de voir, en effet, qu'à côté du plaisir de la nouveauté il y en a un autre qui tient à l'*accommodation* et à l'*accoutumance*. Si, d'un côté, l'être vivant a une tendance à varier et à diversifier son action pour la sentir, de l'autre, il a une tendance à conserver l'état acquis. Toute acquisition tend à se conserver et à durer telle qu'elle est acquise. C'est la loi de l'inertie en mécanique, la loi de la conservation de la force, la loi de la moindre action et de la moindre résistance. Toutes ces lois expriment un même fait, que Spinoza a défini: «l'effort de l'être à persévérer dans l'être». De là, à côté du plaisir de la nouveauté, le plaisir propre à l'habitude. Même l'impression pénible finit par [580] s'adoucir par l'accoutumance. La solitude fatigue et attriste celui qui n'y est pas habitué; celui, au contraire, qui en a pris l'habitude, ne peut plus s'en priver. *Cella continuata dulcescit*, dit l'*Imitation*. «Je sens, dit le René de Chateaubriand, que j'aime la monotonie du sentiment de la vie; et si j'avais encore la folie de croire au bonheur, je le chercherais dans l'habitude.»

Le charme de l'habitude a un tout autre caractère que celui de la nouveauté. Celui-ci saisit et surprend l'imagination; celui-là s'insinue en nous lentement, doucement, insensiblement. Il nous a liés et captivés avant que nous ayons commencé à nous en apercevoir. À mesure que nous habitons le même lieu, que nous faisons les mêmes actions, que nous voyons les mêmes personnes, il s'établit entre nous et ces objets des liens dont nous ne sentons la force que quand il faut les rompre. C'est ce qui explique que le nouveau lui-même, quelque doux qu'il soit, puisse nous devenir pénible. Pour qu'il plaise, il faut qu'il soit le divertissement, non le renversement de nos habitudes. Par exemple, il est agréable de parler de

temps en temps une langue étrangère, mais il est cruel de renoncer pour jamais à la langue maternelle. Il est doux de voyager, mais il est pénible de changer de domicile. Il est agréable de faire de nouvelles connaissances, mais il est insupportable de changer d'amis. Ainsi l'habitude acquise permet des intermèdes et des diversions, mais elle se révolte contre un changement absolu et contre l'invasion trop brusque d'une habitude nouvelle.

Le plaisir de l'habitude n'est pas le seul fait qui paraisse en contradiction avec la loi de relativité. Il y a des inclinations qui ne paraissent pas décroître par la jouissance et par l'usage, et d'autres mêmes qui s'approfondissent et s'enracinent davantage avec le temps.

Par exemple, les appétits naturels, le plaisir du boire et du manger, ne semblent pas soumis à la loi de décroissance qui s'impose en général à nos inclinations. Tandis que le [581] plaisir des liqueurs fortes et des narcotiques va toujours en «'accroissant et demande des excitations de plus en plus fortes, au contraire le plaisir d'un verre d'eau fraîche en été quand on est altéré est toujours le même à tous les âges de la vie. Les gourmets se fatiguent des mets les plus épicés; mais ceux qui ont un bon appétit conservent jusqu'à la fin le même plaisir à goûter les mets les plus simples. Sans doute, l'appétit et la faculté digestive s'affaiblissent avec le temps; mais c'est l'affaiblissement des organes; ce n'est pas l'affaiblissement du plaisir comme plaisir, ainsi que cela arrive pour les passions. On peut dire qu'il y a dans ce fait une sorte de prévoyance de la nature. Comme le goût est un adjuvant des plus nécessaires à la nutrition, et que la saveur des aliments est déjà un commencement de digestion, comme on sait qu'il est impossible de manger lorsque le goût est momentanément suspendu, on peut dire que la nature a donné aux nerfs gustatifs une plus grande vitalité, une résistance plus grande à la paralysie, une faculté de réviviscibilité plus grande, afin qu'elle subsiste jusqu'aux derniers moments de la vie. C'est de même que l'homme garde avec l'âge la faculté de voir, d'entendre, de marcher, et qu'il ne perd jamais, si ce n'est au dernier moment, la manducation, la digestion, l'absorption. La persistance de nos appétits naturels signifie donc simplement

que ce sont des facultés sensitives plus lentes à s'affaiblir que les autres. Elles n'en sont pas moins soumises dans une certaine mesure à la loi de la relativité; car elles ont besoin, pour s'exercer, de rémission et de variété. L'interruption périodique de ces fonctions et le mélange des solides et des liquides ainsi que des différentes sortes de nourritures répondent à cette loi. Il n'en est pas moins vrai que les appétits naturels, relatifs à la nutrition, sont plus susceptibles de conservation et de persistance que les autres inclinations des sens.

Il y a d'autres cas encore où les inclinations et les passions, bien loin de décroître avec le temps, vont au contraire en s'enracinant et en s'accentuant de plus en plus.

[582] Maine de Biran, dans son *Mémoire sur l'habitude*, a signalé avec profondeur plusieurs de ces faits:

Lorsque les émotions, dit-il, sont provoquées par les images des sens, c'est-à-dire par des images précises, arrêtées, la loi de la sensibilité est alors la loi ordinaire de la relativité; mais lorsque l'imagination nous représente des images vagues, obscures, indéterminées, de véritables fantômes, la passion qui en naît devient profonde, tenace, énergique, et elle ne fait que s'approfondir et s'assombrir avec le temps. Telle est la passion de la superstition et du fanatisme, qui, au commencement, est plus ou moins combattue par d'autres images, mais qui devient irrésistible et implacable.

«Dès que les tableaux mystiques et tous les effets du délire superstitieux commencent à s'établir dans l'imagination, ils la remplissent en ne cessant de l'obséder, ne lui laissant plus de relâche. Les mêmes images, les mêmes sentiments, les mêmes pratiques, loin de s'attiédir par l'influence ordinaire de l'habitude, prennent au contraire plus d'ascendant; charme ou tourment, c'est un besoin, et un besoin toujours plus pressant. Les fantômes inhérents à la passion dont ils sont devenus les idoles semblent être pour son organe ce que sont les irritants artificiels pour les organes des sensations: même sensibilité, même inquiétude, même besoin d'enregistrer des impressions

auxquelles l'habitude a exclusivement lié un sentiment de l'existence qui tend incessamment à se raviver.»[87]

Biran explique de la même manière comment certaines passions, loin de s'affaiblir par l'habitude et par l'usage, deviennent de plus en plus opiniâtres, fatales, invétérées; par exemple, l'ambition, la passion du jeu. C'est qu'elles sont constamment alimentées par les mêmes images et par des images qui, comme les idées superstitieuses, présentent un miroir trompeur de tableaux indéterminés qui ravivent constamment la passion. [583] «Ce sont les perspectives vagues, illimitées, les hasards, les chances diverses de l'ambition et de la gloire; c'est l'attrait idéal des jouissances attachées à un grand pouvoir, à une grande force de situation, qui entraînent tant d'hommes dans cette carrière brillante et les y fixent ensuite par besoin, par habitude, malgré les dégoûts, l'insuccès. C'est encore ce vague du désir des craintes et des espérances, ces obstacles à vaincre, ces idées de puissance, qui alimentent l'amour du jeu, l'avarice, et les rendent insatiables.

«L'habitude, dans tous ces cas, loin de flétrir l'imagination, lui rend au contraire plus chers les mêmes mobiles d'activité, la fixe opiniâtrement dans la même direction, et rive les fers qui l'y tiennent asservie; mais c'est que dans l'unité du but il y a une grande variété de moyens, dans un seul genre d'excitations une foule de modes divers.

«C'est peut-être toujours la même image qui poursuit le jeune homme amoureux; mais de combien d'accessoires variables son imagination se plaît à la nuancer! L'ambitieux contemple dans un poste élevé, le conquérant voit dans la gloire, l'avare dans son or, la représentation d'une multitude de biens, d'avantages, de jouissances, qui se diversifient à l'infini; car le monde imaginaire est sans bornes. Ainsi, enchaîné d'un côté par l'habitude, libre de l'autre dans ses excursions, l'imagination trouve dans ses mobiles appropriés tout ce qui peut flatter à la fois deux penchants généraux, dont le contraste fait harmonie dans le monde moral: l'un, principe de mouvement qui donne à l'être actif un besoin perpétuel de

87. Maine de Biran, *Œuvres* (édit. Cousin), tome Ier, p. 148.

changer; l'autre, principe d'inertie qui retient l'être faible et borné dans le cercle étroit de ses habitudes.»

Il est vrai que les passions, à mesure qu'elles se satisfont davantage, causent de moins en moins de plaisir; mais la passion ne s'éteint pas pour cela. Elle se transforme en besoin. Elle s'incorpore à l'être, et revient à l'état de tendance primitive. On le voit, lorsque quelque accident vient rompre l'uniformité de la jouissance, on s'aperçoit alors que ce qui paraissait nous être devenu tout à fait indifférent s'était, au [584] contraire, tellement assimilé à nous, que nous ne pouvons plus nous en séparer. On n'a qu'à s'interroger soi-même et se demander si l'on voudrait être privé de ces biens qu'on possède, mais dont on ne jouit plus. On sent alors de quelle nécessité ils sont pour nous. Quelquefois même il semble que la satiété soit allée si loin, que même l'imagination ne s'étonne plus de l'idée de la privation, et que l'on croit n'avoir plus aucune attache. Mais que l'expérience soit faite, que la rupture ait lieu malgré nous d'une manière inattendue, on sent bien, par le vide que l'on éprouve, que l'âme était, sans le savoir, remplie par les liens dont elle se croyait dégoûtée. Ainsi l'ambitieux qui est arrivé à mépriser le pouvoir dont il jouit, qui en est las, et qui dit à tout le monde qu'il voudrait en être délivré, est capable de mourir si on le prenait au mot.

C'est cette transformation de la passion en besoin qui fait que, lorsque l'âme est devenue insensible au plaisir, elle est encore sensible à la douleur. Combien d'hommes souffrent de la jalousie, quand ils n'ont plus d'amour! combien du moindre dérangement physique, lorsqu'ils croient n'aimer plus la vie! combien désespérés lorsque le moindre accident menace leur fortune, quoique depuis longtemps ils se soient blasés sur les plaisirs que donne la richesse!

Il faut encore, au point de vue de la continuité des sentiments, distinguer la passion et les affections. Les passions proprement dites, qui donnent naissance à des plaisirs très vifs, très violents, très tumultueux, voient le plaisir disparaître rapidement; et si, comme dans les précédents, elles se transforment en besoins, c'est toujours au détriment du plaisir. Les affections, au contraire, qui sont des états stables (ηδοναι καταστεονικαι), qui sont aussi nécessaires à la vie morale que

les appétits naturels à la vie physique, se ressentent très peu de l'action du temps et résistent à la loi de relativité et de variabilité. L'amour maternel s'affaiblit-il par le temps? Au contraire, il semble devenir d'autant plus vif et exigeant. L'amour conjugal, quoiqu'il perde de sa fraîcheur [585] avec l'âge, s'enfonce au contraire de plus en plus dans l'âme, et la pensée d'une séparation inévitable lui cause de véritables terreurs. On ne voit pas non plus que l'amour de la patrie, que le sentiment esthétique, diminuent avec l'âge. L'élément passionné qui est mêlé à ces affections peut sans doute se refroidir et s'amortir; mais le fond de l'affection continue à subsister.

En un mot, pour appliquer une distinction empruntée à Malebranche, on peut dire que la sensibilité se compose de deux choses: l'amour de l'être et l'amour du bien-être. Or, le sentiment du bien-être, c'est-à-dire la sensibilité aux plaisirs, va toujours en s'affaiblissant; mais l'amour de l'être subsiste. Chez les vieillards, l'amour de la vie est très énergique, tandis qu'ils sont de plus en plus insensibles aux plaisirs. Le besoin de société subsiste chez eux, même lorsqu'ils sont le plus grondeurs et le plus gênants pour ceux qui les entourent. Néanmoins, quelque force que puisse conserver telle ou telle affection, il est vrai de dire en général que la sensibilité suit la loi de la vitalité, qu'à mesure que les fonctions s'affaiblissent, la faculté d'aimer diminue. On ne saurait donc trop se prémunir d'avance contre les détachements de l'âge. Il faut entretenir en soi le plus longtemps possible la flamme de la vie, en essayant de préserver, par l'idée du devoir, les plus grandes facultés du cœur humain.

LEÇON XI

LOIS D'ASSOCIATION ET DE COALESCENCE

Messieurs,

Il y a des objets qui sont immédiatement cause d'un plaisir réel et incontestable: par exemple, la nourriture pour celui qui a faim, la boisson pour celui qui a soif. Il n'y a pas à chercher l'explication de ces plaisirs et des passions qui en sont la source. Mais il y a des cas où un objet qui nous est indifférent par lui-même nous devient cher, et est l'objet d'une vive passion, parce qu'il se rattache à un autre objet qui nous est cher par lui-même. Les passions ainsi éveillées sont des passions par association, et en quelque sorte par accident. Elles ressemblent à ce qu'on appelle dans l'intelligence des perceptions acquises, résultat de l'habitude, de l'expérience et de l'association. Il arrive aussi que les passions se fondent les unes dans les autres, et forment par leur assemblage des passions nouvelles et originales. De là deux nouvelles lois, voisines et distinctes l'une de l'autre: la loi d'association et la loi de coalescence.

I. — *Loi d'association*.

On sait quelle importance ont prise, dans la théorie de l'intelligence, les explications associationistes. On a essayé d'appliquer à la sensibilité les mêmes principes d'explication, et même on peut dire que c'est par la sensibilité que ce mode d'explication a commencé, et qu'il a été de là transporté à l'intelligence.

«Il y a environ huit ans, j'appris que M. Gay, qui vivait [587] alors, assurait que tous nos plaisirs et toutes nos peines dérivaient de l'association de nos idées; cela m'engagea à en examiner le pouvoir. Ce fut à peu près dans ce même temps que M. Gay donna au public ses pensées sur ce sujet, dans une dissertation sur le principe fondamental de la vertu, mise à la tête de la traduction de l'*Origine du mal*, de l'archevêque King, faite par M. l'archidiacre Law. Mes recherches sur la puissance

de l'association me conduisirent à en examiner les conséquences.»[88]

Mais, de part et d'autre, il faut distinguer les cas où cette explication est légitime des cas où elle est hypothétique et même arbitraire. De ce que l'on n'admettrait pas en général que l'association est un principe d'explication pour tous les cas, il ne s'ensuivrait pas qu'on ne dût l'admettre pour aucun cas; et réciproquement, de ce qu'on l'admet pour certains cas, il ne s'ensuit nullement qu'on doive l'admettre pour tous.

En outre, aussi bien pour l'intelligence que pour la sensibilité, si l'on veut bien comprendre le mode d'explication dont nous parlons, il faut précisément distinguer les cas où il s'offre de lui-même et où il est facile de le mettre en évidence parce qu'il est caractérisé, des autres cas simples et immédiats en apparence et qui paraissent réfractaires à celle explication.

Considérons donc d'abord les faits particuliers parfaitement réels auxquels la loi s'applique manifestement. Spinoza nous fournit la formule très nette et très exacte de cette loi: «Si l'âme a été affectée à la fois de deux passions, aussitôt que dans la suite elle sera affectée de l'une d'elles, elle sera aussi affectée de l'autre.»[89]

Par exemple, si la joie que nous éprouvons à voir une certaine personne se trouve coïncider avec la douleur de la [588] perte d'une autre personne qui nous est chère, la même joie renouvellera la même douleur.

Le même fait peut se produire pour un objet qui nous est par lui-même indifférent. Une chambre où un ami est mort nous cause une sensation douloureuse, quelque indifférente qu'elle nous eût été dans une autre circonstance.

C'est encore ce que Spinoza exprime dans la proposition suivante:

«Une chose quelconque peut causer par accident la joie, la tristesse et le désir.

«Nous comprenons par ce qui précède comment il peut arriver que nous aimions ou que nous haïssions certains objets sans aucune cause, mais seulement, comme on dit, par l'effet

---

88. Hartley, *Observations sur l'homme*, 1729, trad. en français par l'abbé Jurain sous ce titre: *Explication physique des sens, des idées et des mouvements*, 1755.
89. III, 14.

de la sympathie et de l'antipathie. À ce même ordre de faits il faut rapporter la joie et la tristesse dont nous sommes affectés à l'occasion de certains objets, à cause de la ressemblance qu'ils ont avec ceux qui nous affectent de ces mêmes passions.[90]

«Par cela seul que nous imaginons qu'une certaine chose est semblable par quelques endroits à un objet qui d'ordinaire nous affecte de joie et de tristesse, bien que le point de ressemblance ne soit pas la cause efficiente de ces passions, nous aimons pourtant cette chose ou nous la haïssons.» (III, 16.) «Quand une chose nous affecte habituellement d'une impression de tristesse, si nous venons à imaginer qu'elle a quelque ressemblance avec un objet qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de joie de même force, nous aurons par cette chose, en même temps, de la haine et de l'amour.» (III, 17.)

En conséquence, ces différentes lois nous expliquent les passions qui nous agitent:

l° Pour les objets indifférents en eux-mêmes, par exemple les objets ayant appartenu à nos parents, à nos amis, les reliques [589] des saints, le souvenir des grands hommes, une épée, une couronne, un manuscrit;

2° Pour les personnes qui ont quelque ressemblance avec celles que nous aimons: par exemple Descartes avait de la sympathie pour les personnes louches, parce qu'il avait aimé dans sa jeunesse une jeune fille, nommée Francine, qui était louche; on explique encore par là la haine contre les personnes dont nous ne partageons pas les opinions;

3° Les objets qui nous seraient peut-être indifférents par eux-mêmes, mais qui nous plaisent par le souvenir des émotions qu'ils nous ont fait éprouver autrefois: c'est ainsi que La Bruyère nous parle des vieillards «qui admiraient dans Œdipe le souvenir de leur jeunesse». C'est ainsi que nous aimons non seulement ce qui nous a plu étant jeune, mais encore ce qui a plu à nos parents. De là l'amour des souvenirs, des traditions de famille, des fêtes domestiques.

---

90. *Éthique,* III, prop. 13 et scolie.

Il peut encore arriver que nous éprouvions des sentiments indéfinissables et dont il nous est impossible de deviner l'origine, et qui se rattachent à des émotions antérieures, à des expériences oubliées. Herbert Spencer a développé ce point de vue dans un morceau charmant, où l'on trouve plus d'émotion qu'il n'en montre ordinairement dans la philosophie.

«Seules les rares personnes qui se sont livrées à l'analyse de leur propre conscience savent que le croassement des corneilles leur est agréable parce qu'il a été lié jadis avec une multitude sans nombre de leurs meilleurs plaisirs: avec la cueillette des fleurs sauvages dans l'enfance, avec l'excursion du samedi soir, aux jours de congé, avec les parties de campagne en plein été, quand on laissait là les livres et qu'on remplaçait la classe par les jeux et les aventures à travers champs, avec les matinées fraîches et ensoleillées de l'âge mûr. Et maintenant à ce cri, quoiqu'il ne soit pas lié d'une manière causale à tous ces plaisirs, mais simplement parce qu'il leur a été souvent associé, réveille une conscience obscure de ces plaisirs, comme la vue d'un vieil ami [590] apparaissant chez nous à l'improviste réveille soudain un flot d'émotions résultant du souvenir de notre camaraderie passée.

Maintenant, de ce que l'association joue un rôle important dans la formation d'un bon nombre de nos sentiments, faut-il en conclure qu'elle les explique tous? Cette théorie est venue du besoin de réduire le plus possible le nombre des émotions élémentaires innées et de ramener tout à l'expérience. Mais, de quelque manière que l'on s'y prenne, il faudra toujours admettre un certain nombre d'émotions élémentaires, et alors peu importe le nombre.

Par exemple, on admettra; bien qu'au moins au point de vue physique, certaines sensations élémentaires sont irréductibles: par exemple que la faim et la soif ne peuvent se réduire l'une à l'autre. En supposant même que ces deux sensations aient une origine commune confondue dans une organisation rudimentaire, toujours est-il que leur séparation ou distinction ne tient à aucun phénomène d'association. Il en est de même des plaisirs des sens. Le plaisir de la vue est irréductible au plaisir de l'ouïe et au plaisir de l'odorat; et quand même on réduirait tous ces phénomènes au toucher, la

décomposition du plaisir du toucher en plaisirs spécifiques de différente nature n'a rien à voir avec l'association: c'est un résultat naturel et spontané du développement de la nature; ce n'est pas un fait de combinaison artificielle.

Au fond, la théorie associationiste des émotions n'a pas tant pour but de supprimer des faits positifs élémentaires, que de chercher à expliquer les sentiments moraux par le moyen des sensations physiques. Au lieu d'admettre qu'il peut y avoir des émotions morales élémentaires, comme il y a des sensations physiques, on veut que toute émotion ne soit à l'origine qu'une sensation physique. C'est ainsi que M. Bain, cherchant l'origine des émotions tendres, la trouve dans le fait de l'*embrassement*. C'est un plaisir naturel pour l'homme d'embrasser ses semblables, et il ne parle ici que du fait du contact; car, le phénomène de l'embrassement étant un phénomène complexe, [591] il serait tout aussi légitime d'en faire la conséquence que le principe des émotions tendres. Mais, suivant M. Bain, il y a un plaisir spécial dans ce contact d'un être vivant, en ce que l'on sent la chaleur répondre à la chaleur, le mouvement répondre au mouvement. Cela posé, par suite de l'association, l'objet qui nous cause le plaisir du contact finit par nous plaire par lui-même indépendamment de tout contact: de là le plaisir des émotions tendres.

M. Bain n'a pas de peine, on le comprend, à expliquer de cette manière l'amour des deux sexes l'un pour l'autre. Il est probable même que c'est là qu'il a puisé l'idée de sa théorie. Il trouve encore un certain appui pour sa théorie dans les rapports qui unissent la mère à l'enfant. On sait, en effet, que la mère a un vif plaisir et une tendance très forte à embrasser son enfant: c'est le propre des mères tendres. De même les enfants affectueux sont en général câlins; ils aiment à embrasser et à être embrassés. Mais dans ce cas-là le plaisir de l'embrassement peut être tout aussi bien l'effet que la cause du sentiment affectueux. Il est naturel qu'on cherche à se rapprocher le plus possible de ce que l'on aime; et pourquoi le plaisir de l'embrassement ne serait-il pas la manifestation d'un sentiment inné d'affection et de sympathie? Ainsi, l'hypothèse n'est nullement prouvée, même pour ce cas qui, après l'amour du sexe, est le cas le plus favorable.

Mais à qui fera-t-on croire que l'amitié, pour les hommes, ne soit que le plaisir de s'embrasser? Remontera-t-on jusqu'à une humanité antéhistorique, jusqu'à l'origine de l'espèce, où l'on peut supposer tout ce qu'on veut? Il ne s'agit plus alors de la loi d'association; il y faut joindre la loi d'évolution et d'hérédité dont nous parlerons plus tard; mais, en attendant, aucun fait psychologique connu n'autorise à confondre l'affection de l'homme pour l'homme avec le plaisir du contact. M. Bain fait valoir le plaisir de la poignée de main, qui serait l'embrassement réduit à son minimum. Mais la poignée de main n'est qu'un signe; et personne ne pensera qu'on affectionne un autre homme pour avoir le plaisir de [592] lui donner la main: outre que ce plaisir serait le même quelle que fût la personne, et le caractère exclusif de l'amitié n'est nullement expliqué par là.

À plus forte raison l'on n'expliquera pas par là le plaisir de la sympathie et de la pitié. Nul n'éprouve le désir d'embrasser une personne couverte d'ulcères, et l'on peut cependant avoir de la pitié pour elle.

D'ailleurs le plaisir du contact et de l'embrassement n'est pas le seul plaisir des sens que les hommes nous fassent éprouver. Nous avons du plaisir à les voir, à les entendre, aussi bien qu'à les toucher. Pourquoi se borner au plaisir du contact? Mais la question revient toujours. Est-ce parce que nous avons du plaisir à voir, à entendre, à toucher les hommes, que nous les aimons? N'est-ce pas plutôt parce que nous les aimons que nous avons du plaisir à les voir, à les entendre, à les toucher? En d'autres termes, sur quoi se fonde-t-on pour ramener la sensibilité morale à la sensibilité physique, lorsque l'on peut tout aussi bien supposer que la sensibilité physique n'est que l'introduction ou l'accompagnement de la sensibilité morale?

II. — *Loi de coalescence.*

À la loi d'association se rattache une autre loi qui la complète. C'est ce que nous avons appelé la loi de *coalescence*. Nous entendons par là la fusion d'un grand nombre de sentiments différents qui par leur réunion en forment un seul, lequel devient un sentiment original distinct de tous ceux qui le composent, comme dans les combinaisons chimiques le composé a des propriétés absolument différentes

de celles du composant. Parmi ces sentiments complexes, il en est deux surtout que l'on peut signaler. Ce sont le patriotisme et l'amour proprement dit, ou le penchant qui porte les deux sexes l'un vers l'autre.

Le patriotisme, tel qu'il est compris dans les pays civilisés, est essentiellement une passion complexe formée par l'agglutination [593] de nombreux éléments divers. Ces éléments sont les suivants:

1° L'amour du sol natal, c'est-à-dire de la portion de territoire où l'on est né, et qui a été parcourue par nos premiers pas; c'est ce qu'on appelle le pays. Ce premier sentiment est l'amour du clocher, et il est lui-même formé par association. C'est le plaisir que nous font éprouver les lieux auxquels se rattachent toutes nos habitudes et tous nos souvenirs. Peu à peu, ce premier territoire où s'est écoulée notre enfance se développe et s'élargit. Du village il s'étend au canton, à la province, et enfin jusqu'à la surface entière du sol qui constitue la patrie. Mais il faut alors que d'autres sentiments viennent se mêler à l'amour du sol. Car quelle passion particulière pourrait s'attacher à un vaste territoire que, la plupart du temps, nous ne connaissons que de nom?

2° Le second sentiment, qui se mêle au précédent, c'est l'amour de nos concitoyens, c'est-à-dire de ceux qui habitent avec nous le même pays, le même territoire, et plus particulièrement ceux qui parlent la même langue.

3° L'amour du territoire et des sentiments communs qui composent l'histoire d'un peuple. Lorsqu'on a été mêlé en commun à de grands événements, il s'établit entre tous les concitoyens d'un même pays une solidarité qui va jusqu'à la fusion complète; et c'est ainsi que se forment les peuples, les nations, etc.

4° L'unité des lois et du gouvernement.

Lorsque ces différents éléments, sol, langue, drapeau et souvenirs nationaux, lois communes, sont réunis et mêlés ensemble, et qu'ils ont duré un certain temps, on peut dire qu'il s'est formé une patrie. Ce sentiment complexe peut subsister encore en partie lorsqu'il n'en subsiste que des débris, et même lorsque le tout s'est dissous.

Ainsi des colons éloignés de la métropole, c'est-à-dire du sol natal, retrouvent encore la patrie dans une langue commune, des mœurs et des traditions communes. Le sol fait défaut, mais le souvenir subsiste; dans d'autres cas, la nation [594] a perdu son indépendance, elle est associée malgré elle aux destinées d'un maître indifférent ou ennemi, comme la Pologne et l'Irlande. Il y a encore là cependant les vestiges d'une patrie. Les peuples nomades transportent leur patrie avec eux. Pour eux l'amour de la patrie n'est que l'amour de la tribu. Souvent les petites patries se fondent dans une grande; c'est ce qui est arrivé pour la France, dans laquelle les diverses provinces étaient plus ou moins des nations. C'est ce qui arrive aujourd'hui pour l'Allemagne, où les petits États ont disparu, noyés dans la grande unité germanique. Ainsi le temps fait et défait des patries. Le sentiment qui y correspond est donc un sentiment complexe, formé d'éléments variables, et cependant ce sentiment a évidemment une individualité et se distingue de ses éléments. Il n'est pas l'amour du clocher proprement dit, car il est souvent en contradiction avec lui. Ce n'est pas l'amour de la famille, quoiqu'il y ait aussi son origine. Ce n'est pas le plaisir de parler une langue commune, puisque cela peut avoir lieu pour des nationalités différentes. Ce n'est pas d'avoir mêlé ses armes dans une guerre commune, puisque cela peut avoir lieu avec des alliés. C'est tout cela, et c'est autre chose: c'est un sentiment *sui generis;* et ainsi le composé peut être essentiellement différent des composants.

On peut en dire autant de la passion de l'amour, telle qu'elle existe dans les pays civilisés. C'est le mélange d'un grand nombre de sentiments divers qui se fondent avec le temps dans un sentiment unique absolument original, d'une puissance extraordinaire, et qui se distingue profondément des éléments qui le composent.

Comme la patrie, c'est d'abord un lien physique qui en est la base et le substratum. Il repose sur la différence des sexes. Mais cet instinct tout physique, qui est commun à l'homme et à l'animal, se distingue profondément de ce que nous appelons l'amour. En effet, l'instinct du sexe est indéterminé: c'est une passion indéfinie qui s'adresse au sexe en général, et non à tel ou tel individu. Il peut être satisfait par [595] quelque objet

que ce soit; tout au plus peut-il être limité par l'âge ou quelque défaut extérieur; mais, dans ces conditions, son champ est illimité. Au contraire, le caractère propre de l'amour passion, c'est le choix et l'exclusion. C'est une passion essentiellement élective et qui se détermine par un grand nombre de considérations différentes de l'appétit du sexe, quoique cet instinct en soit la base. Ces éléments composants sont: l° la beauté, ou, si l'on veut, l'attrait, car le sentiment de l'amour n'est pas la même chose que le sentiment esthétique. L'artiste pourra choisir pour modèle telle personne dont il ne voudrait pas pour amante, et réciproquement. Néanmoins, le beau, la grâce, le charme, en un mot un élément esthétique vient se mêler à l'instinct des sens. Il s'y joint encore l'affection: car il peut y avoir amitié, affection tendre entre des personnes de sexe différent. Il s'y joint aussi le commerce de l'esprit; car, quoique l'attrait intellectuel ne soit pas toujours nécessaire pour rattacher l'un à l'autre deux personnes de sexe différent, on sait cependant que le mouvement de l'esprit et le charme de la conversation sont un élément très puissant de la passion de l'amour; et dans le monde, c'est ordinairement par là que les passions commencent. M. Herbert Spencer ajoute encore à ces éléments l'amour de l'approbation et le sentiment de la liberté. Mais c'est étendre beaucoup le cercle de cette passion.

D'autres circonstances interviennent encore pour exciter, compléter, exalter le sentiment de l'amour. Par exemple, les obstacles sont une puissance irritante qui exaspèrent la passion. Souvent, au contraire, c'est la facilité de se voir et une intimité continue qui introduisent l'amour par le chemin de l'habitude. L'amour varie encore suivant l'âge et selon qu'il est accompagné d'ignorance ou d'expérience. Il varie suivant la condition sociale, et il se teint volontiers des couleurs propres à l'imagination poétique des peuples et des siècles. Enfin il se complique avec les innombrables conflits qui naissent des lois sociales et des devoirs imposés par la morale. On voit qu'un tel sentiment est essentiellement une résultante.

[596] Un philosophe allemand, Schopenhauer, a donné de l'amour une théorie qui a été fort admirée, mais qui ne mérite pas, selon nous, cette admiration. L'amour ne serait pour lui que l'instinct de l'espèce qui poursuit l'immortalité, et qui se

sert des individus comme d'instruments pour atteindre ce but. Cette théorie explique bien ce qu'il y a d'idéal et d'infini dans la passion de l'amour: c'est qu'elle représente l'infinité de l'espèce. Mais autrement, l'explication est tout à fait insuffisante. Car il s'agît d'expliquer le fait du choix: pourquoi le sentiment indéterminé de l'espèce se circonscrit-il entre deux individus particuliers et devient-il électif? On dit que ce choix est l'œuvre de l'inconscient qui croit pouvoir le mieux assurer ainsi la reproduction de l'espèce. Mais c'est là une thèse toute conjecturale. Il n'est pas prouvé que la passion de l'amour contribue, plus que l'instinct du sexe, proprement dit, à la bonne perpétuation de l'espèce. On s'appuie sur des proverbes de bonnes femmes, à savoir que les enfants de l'amour sont toujours beaux. Mais cela repose-t-il sur quelque fondement positif? Lorsque le père de Frédéric II voulait s'assurer de beaux soldats, il ne s'en rapportait pas à l'amour, mais il choisissait lui-même les plus beaux hommes pour les marier aux plus fortes paysannes, afin de perpétuer une solide race de grenadiers. Il faudrait prouver aussi que les unions par l'amour sont les plus fécondes; ce qui n'a rien d'établi. Les paysans, qui ont peu de temps à donner à l'amour, ont de nombreuses familles et de beaux enfants. Les citadins, chez lesquels la civilisation a développé ce sentiment à un haut degré, ont des familles moins nombreuses et moins vigoureuses. Il est vrai qu'il y a bien des éléments à considérer; mais cela même prouve que nous avons affaire à un sentiment composé, et non à un sentiment simple comme serait celui qui résulterait d'un instinct inné de la nature.

Ce qui fait l'originalité et la force particulière du sentiment de l'amour, c'est qu'il est la fusion intime d'affections toutes morales avec un instinct tout physique. C'est ce mélange qui cause le trouble d'imagination et la vivacité d'émotion [597] qui caractérise cette passion. S'il n'y avait que la sympathie pour l'esprit, ou l'affection pour le caractère, nous n'aurions que l'amitié pure et simple sans les sentiments tumultueux qui accompagnent l'amour. «L'amitié est fade quand on a connu l'amour,» dit La Roche Foucauld. S'il n'y avait que le sentiment esthétique, nous n'aurions qu'un sentiment semblable à celui que nous éprouvons en face d'un spectacle

de la nature. S'il n'y avait que l'instinct du sexe, ce serait une passion plus brûlante sans doute, mais non plus élevée que celle du boire et du manger. Au contraire, c'est la fusion de ces éléments qui fait la force de l'amour. C'est le seul de nos instincts moraux qui devient physique, le seul de nos instincts physiques qui devienne moral. Par exemple, l'instinct de la nourriture reste toujours à quelque degré un instinct animal; il ne se relève que par les raffinements de la cuisine, par le mélange des autres sens et par quelque satisfaction esthétique donnée par l'arrangement des festins, et, dans les cas de fête, par le mélange des fleurs et des sons. Mais, d'une part, ces accessoires sont très limités, et de l'autre ils sont encore et demeurent matériels. On peut, il est vrai, relever beaucoup le plaisir de la nourriture par ceux de la conversation, de la famille, de l'amitié. Mais ces deux sortes de plaisirs restent toujours distincts et ne vont jamais jusqu'à la fusion intime. Il n'y a pas, en effet, un sentiment unique qui se compose à la fois et des plaisirs du palais et des plaisirs de la conversation et de l'amitié. Réciproquement, il n'y a guère d'instinct moral qui soit en même temps un instinct physique. L'amour maternel est celui qui se rapprocherait le plus de cette idée, parce que l'enfant fait partie du corps de la mère, qu'elle lui a donné sa nourriture; mais ce lien vient bientôt se rompre, et il n'en subsiste que de lointains vestiges. En général, l'amitié, l'amour des hommes, même l'amour de la pairie, ne se composent d'éléments physiques qu'en tant que l'homme lui-même ne peut être lié aux autres hommes que par quelque rapport physique; mais il n'y a pas là de sensation proprement dite; ce qui se rapproche le plus de l'amour [598] sous ce rapport, ce sont les sentiments esthétiques, et surtout la musique, qui se compose aussi, en effet, de sensations et de sentiments. Aussi ont-ils quelque analogie avec l'amour et s'unissent-ils volontiers avec lui: ils l'alimentent comme ils s'en alimentent. Mais là encore il y a des différences profondes, sur lesquelles il est inutile d'insister.

Il y a donc des sentiments dérivés que l'analyse peut ramener à leurs composants et qui n'en sont pas moins originaux pour cela. De ce que ces sentiments ne sont pas absolument primitifs (et qui prouve même qu'ils n'aient pas

plus ou moins toujours existé sous une forme quelconque?) faut-il en conclure que ces sentiments ne sont pas des sentiments naturels, au même titre que les autres? Je ne le crois pas. Ils sont un développement naturel des sentiments primitifs. Ils sont surtout un agrandissement et un perfectionnement de ces sentiments. Le développement de l'instinct est un fait aussi naturel que l'instinct lui-même.

LEÇON XII

LOI DE CONTAGION ET LOI DU RYTHME

Messieurs,

Nous étudierons aujourd'hui deux lois bien connues: la *loi de contagion et la loi du rythme*: la première, en vertu de laquelle les passions se communiquent d'homme à homme spontanément et sans intervention de la volonté; la seconde, en vert

u de laquelle chaque passion est sujette à des associations d'excitation et de rémission, et que l'on peut appeler aussi loi de *fluctuation*.

I. — *Loi de contagion*.

Pour ce qui est de la première loi, rien n'est plus connu que ce fait de la contagion des passions. Les sentiments vifs éprouvés par un homme sont toujours susceptibles de se répercuter dans l'âme des autres hommes; et l'on sent toujours plus vivement ce qu'on sent en commun.

Ce fait est manifeste, par exemple, au théâtre, où une salle vide nous glace, tandis que si elle est remplie nous sommes plus disposés à rire ou à pleurer, selon que la pièce est gaie ou triste. C'est ce fait qu'Adam Smith a si bien décrit sous le nom de *sympathie*, et dont il a fait le principe de sa morale. On connaît les vers d'Horace: *ut ridentibus arrident, ita flentibus afflent humani vultus*. Cette communication du sentiment est d'autant plus vive et plus énergique que le nombre des personnes est plus grand. Dans une armée, il suffit que [600] quelques-uns soient animés d'un courage héroïque pour entraîner les autres; et il en est malheureusement de même pour la peur: de là ces terribles paniques qui perdent les armées. De même, dans une réunion d'écoliers, quelques élèves laborieux donnent aux autres le ton et imposent l'amour du travail; de même aussi, dans les révoltes scolaires, la

discorde n'est jamais le fait de la foule, mais seulement de quelques-uns qui entraînent les autres. Le même fait se reproduit sur une plus vaste échelle dans des troubles politiques. Il suffit que quelques-uns manifestent des sentiments violents pour que les autres les suivent. C'est ce qu'on a appelé la *folie des foules*. Il y a des épidémies morales comme des épidémies physiques. Les convulsionnaires de Saint Médard, les trembleurs des Cévennes, les possédées de Loudun, appartiennent par le fait aux deux classes. Il en est de même des spirites de nos jours. Il y a aussi des épidémies purement morales. Le *Werther* de Gœthe a déterminé une épidémie de suicide. On dit aussi que les *Brigands* de Schiller avaient provoqué un certain nombre de jeunes gens à former des ligues et des sociétés antilégales. La terreur est aussi une des passions les plus facilement communicables; il en est de même des passions révolutionnaires et religieuses, et aussi des vices et des vertus; mais malheureusement bien plus des vices que des vertus, parce que la contagion trouve une complicité puissante dans les sensations naturelles du cœur humain. C'est au nom de cette loi de contagion que les éducateurs de tous les temps ont insisté sur le choix des sociétés, sur les exemples, sur les milieux dans lesquels les enfants ou les jeunes gens doivent être placés.

À quoi lient ce phénomène remarquable de la contagion? D'après l'école positiviste, qui tend à introduire partout des phénomènes mécanistes et associationistes, il n'y aurait rien d'autre là qu'une simple tendance à la reproduction des signes extérieurs des passions: la reproduction de ces signes extérieurs suggérerait par voie d'association les idées des phénomènes [601] intérieurs qui y correspondent, et enfin ces idées suggéreraient à leur tour les sentiments correspondants. Ainsi la vue du rire provoquerait le phénomène du rire; celui-ci amènerait à sa suite l'idée de la joie, et cette idée de la joie serait alors suivie du sentiment de la joie. Telle est l'explication de M. Léon Dumont, dans son livre intitulé *Théorie scientifique de la sensibilité*.

Cette explication repose sur des faits réels. C'est, en effet, une des lois les mieux connues de la psychologie que l'idée suggère les mouvements, et que les mouvements suggèrent

l'idée. L'idée seule du bâillement nous fait bâiller; l'idée des nausées provoque la nausée. Réciproquement, sachant que cette émotion est liée à tel signe extérieur, ce signe réveille en nous l'idée de cette passion. Notre attention est provoquée par là à se porter sur elle et sur sa cause. Voyant quelqu'un rire, nous sommes involontairement conduits à rechercher pourquoi il rit, tandis qu'autrement nous n'y aurions peut-être point songé. De plus, nous sommes forcés de concentrer notre attention sur l'objet risible, tant que nous voyons cette personne rire, à moins d'exercer un véritable effort sur nous-mêmes pour l'en détourner. Il en résulte que nous sommes déterminés, dans la compagnie d'autres personnes, à rire plus souvent et plus longtemps que si nous étions seuls. On peut même affirmer que, dans ce cas-là, c'est celui dont le tempérament est le plus disposé à rire qui provoque le plus longtemps et le plus vivement la contagion du rire chez les autres. Il en est de même de la parole. Il suffit qu'un orateur donne à sa voix un accent plus ou moins triste pour faire prendre à ses auditeurs une expression plus ou moins triste de physionomie.

Ces faits sont confirmés par des expériences inverses. M. Léon Dumont cite ce qu'il appelle le fait de la *contagion* négative. C'est, par exemple, lorsque, jugeant que les sentiments d'une personne sont en désaccord avec la situation dans laquelle elle se trouve, nous prenons en quelque sorte sa place et, nous mettant dans la situation où elle est, nous manifestons [602] des sentiments contraires à ceux qu'elle éprouve, mais conformes à ceux qu'elle doit éprouver.

Autre contre-épreuve: il arrive quelquefois que, dans une assemblée de rieurs, nous sommes les seuls qui ne rions pas; et même nous sommes d'autant plus portés au sérieux par les excès mêmes d'une hilarité intempérante. Rien ne nous glace plus qu'un excès d'émotions que nous ne partageons pas. Il faut donc, pour qu'il y ait contagion, une certaine harmonie ou proportion entre l'état de notre âme et le milieu où nous nous trouvons. C'est là un fait de contagion négative. C'est parce que nous nous transportons par l'imagination dans l'état où le sujet devrait être que tout ce qui dépasse cet état produit en nous l'état contraire.

Tous ces faits sont vrais. Mais suffisent-ils à expliquer le sentiment de la sympathie? Sans doute il faut bien qu'il y ait une expression externe des sentiments internes des autres hommes, pour que nous soyons amenés à partager leurs sentiments: car il va de soi que si nous ne savons pas ce qui se passe en eux, nous n'avons aucune raison de nous mettre au même ton qu'eux; mais le signe extérieur n'est ici qu'un intermédiaire, une cause occasionnelle. Il ne suffit pas de dire que le signe réveille l'idée et que l'idée réveille le sentiment, car nous pouvons bien avoir la pensée d'une chose sans en avoir le sentiment. Je puis très bien penser à la joie sans éprouver de la joie; et souvent même la pensée de la joie d'autrui provoque en nous de la tristesse. Mais on peut dire qu'en raison de la similitude de nature, la joie ou la tristesse des autres hommes est pour moi une source de joie ou de tristesse. Si donc nous nous trouvons dans des circonstances qui par elles-mêmes éveillent la joie et la douleur, nous jouissons ou nous souffrons doublement d'abord par l'objet lui-même, et ensuite par la joie que nous éprouvons de voir les autres se réjouir et par la douleur de les voir souffrir. N'est-il pas évident, par exemple, que nous éprouvons du plaisir dans la joie des enfants et dans le bonheur de la jeunesse, sans être nous-mêmes ni enfants ni jeunes? Mais le spectacle de [603] la joie est par lui-même un spectacle agréable; et, de même, quand nous assistons à une scène de deuil, nous souffrons de la douleur des autres.

En outre, nous pouvons très bien sympathiser avec les émotions des autres hommes, sans reproduire les signes extérieurs de ces émotions. Par exemple, quand nous voyons les enfants sauter de joie, nous éprouvons de la joie sans avoir besoin de sauter nous-mêmes. La vue de la fuite peut, nous inspirer de la crainte, même lorsque nous restons immobiles. Lorsque nous voyons un malade gémir ou crier, nous souffrons avec lui sans répéter ses cris ou ses gémissements. Ainsi la production de la sympathie n'a pas besoin de cet intermédiaire purement machinal qui consisterait dans la reproduction des signes extérieurs. Il faut donc se borner à dire que la simple idée du sentiment réveille le sentiment par voie d'association. Mais pourquoi n'admettrait-on pas une cause

encore plus directe? Pourquoi les hommes, étant semblables, n'éprouveraient-ils pas un certain plaisir dans le sentiment de leur similitude? C'est ce qu'on voit dans les représentations théâtrales, où nous jouissons des douleurs d'autrui. Ce n'est pas là une joie égoïste et cruelle. C'est la joie de reconnaître en nous-mêmes la source des émotions que l'on nous représente.

Il faut d'ailleurs distinguer deux phénomènes voisins l'un de l'autre: l'imitation et la contagion. Cette distinction a été faite avec sagacité par M. Marion dans son beau livre de *la Solidarité morale*. Le même auteur fait remarquer avec raison qu'il y a une contagion du bien aussi bien qu'une contagion du mal, une contagion de la santé aussi bien que de la maladie. Les bonnes émotions se transmettent comme les mauvaises. Au théâtre, tout le monde sympathise avec la victime et éprouve de l'antipathie pour le traître ou le tyran, quoiqu'il y ait peut-être dans la foule quelqu'un qui ait joué plus d'une fois le rôle de tyran ou de traître.

Adolphe Garnier prétend que les passions sont contagieuses, et que les inclinations ne le sont pas. Ainsi la joie et la tristesse, la terreur et l'étonnement, la crainte et l'espérance, [604] sont très contagieuses. Au contraire, l'avarice, la passion du jeu, l'ambition, ne le seraient pas, et quand elles paraissent l'être, dit Garnier, c'est à cause des passions dont elles sont la source. Nous avons de la peine à admettre cette théorie. Il est bien connu que les hommes se communiquent leurs inclinations aussi bien que leurs passions, surtout lorsqu'elles sont mauvaises. Autrement, pourquoi craindrait-on tant pour les jeunes gens les mauvaises compagnies et les mauvais exemples? Qui ne sait, par exemple, que l'amour du jeu est très contagieux? Il en est de même, et plus encore, du libertinage.

Ce qu'il y a peut-être de vrai dans l'analyse de Garnier, c'est que les passions se communiquent immédiatement et en quelque sorte électriquement d'homme à homme (par exemple dans les paniques), tandis que les inclinations demandent quelque temps pour se modifier par l'exemple d'autrui. Un jeune homme chaste et timide ne prendra pas goût immédiatement au libertinage. Un homme modéré dans ses goûts ne prendra pas goût du premier coup à l'agiotage ou aux

jeux de bourse. Mais dans un milieu où règnent de telles inclinations, il y a bien des chances pour qu'un individu prenne peu à peu le pli et les sentiments de ceux qui l'entourent. À la vérité, cette contagion est d'autant plus rapide que ces mêmes goûts préexistent en puissance chez tous les hommes et n'attendent qu'une occasion d'éclater. Cependant le contraire peut aussi se produire lorsqu'il y a trop d'écart entre les inclinations des autres et les nôtres, et alors l'antipathie élargit encore l'opposition. Mais nous avons vu qu'il en est de même pour les passions:

Spinoza a connu la loi de contagion comme la loi d'association, et il l'a résumée dans la proposition suivante:

«Par cela seul que nous nous représentons un être qui nous est semblable (et pour lequel nous n'avons aucune passion) comme affecté lui-même d'une certaine passion, nous ressentons une passion semblable à la sienne.» (III, 17.)

Mais il y a une condition: c'est que notre semblable nous [605] soit indifférent; car «s'il était l'objet de notre haine, nous serions affectés d'une passion contraire à la sienne.» (III, 23.)

À plus forte raison, s'il s'agit d'un objet aimé. «Celui qui se représente l'objet aimé comme saisi de tristesse ou de joie éprouve les mêmes affections, et chacune d'elles sera plus ou moins grande dans celui qui aime, selon qu'elle est plus ou moins grande dans l'objet aimé.» (III, 21.)

Enfin il y a une autre sorte de contagion, signalée par Ad. Garnier. C'est la contagion, non point d'âme à âme, mais de passion à passion, d'inclination à inclination. Ainsi tous les plaisirs des sens s'attirent l'un l'autre; de même toutes les inclinations s'attirent l'une l'autre suivant leurs analogies et leurs affinités: «L'amour du beau réveillera donc l'amour du vrai; les affections du cœur se tiennent ensemble. Celui qui a été tendre fils est tendre père et ami de l'humanité.» Il en est aussi de même, malheureusement, pour les vices et les mauvaises passions.

II. — *Loi du rythme*.

Une autre loi vient se joindre aux précédentes: c'est la loi du *rythme*.

La psychologie écossaise avait signalé comme le caractère propre des appétits, c'est-à-dire des besoins corporels, la

périodicité. Par exemple, les appétits de la faim et de la soif naissent et s'apaisent à des époques fixes; et il en est de même du besoin de sommeil. Les psychologues anglais les plus récents ont généralisé ce caractère, et ils en ont fait une des lois de la passion, et en général de la vie, et même enfin de l'univers. Ce n'est pas le lieu de signaler l'importance générale de la loi de périodicité: dans l'ordre physique, l'alternative des saisons, l'alternative du jour et de la nuit, de la vie et de la mort; en physiologie, les maladies à périodes, les générations alternantes, l'hérédité alternante, telles sont les manifestations principales de cette loi générale. Il nous suffira de montrer [606] les applications aux passions. Sans doute on ne peut pas signaler une périodicité à heure fixe comme pour les appétits; mais, d'une manière plus générale, et avec moins de régularité dans l'apparition et la disparition des phases, les passions passent par des alternatives de force et de faiblesse, de haut et de bas. Herbert Spencer a exprimé cette loi dans une page très intéressante:

«Tout le monde peut observer chez soi et chez les autres des ondulations dans le plaisir et la douleur. D'abord la douleur ayant son origine dans un désordre corporel manifeste presque toujours un rythme facile à reconnaître. Durant les heures où elle ne cesse jamais réellement, elle a ses variations d'intensité, ses accès ou paroxysmes; puis, après ces heures de souffrance viennent des heures de bien-être relatif. La douleur morale nous présente également des ondes analogues, les unes plus grandes, les autres plus petites. Un homme en proie à une vive douleur ne pousse pas continuellement des gémissements et ne verse pas toujours des larmes avec le même abandon. Après un temps durant lequel alternent les ondes d'émotions plus faibles et plus fortes, survient, comme si l'émotion était assoupie, un temps de calme auquel succède un autre intervalle durant lequel elle se réveille et devient une douleur atroce avec des séries de paroxysmes. Il en est de même pour un grand plaisir, surtout chez les enfants, qui ne sont pas aussi maîtres de leurs émotions. On y voit des variations manifestes dans l'intensité des sentiments. Des éclats de rire, des accès de danse, séparés par des repos où les sourires et d'autres faibles signes de plaisir suffisent à donner issue à une émotion

amoindrie. Il y a même des ondulations mentales qui prennent plus de temps que celles-ci et qui demandent des semaines, des mois, des années pour se compléter. Bien des personnes, sinon toutes, ont leurs périodes de vivacité ou d'abattement. Il y a des temps d'ardeur au travail et des temps de paresse; des temps pendant lesquels on s'occupe avec zèle de certains sujets et l'on s'abandonne à certains goûts, et des temps [607] pendant lesquels on néglige les mêmes éludes et les mêmes goûts.»[91]

Nous avons eu occasion nous-mêmes de signaler cette loi lorsque nous avons parlé des lois des passions dans la littérature; et nous l'avons appelée loi de *fluctuation*, loi du flux et du reflux.[92] Tout le monde sait que lorsqu'on est bouleversé par une passion, il suffît de s'y abandonner un instant pour qu'il se produise instantanément un mouvement en sens contraire, surtout s'il s'agit de lutter entre des passions diverses. Dans la jalousie, par exemple, la haine alterne avec l'amour; si c'est la haine qui l'emporte pour un moment avec le désir de la vengeance, aussitôt l'amour prend le dessus, avec la séduction de la personne aimée, les souvenirs, le repentir, etc.; mais à peine la balance a-t-elle penché de ce côté, qu'elle se relève de l'autre. Nous avons signalé Racine comme le poète qui a le mieux connu celle loi de bascule, et qui a le mieux su en faire usage.

Il est passé maître dans la peinture de ces contradictions. Il les connaît si bien, cette loi lui est si familière, qu'on pourrait presque dire qu'il s'en est fait un procédé. Quiconque comparera ses différents monologues en trouvera la coupe singulièrement semblable; c'est toujours le oui et le non se combattant l'un l'autre et se remplaçant alternativement. Le héros ou l'héroïne vont-ils prendre un parti, on est sûr que leur imagination va leur suggérer immédiatement le parti contraire; s'abandonnent-ils à celui-ci, le premier revient immédiatement, jusqu'à ce que ce va-et-vient s'arrête et qu'une circonstance décisive fasse pencher la balance une dernière fois.

Prenons pour exemple le monologue d'Hermione. Le trouble de l'âme est indiqué dès les premiers vers:

---

91. Herbert Spencer, 2e partie, ch. x.
92. Voir notre livre sur les *Passions dans la' littérature du dix-septième siècle*.

Ah! ne puis-je savoir si j'aime ou si je hais?

[608] Cependant il semble que la haine domine, car l'offense est toute récente:

Le cruel! de quel œil il m'a congédiée!

Et pourtant la tendresse combat pour lui:

Et, prête à me venger, je lui fais déjà grâce.

Ce sentiment l'emportera-t-il? Au contraire, il suffit d'y avoir cédé un instant pour que la colère reprenne tout son empire:

Non, ne révoquons point l'arrêt de mon courroux; Qu'il périsse!

Mais c'est précisément cet arrêt une fois prononcé qui va réveiller la clémence de l'amante en furie:

Eh quoi! c'est donc moi qui l'ordonne?

Elle va prononcer un sursis, attendre encore:

Ah! devant qu'il expire…,

lorsque Cléone vient rallumer sa colère par la description du mariage de Pyrrhus, faite avec des traits qui semblent choisis exprès pour exaspérer Hermione; dès lors le sort en est jeté:

Le perfide! Il mourra.

L'impatience même est telle qu'elle craint la faiblesse d'Oreste:

Quoi donc! Oreste encore, Oreste me trahit?

Ainsi, on le voit, c'est au moment où Pyrrhus semble sur le point d'échapper au supplice qu'Hermione le condamne sans pitié. Heureux, elle le veut mort; mort, elle reporte sa haine sur le meurtrier; toujours en contradiction avec elle-même, voulant ce qui n'est pas et ne voulant pas ce qui est. Rien ne nous montre la passion plus près de la folie; elle ne peut finir que par là ou par la mort. Tel est en effet le double dénouement d'*Andromaque:* le suicide d'Hermione et les fureurs d'Oreste. Une suite de secousses contradictoires ne peut que [609] briser la corde: c'est ce qui arrive nécessairement lorsque la passion est seule et sans contrepoids.

Nous avons dit que Racine s'est laissé un peu entraîner par la facilité de ce procédé, et que le passage du pour au contre devient, dans la plupart de ses monologues, une sorte de figure de rhétorique un peu monotone, quoique souvent riche en effets puissants. Même la forme extérieure a son moule

presque toujours le même. D'abord le personnage commence par s'interroger lui-même: «Où suis-je?» dit Hermione. — «Titus, que viens-tu faire?» se dit Titus dans *Bérénice*. — «Que faut-il que je fasse?» se dit Roxane. — «Tu ne le crois que trop,» se dit Mithridate. — «Que vais-je faire?» dit Agamemnon. Puis les différentes phases de la délibération sont marquées par des *non,* des *oui* et des *mais* qui se succèdent alternativement, suivant des lois fixes, comme la bascule d'une machine. Par exemple, Roxane vient de découvrir l'amour d'Attalide et de Bajazet, et elle s'écrie:

O Ciel! à cet affront m'auriez-vous condamnée?

Bientôt la balance remonte: «Mais peut-être qu'aussi…» Puis elle se tranquillise: «*Non, non,* rassurons-nous.» Enfin la bascule a lieu en sens inverse: «*Mais,* hélas! de l'amour…» Voyez maintenant le monologue de Mithridate. N'est-ce pas exactement le même tour et le même mouvement? «*Mais* ne connais-je pas le perfide Pharnace?» — «*Non,* ne l'en croyons point.» — «*Mais* par où commencer?» — «*Oui,* sans aller plus loin…» De même Agamemnon dans *Iphigénie:* «*Mais* ma fille en est-elle à mes lois moins soumise?» — «*Que dis-je?* que prétend…?» — «*Non,* je ne puis, cédons…» —«*Mais quoi!* peu jaloux de ma gloire…» Cependant, si ces formes trop peu variées peuvent être critiquées au point de vue littéraire, elles sont d'un grand intérêt au point de vue psychologique: ainsi que les formes d'une division scolastique, elles marquent avec précision les diverses nuances du développement d'une passion; elles en séparent nettement les articulations distinctes et nous permettent de retrouver la loi qui se [610] dissimule sous le désordre apparent du phénomène. À cet excès de méthode, on reconnaît un élève de Port-Royal.

III. — *Loi de diffusion.*

Cette loi, signalée surtout par les psychologues anglais, a rapport aux effets organiques des passions, et surtout à leur rayonnement et à leurs contrecoups dans le système nerveux. Il ne s'agit pas de la question, souvent débattue par les physiologistes, du siège des passions (cerveau, cœur ou viscères?). Il s'agit de leur effet général sur l'organisation entière. La théorie de la diffusion se rencontre donc avec celle

de l'expression. Car les mouvements nerveux qui sont les effets des passions en deviennent l'expression. Seulement il faut distinguer, selon Herbert Spencer, deux sortes de décharge nerveuse, l'une *diffuse,* l'autre *restreinte*. C'est principalement la seconde qui constitue le langage spécial des émotions: la première n'est pas, à proprement parler, un langage: car elle ne se diversifie pas suivant les diverses émotions. Elle n'est que le signe de la passion en général, mais non de telle ou de telle passion.

«Tous les sentiments, dit Spencer, ont pour caractère commun de causer une action corporelle dont la violence est en proportion de leur intensité. Nous voyons le choc des dents, le renversement des traits, la contraction des poings, accompagner les douleurs corporelles aussi bien que la rage; les cheveux se dresser dans la colère aussi bien que dans le désespoir; on danse de joie, comme on piétine de colère; on ne peut pas plus rester en place dans la détresse morale que dans l'excitation délicieuse… Par la nature de ses mouvements dans le combat ou dans la course, nous jugeons qu'un animal est sous l'empire d'un sentiment violent d'une espèce quelconque, que ce soit de la souffrance, de la colère ou de la terreur, ou que ce soit, comme quand les mouvements sont des bonds superflus et des courses circulaires, un sentiment de plaisir.» [611] «Parmi les muscles habituellement excités par des décharges diffuses, se trouvent ceux des organes vocaux, à la fois les muscles respiratoires et les muscles du larynx. De là ce fait que le sentiment en général, sans distinction de nature, est d'ordinaire indiqué par des sons d'autant plus forts qu'il est plus violent. Les cris qui accompagnent la souffrance corporelle ne peuvent être distingués en eux-mêmes de ceux qui accompagnent la douleur de l'âme, et il y a des cris d'angoisse comme des cris de volupté: souvent les bruits que font les enfants dans leurs jeux laissent les parents dans le doute si c'est le chagrin ou le plaisir qui en est la cause.

«Si le trait le plus remarquable de la décharge diffuse est qu'elle produit une contraction proportionnée en force à l'intensité du sentiment, il en est un autre moins saillant, à savoir que, toutes choses égales d'ailleurs, elle affecte les muscles en raison inverse de leur importance et du poids des

parties auxquelles ils sont attachés. Supposez qu'une onde faite d'excitation nerveuse se propage uniformément dans le système nerveux, la part de cette onde qui se déchargera sur les muscles signalera davantage son effet là où la somme d'inertie à vaincre sera le moins considérable. Les muscles qui sont gras et qui ne peuvent manifester les états d'excitation qu'en faisant mouvoir les jambes ou d'autres masses pesantes ne fourniront point de signes, tandis que les plus petits muscles et ceux qui peuvent se mouvoir sans résistance répondront visiblement à cette onde faible (par exemple le mouvement de la queue chez le chien et chez le chat, le mouvement de l'oreille chez le cheval, le renversement des yeux, la contraction des sourcils, le sourire, chez l'homme).

«C'est une erreur de croire que les muscles de la face ont été spécialement destinés à l'expression. L'indication des états spirituels est également fournie par le mouvement des pieds et des mains. Battre le tambour avec ses doigts sur la table est une marque d'impatience; tirailler et déchirer quelque chose qu'on tient à la main, un gant par exemple, trahit une agitation qui n'est pas visible autrement. Faire claquer [612] ses doigts indique un esprit joyeux; balancer le pied libre est une marque de bonne humeur ou d'impatience. Dans tous ces cas on reconnaît le même principe, à savoir que les muscles qui rencontrent le moins de résistance trahissent les premiers l'excitation qui s'élève.»

Cependant, dans les derniers faits cités, il y a déjà quelque chose de plus qu'une simple décharge diffuse, c'est-à-dire une expansion indéterminée du flux nerveux se produisant au hasard et se manifestant en proportion du degré de résistance; il y a en outre l'expression: car ce ne sont pas les mêmes mouvements qui sont signes de la douleur ou de la joie. Disons seulement que c'est un cas particulier de la diffusion.

LEÇON XIII

LA LOI D'ÉVOLUTION

Messieurs,

À la loi d'association que nous avons mentionnée plus haut viennent se rattacher deux lois nouvelles auxquelles la philosophie moderne attache avec raison une grande importance, quoiqu'elle en exagère la portée. Ce sont: la loi d'évolution et la loi d'hérédité.

La loi d'évolution consiste à établir que les passions et les sentiments ne sont pas à l'origine ce qu'ils deviennent avec le temps; que, sous l'influence des circonstances, de diverses associations, de l'habitude, du milieu, et enfin des idées ou des passions accessoires qui viennent s'y mêler, les sentiments primitifs vont toujours en se compliquant et finissent par prendre une forme entièrement nouvelle.

La loi d'hérédité consiste à dire que l'acquisition des passions et des sentiments ainsi obtenus se fixent et se transmettent par l'hérédité, et finissent par devenir une seconde nature (ετερα φυσις, comme dit Aristote), qui elle-même à son tour est susceptible d'évolution et d'hérédité.

Ces deux lois réunies permettent d'expliquer, selon les nouveaux empiristes, par l'expérience, l'habitude et l'association, les sentiments qui nous paraissent les plus naturels et les plus innés.

Nous devons dire de la loi d'évolution ce que nous avons dit de la loi d'association, à savoir que l'on peut bien mettre en doute que cette loi soit la loi exclusive, unique et fatale, par laquelle s'expliqueraient toutes nos inclinations et toutes nos passions; mais ce que l'on ne peut mettre en doute, c'est [614] qu'elle est une loi réelle et vraie, et qu'elle explique au moins un grand nombre de nos inclinations, sinon toutes, et qu'elle en explique surtout les modes de manifestation et d'apparition.

Quant à la loi d'hérédité, elle se rattache à la loi d'évolution; mais, comme nous le verrons, elle ne se confond

pas avec elle. Elle a d'ailleurs aussi elle-même sa part de vérité qu'il ne faut pas méconnaître, lors même qu'on n'admettrait pas qu'elle est toute la vérité.

Mais, pour apprécier le système qui explique toutes nos inclinations par l'évolution et l'hérédité, il faut d'abord se rendre compte des cas où elle est incontestable.

Pour démontrer la loi d'évolution, il suffit de constater que les inclinations humaines n'ont pas toujours été les mêmes à toutes les époques de l'histoire, et que dans un même temps elles ne sont pas les mêmes aux différents degrés de civilisation que présente simultanément l'esprit humain. Par exemple, il suffit de comparer le sentiment de la pudeur et de l'instinct du sexe chez les sauvages, avec les mêmes sentiments chez les nations civilisées, l'amour du clan et de la tribu chez les peuples barbares, qui n'est que le développement de l'amour de la famille, avec l'amour de la patrie chez les nations modernes; ou encore les sentiments esthétiques des sauvages, bornés au goût des ornements brillants, des couleurs vives et des objets sonores, ou encore à une musique monotone qui se distingue à peine des bruits de la nature; de les comparer, dis-je, au sentiment esthétique des nations civilisées, allant jusqu'à produire le Parthénon, les Vierges de Raphaël, le *Don Juan* de Mozart, *Hamlet* ou *Athalie*. Enfin, les sentiments de sociabilité ont passé également par une évolution semblable. Le cannibalisme, les vendettas, les sacrifices humains, la torture, sont les signes d'un état psychologique où la sympathie était bien moins développée qu'aujourd'hui. L'horreur du sang est un sentiment qui s'est développé avec le temps, mais qui existe à peine dans les temps barbares.

Tous ces faits étaient bien connus avant l'évolutionnisme; [615] ils étaient classés sous le nom de la doctrine du progrès. Quelle différence y a-t-il entre l'idée de progrès et l'idée d'évolution? De part et d'autre il y a l'idée de développement; mais dans le progrès le développement va dans le sens du mieux. Le progrès, c'est le perfectionnement. L'évolution ne relient qu'une chose du progrès: c'est l'idée de développement et de transformation, sans y faire intervenir aucune cause finale. En second lieu, l'évolution suppose que le changement

s'opère par accumulation graduelle de faits nouveaux qui viennent s'associer et se coaguler avec les précédents. Encore cette idée d'un développement continu n'est-elle pas absolument nécessaire, puisqu'il y a des partisans du transformisme brusque, qui laisse subsister des intervalles entre les différentes phases du développement.

Quoi qu'il en soit des différences qui peuvent exister entre la loi du progrès et la loi d'évolution, voici quelques-uns des faits qui s'expliquent par cette loi d'évolution.

Par exemple, Herbert Spencer[93] a expliqué ainsi qu'il suit l'évolution de la sympathie.

Il y a trois causes principales, dit-il, à la sympathie: 1° celle qui unit les membres d'une même espèce animale; 2° celle qui unit le mâle et la femelle; 3° celle qui unit les parents et les enfants. Or la sympathie se développe en proportion des développements de ces trois causes. Là où la coopération de ces trois agents peut avoir lieu, les effets de la sympathie sont plus sensibles. De plus, l'effet qu'elles peuvent produire dépend du degré d'intelligence qui les accompagne: car, comme nous l'avons vu du reste, l'aptitude à la sympathie est liée à la capacité d'unir les idées de certains sentiments à la vue des signes extérieurs (sons ou mouvements) qui nous permettent de supposer l'existence de ces sentiments chez d'autres hommes.

Ainsi les races les moins sympathiques seront celles où manque la coopération des trois causes et aussi la condition [616] requise, à savoir la faculté de se représenter idéalement les sentiments éprouvés par les autres hommes.

«Chez les habitants des îles Adouran, il n'y a pas de mariage permanent; une mère, aussitôt après la naissance de son enfant, est abandonnée par le père, qui ne l'aide en rien à l'élever; et ainsi font défaut à la fois la culture de la sympathie qui résulte des relations directes entre les parents, et celle qui résulte de l'intérêt commun donné aux enfants. Dans les pays où domine la polyandrie et où la paternité est incertaine, il n'y a pas non plus une sympathie aussi vive des hommes pour les enfants que dans la monogamie.

---

93. *Principes de psychologie,* 8mC! partie, ch. v.

«En outre, le peu de développement de la sympathie est dû à la lenteur de développement de la faculté représentative. Les châtiments gratuits dont on trouve un si grand nombre dans le passé impliquent évidemment une faible représentation de la douleur chez ceux qui les infligent.»

On pourrait ajouter un nouvel élément à l'analyse de Spencer, à savoir le degré de sensibilité du système nerveux. On peut croire que le système nerveux n'est pas également apte chez tous les hommes à ressentir la sensation de douleur. Il y a des tempéraments anesthésiques, c'est-à-dire fermés à la douleur. Or un tempérament peut être plus ou moins anesthésique, plus ou moins sensible; les différentes parties du corps ne sont pas aussi sensibles les unes que les autres. On comprend donc que chez les races primitives le système nerveux soit relativement grossier par rapport au système musculaire, et par conséquent très peu apte à ressentir la douleur. Cela peut être vrai même chez des races civilisées: par exemple les Chinois, que l'on nous représente comme capables de supporter des tortures incroyables. Il est donc probable que le développement de la civilisation a amené un développement ou raffinement du système nerveux, et par conséquent de la sensibilité à la douleur. Or, la sympathie étant en proportion de la sensibilité individuelle, on comprend qu'elle se soit développée avec cette sensibilité.

Herbert Spencer explique aussi par des raisons semblables [617] comment la sympathie a pu se développer dans un sens et s'amortir ou rester amortie dans un autre sens:

«La race humaine, bien que vivant en troupe, a été et est encore une race prédatrice. La conservation de chaque société a dépendu de deux groupes de conditions qui, considérées en général, paraissent antagoniques. D'un côté, les activités destructives, offensives et défensives lui ont servi à se défendre des interventions extérieures, et cela a exigé que la nature de ses membres reste telle que les activités destructives ne leur soient pas douloureuses, et même qu'elles leur soient agréables. En somme, il faut que leurs sympathies pour les douleurs ne puissent les empêcher d'en infliger à d'autres. D'autre part, pour que la société puisse progresser, un certain degré de sentiments affectueux est nécessaire. Si les hommes

d'une tribu ne se souciaient pas plus les uns des autres qu'ils ne se soucient du salut de leurs ennemis, ils ne pourraient se prêter les uns aux autres cette confiance réciproque nécessaire au progrès. En conséquence, le sentiment affectueux a été continuellement réprimé dans la direction où le salut social en rendait le mépris nécessaire, tandis qu'il lui a été permis de croître dans la direction où il a servi directement au bien de la société. Il y a donc ici une explication de ce fait que les hommes peuvent devenir cruels dans de certaines directions, et non dans les autres. Nous comprenons par là comment il arrive que tirer un gibier ou forcer un renard sont un plaisir pour des hommes qui ne sont pas seulement tendres, mais généreux et justes à un degré peu ordinaire dans leurs relations sociales. Et il cesse de paraître étrange qu'un vieux soldat qui fait ses délices des souvenirs de ses combats n'en montre pas moins de bonté pour ceux qui l'entourent. De même le chirurgien, en cessant d'être sympathique pour les douleurs physiques qu'il est tenu d'infliger à ses patients, garde ou bien acquiert une sympathie plus grande pour les malades à l'endroit de leurs souffrances générales.»

[618] Le même philosophe explique de la même manière d'autres inclinations qui paraissent tout à fait naturelles, par exemple l'instinct de propriété, la liberté politique, l'amour du succès. Il insiste surtout sur un sentiment très complexe et d'une nature très délicate: c'est ce qu'il appelle la volupté de la douleur, à savoir le plaisir que l'on trouve dans la souffrance elle-même et à cause de la souffrance.

On explique en général ce sentiment par une sorte de pitié que l'on aurait pour soi-même. Cette explication n'est pas fausse selon Spencer; mais elle est incomplète. Il suppose que c'est que l'on considère la douleur comme quelque chose d'immérité, et en même temps qu'on se considère soi-même comme ayant mérité autre chose. On jouit donc de son propre mérite en opposition avec la persécution dont on est accablé, soit par les hommes, soit par la Divinité.

À notre avis, ce sentiment peut se joindre accidentellement à la douleur et y apporter une sorte de compensation. Mais ce n'est pas, je crois, l'explication la plus naturelle du fait en question, à savoir la volupté de la douleur.

Elle viendrait plutôt de ce qu'il y aurait une sorte de soulagement à se livrer à la douleur. Lorsqu'on éprouve un grand chagrin, et qu'on est forcé de se taire, on souffre et de son chagrin et de la contrariété qu'on s'impose. C'est dans ce sens que la Phèdre de Racine nous dit:

Et, sous un front serein déguisant mes alarmes,
Je devais bien souvent me priver de mes larmes.

Aussitôt qu'on est devenu libre, et qu'on peut sans contrainte laisser éclater sa douleur, le soulagement commence.

Dans un sens plus raffiné, et sous l'influence d'une civilisation plus savante, la volupté de la douleur chez René, Werther, Childe Harold, vient de ce qu'on se croit l'objet d'une distinction particulière, en éprouvant de grandes douleurs que les autres hommes ne connaissent pas. Le succès de la philosophie pessimiste de nos jours n'a pas d'autre origine. Ce ne sont pas les plus malheureux qui sont les plus pessimistes: [619] ce sont ceux qui croient l'être. Il est distingué d'ère malheureux. Il y a quelque chose de bourgeois à être heureux. Necker a écrit quelques pages spirituelles sur le *Bonheur des sots*. Il aurait pu aller plus loin et dire que le bonheur par lui-même, s'il existe quelque part, a quelque chose de sot. La douleur prouve la sensibilité, et la sensibilité est une délicatesse. C'est le signe d'une nature fine et nerveuse qui a de la race. Cela peut être, en effet, vrai pour quelques-uns, chez qui une rare puissance de souffrir peut être une distinction de nature; chez d'autres, c'est imitation et habitude; et l'on se fait pessimiste sans se priver d'aucun des plaisirs de la vie. Enfin, d'une manière générale, la douleur prouve la vie, et la vie suppose toujours une certaine puissance de réaction; or cela même peut être une cause de plaisir.

Enfin on peut voir dans Herbert Spencer la part de l'évolution dans l'explication des sentiments altruistes et des sentiments esthétiques.

Il y a donc une part à faire à l'évolution. Cette part peut être très grande. Mais doit-on aller jusqu'à dire que tous nos sentiments s'expliquent par l'évolution? C'est une autre question.

Remarquons d'abord qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait d'ordinaire, l'évolution et l'hérédité. Il peut y avoir évolution sans hérédité et hérédité sans évolution.

I. Qu'il puisse y avoir évolution sans hérédité, c'est ce que prouve d'abord l'exemple de l'individu. Chez l'individu, en effet, la passion subit une certaine évolution par le fait seul de l'âge et du milieu. Or, si l'on peut voir ainsi les passions se diversifier par ces deux causes, pourquoi n'en serait-il pas de même de l'espèce, et pourquoi le simple changement de situation sociale, et le développement intellectuel par voie d'éducation n'amèneraient-ils pas des changements effectifs sans qu'il soit besoin de recourir à la loi d'hérédité? Ainsi certains changements affectifs ayant eu lieu chez quelques-uns (par exemple un commencement de pitié, quelque respect de la femme, l'indépendance personnelle), pourquoi ces changements [620] ne se communiqueraient-ils point par contagion, par sympathie, par imitation, aux autres membres de la tribu, et de ceux-ci, par les mêmes moyens, à leurs enfants? Ceux-ci, à leur tour devenus adultes, ayant commencé à goûter ces nouveaux états de conscience, peuvent être de plus en plus enclins à les rechercher, à les répandre, à les communiquer. L'évolution pourrait donc se faire sans aucune hérédité autre que l'hérédité spécifique de la nature humaine.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de l'évolution, avec ou sans hérédité, a pour objet de fortifier l'hypothèse expérimentale qui échoue lorsqu'il n'est question que de l'individu seul. Cette hypothèse reprendrait sa force quand elle s'appuie sur l'espèce. Voici comment on raisonne. À l'origine, il n'y aurait eu que des plaisirs et des douleurs avec les mouvements liés à ces deux phénomènes. Le mouvement associé au plaisir tend à se reproduire quand le plaisir reparaît en nous à litre de souvenir; et cette association des plaisirs et des maux devient une habitude que nous appelons désir et amour. Cette habitude se fortifie par l'exemple et par des expériences nouvelles à chaque génération. Si l'on y joint l'hérédité, ce mouvement va plus vite encore. Ces habitudes se fixent dans l'organisme et tendent à reparaître non seulement sous le plaisir et la douleur, mais même avant l'apparition de ces phénomènes, avant que les mouvements aient leur raison d'être dans l'organisation

elle-même. C'est ainsi que l'agneau tend à se servir des cornes qu'il n'a pas encore; c'est ainsi que la petite fille a des instincts maternels et des instincts de coquetterie dont elle ne comprend ni la raison ni la fin.

Cette hypothèse évolutionniste et héréditaire donne raison à la fois aux partisans de l'innéité et aux partisans de l'empirisme. L'innéisme a raison en ce sens que nos inclinations, nos instincts, sont antérieurs à notre expérience individuelle. Ils précèdent le plaisir et la douleur, qui ne sont plus que des effets, et non des causes. D'un autre côté, l'hypothèse expérimentale aurait raison, au moins à l'origine. Ce seraient l'association et l'expérience qui auraient formé des habitudes devenues [621] plus tard des instincts. Primitivement, le plaisir et la douleur seraient antérieurs au mouvement; plus lard le mouvement a anticipé sur le plaisir et la douleur. Telle est l'hypothèse évolutionniste dans son ensemble.

Sans la discuter dans son fond, car elle embrasse toute la philosophie, bornons-nous à quelques observations qui se rapportent à notre sujet.

1° La loi d'évolution ne porte pas nécessairement les conséquences que l'on en tire. L'évolution n'est pas contraire à l'innéité. Leibniz a fait remarquer que l'on peut très bien soutenir que la géométrie est innée, quoiqu'on soit forcé d'apprendre la géométrie. L'évolution s'applique à ces faits dont on ne peut méconnaître le caractère primitif et irréductible. Par exemple, nul doute que le sens de la vue ne soit soumis à la loi d'évolution, au moins individuellement. On apprend à voir; nul doute que l'artiste n'arrive à saisir des nuances de couleur que l'œil inexpérimenté n'aperçoit pas. De même pour le sens de l'ouïe. L'oreille du musicien est aussi loin de l'oreille vulgaire que la sensibilité actuelle de celle du sauvage. Cependant la vision est bien considérée (au moins dans l'individu) comme un fait primitif et irréductible. On pourra essayer d'expliquer expérimentalement la perception des formes et des figures; mais la sensation de couleur sera toujours une sensation *sui generis*. Il faut bien admettre (encore une fois au moins dans l'individu) l'innéité de la sensibilité optique ou acoustique; et cependant elles sont

sujettes à l'évolution. Si nous appliquons ces principes à la sensibilité morale, nous trouverons de même que le sentiment peut prendre des formes différentes sans cesser d'être inné.

En un mot, on admet en psychologie des perceptions *naturelles* et des perceptions *acquises*; mais il y a deux sortes de perceptions acquises: il y a celles qui viennent du développement et du perfectionnement des sens, et celles qui viennent de leur association avec d'autres sens. Les premières comme les secondes sont soumises à la loi d'évolution, et cependant elles sont innées. Le sens de la couleur est inné; car d'où viendrait [622] la sensation de couleur? Et cependant ce sens se développe et se modifie dans l'individu. Ainsi l'innéité n'est pas exclusive de l'évolution. Sans doute un certain nombre de nos sentiments s'expliquent peut-être, comme nous l'avons vu, par la voie de l'association et de l'habitude, mais il n'en est pas de même nécessairement pour tous.

2° Aussi loin qu'on remonte dans les premiers âges de l'humanité, soit par l'histoire, soit par l'étude des peuples sauvages, on rencontre un certain nombre d'inclinations instinctives préexistantes. Elles sont même beaucoup plus fortes et plus vives que chez les nations civilisées. Lorsqu'un sauvage de l'Amérique se heurte le pied contre une pierre, il se met en fureur contre elle et la mord comme un chien. On remarque chez les sauvages une disposition enfantine à la joie, le sentiment de l'indépendance, l'impatience de l'autorité. Chez le féroce Fuégien, le sentiment de l'amitié est très développé. On trouve encore chez les sauvages l'amour de la parure, l'amour de la vengeance, l'amour des enfants. Ainsi, la passion sous forme d'inclination se rencontre chez les peuples sauvages aussi bien que chez les civilisés. Elle existe même chez les animaux. Le point de départ absolument primitif est donc en dehors de toute expérience. Il est antérieur non seulement à toute psychologie humaine, mais à toute psychologie animale. Même avant l'apparition de la conscience, dans les végétaux par exemple, on voit apparaître des inclinations, des instincts sympathiques. On ne sait jusqu'où il faudrait remonter pour trouver cet état idéal de table rase que l'on ne rencontre nulle part et que personne n'a jamais pu expérimenter.

3° Si l'on considère exclusivement l'esprit humain, on rencontre un certain nombre d'inclinations premières et irréductibles: par exemple, l'instinct de la nourriture; — l'instinct du sexe, qui doit se manifester avant le plaisir dont il est la source; — l'instinct de conservation, car on ne se représente pas une société où l'homme n'ait pas fait effort pour se conserver et pour fuir le danger; — l'instinct d'activité physique; [623] chez les sauvages comme chez les civilisés, et plus encore, il y a un besoin de dépenser l'activité par le mouvement: les danses, les jeux, les combats, sont les conséquences de cet instinct; — l'instinct de propriété, car il n'y a aucune société où l'individu ne tienne à avoir quelque chose en propre; — l'instinct de supériorité ou de domination, car il n'y a pas de race humaine où l'on ne trouve le besoin de se distinguer, de se faire admirer et même obéir par les autres hommes; — la sociabilité: tous les hommes ont toujours vécu dans un état de société. On ne se représente pas l'homme vivant isolé; pour que la sociabilité puisse s'expliquer par l'habitude, il faudrait prouver que les hommes ont vécu primitivement isolés, et que c'est après s'être rencontrés par hasard et avoir expérimenté l'utilité de leur concours, qu'ils ont pris plaisir à vivre ensemble; et c'est ainsi que se serait formé l'instinct de sociabilité; mais tout porte à croire que si les hommes n'avaient pas formé une société à l'origine, il ne s'en serait jamais formé.

Tels sont les instincts qui nous paraissent essentiels à toute société humaine au minimum. Quant aux sentiments esthétiques, moraux et religieux, on pourrait croire aussi qu'il y a là une source d'émotions innées, et c'est notre opinion personnelle; mais il nous suffit d'avoir démontré notre idée pour les instincts que nous avons mentionnés.

L'hypothèse de l'évolution a l'avantage de se perdre dans la nuit des temps, d'échapper à toute vérification expérimentale. C'est, à proprement parler, une hypothèse métaphysique. Tant que nous ne sortons pas des limites de la psychologie proprement dite, nous n'avons affaire qu'à une évolution partielle et non à une évolution absolue. Il restera donc toujours un certain nombre d'inclinations en dehors de l'évolution.

LEÇON XIV

LOI D'HÉRÉDITÉ

Messieurs,

Nous avons à étudier aujourd'hui la loi que l'on appelle la loi d'hérédité.

Nous dirons de l'hérédité ce que nous avons dit de l'évolution. C'est évidemment une loi incontestable; mais est-ce la loi unique, exclusive, universelle? C'est là la question.

Il est indubitable d'abord qu'il y a une hérédité physique. Le fait de la ressemblance des parents aux enfants en est la preuve. Ce fait, qui nous est si familier qu'on le suppose souvent même où il n'existe pas, n'en est pas moins un fait des plus étranges. Il semble que la force inconnue, la cause, quelle qu'elle soit, qui dessine les traits du visage, ait sous les yeux un modèle qu'elle suit dans la reproduction de son image. Pour qu'un visage, en effet, soit semblable à un autre, il faut que les diverses molécules qui composent chaque partie de ce visage viennent se placer à côté les unes des autres, suivant une ligne qui dessinera non seulement un nez ou une bouche en général, mais tel nez et telle bouche absolument, semblables à un nez ou à une bouche donnés. Comment cette similitude se produit-elle sans modèle, sans conscience, par un art secret et invisible dont les résultats cependant sont visibles? Comment du germe indistinct, homogène, indéterminé, qui constitue le premier commencement de l'être, peuvent sortir des différenciations qui ne se produiront peut-être que vingt ans plus tard, par exemple la couleur de la barbe? On voit que lorsqu'on aura tout expliqué par l'hérédité, il [625] restera à expliquer l'hérédité elle-même, qui est un fait aussi mystérieux que pourrait l'être l'innéité.

Quoiqu'il en soit de la cause première de l'hérédité, le fait physique est incontestable, et il se manifeste même dans les détails les plus accidentels. Par exemple, chez les Romains plusieurs grandes familles étaient caractérisées par certains traits du visage transmis héréditairement: les *Nasones* (grands

nez), les *Labiones* (grosses lèvres), les *Buccones* (grandes bouches); les *Capitones* (grosses têtes).

La durée de la vie est aussi souvent un phénomène héréditaire. Les Turgot, paraît-il, mouraient vers cinquante ans; et cela s'est vérifié par le célèbre ministre, qui est mort à cinquante-trois ans. On cite aussi des familles de centenaires. En Hongrie est mort, dit-on, en 1724, un vieillard de cent quatre-vingt-cinq ans, qui laissait un fils de cent cinquante-trois ans. On cite encore, dans le même ordre d'idées, la lèvre des Habsbourg et le nez des Bourbons. M. de Quatrefage, dans son livre de l'*Unité de l'espèce humaine*, cite l'exemple d'une famille d'Allemagne qui, pendant plusieurs générations, se composait de personnes ayant six doigts.

Les traits et les caractères de l'organisme étant transmissibles par l'hérédité, il n'est pas étonnant que les maladies soient héréditaires. Tout le monde sait que les maladies de poitrine, les affections du cœur, le rhumatisme, etc., se transmettent par l'hérédité. Cela est particulièrement vrai pour les maladies qui touchent de plus près au moral, par exemple les maladies nerveuses: ainsi l'épilepsie, la chorée, enfin la folie, ont à un très haut degré ce caractère. Quand on lit les dossiers des aliénés, dans les asiles, il y en a bien peu chez lesquels on ne trouve des traces d'hérédité; et quand on n'en trouve pas, c'est plutôt par défaut de renseignements, ou défaut de sincérité dans les renseignements, que par suite de faits contradictoires. Il en est encore de même pour les altérations des sens: par exemple la myopie, le daltonisme, le gauchisme, le strabisme, etc.

Arrivons maintenant aux phénomènes moraux. [626] A priori, étant donnée l'influence générale du physique sur le moral, du moment qu'on admet, ce qui n'est pas niable, que le caractère et le moral dépendent plus ou moins de l'organisation physique, et que les caractères de l'organisation se transmettent plus ou moins par l'hérédité, on doit conclure que le moral peut se transmettre aussi bien que le physique.

C'est, suivant les héréditaristes, ce qui a lieu en effet. Et d'abord cela est vrai des inclinations qui touchent de plus près aux appétits corporels, par exemple l'alcoolisme ou passion des liqueurs fortes, par exemple encore la manie du suicide, le

penchant au vol, le penchant au meurtre, la passion du jeu, etc. Nous renvoyons pour les détails et les exemples au livre de M. Ribot.[94] Contentons-nous d'en rappeler quelques-uns des plus remarquables.

Le jeu. — «Une dame avec laquelle j'ai été lié, dite Gama Machado, jouissait d'une grande fortune, avait la passion du jeu et passait les nuits à jouer: elle mourut jeune, d'une maladie pulmonaire. Son fils aîné, qui lui ressemblait parfaitement, également passionné pour le jeu, passait de même ses nuits à jouer; il mourut de consomption comme sa mère et au même âge qu'elle. La fille, qui lui ressemblait aussi, hérita des mêmes goûts et mourut jeune.

Le vol: la famille Chrétien. — «Jean Chrétien, souche commune, a trois enfants: Pierre, Thomas et Jean-Baptiste.

«Pierre a pour fils Jean-François, condamné aux travaux forcés à perpétuité pour vol et assassinat. Thomas a eu François, condamné aux travaux forcés pour assassinat; Martin, condamné à mort pour assassinat. Le fils de Martin, condamné pour vol.

«Jean-Baptiste a eu pour fils Jean-François, époux de Marie Tauré (d'une famille d'incendiaires). Ce Jean-François a eu sept enfants: Jean-François, condamné pour plusieurs vols, mort en prison; Benoît tombe du haut d'un toit qu'il escaladait et meurt; X., dit Clain, condamné pour divers vols; Marie-[627] René, enfermé pour vol; Marie-Rose, même sort; Victor, condamné pour vol; Victorine, dont le fils est condamné à mort pour assassinat et pour vol.»

Pour prouver l'hérédité des passions, M. Rihot se contente d'évoquer les affinités de la passion et de la folie.

«Il n'entre pas dans notre sujet de chercher jusqu'à quel point la passion a le caractère fatal de la folie ni quelles conséquences pratiques découleraient de là. Nous avons voulu montrer seulement:

«1° Que des passions qui restent inexplicables tant qu'on les considère dans l'individu isolé s'expliquent dès qu'on les suit dans leurs métamorphoses à travers les générations et qu'on les rattache à la grande loi de l'hérédité;

---

94. Ribot, *Hérédité psychologique*.

«2° Que la passion est si voisine de la folie que les deux formes d'hérédité n'en font qu'une, de sorte que nous venons de donner par avance un chapitre détaché de l'hérédité morbide.»

Passons à l'hérédité des facultés intellectuelles. L'auteur du livre sur l'*Hérédité psychologique* se contente ici de suivre l'Anglais Galton, qui a dressé des listes d'hommes célèbres en se plaçant au point de vue de l'hérédité. Ces listes comprennent des familles de musiciens, de peintres, de poètes, de savants, etc.

L'auteur fait une remarque que je crois très juste, mais qui va plutôt contre sa propre thèse. Il dit que les familles de poètes sont plus rares que les familles de musiciens et de peintres, et il en donne pour raison que, dans la musique et la peinture, l'organisation matérielle a plus de part que dans la poésie. Cela ne tendrait-il pas à prouver que plus l'on s'éloigne des conditions physiologiques, plus l'hérédité devient vague, obscure, incertaine? Une autre raison que l'auteur ne donne pas, parce qu'elle va également contre sa thèse, c'est que la musique et la peinture exigent une éducation spéciale et compliquée que n'exige pas la poésie. Il est très naturel qu'un père enseigne à ses enfants ce qu'il sait, la musique s'il est musicien, la peinture s'il est peintre. Il se formera ainsi des [628] familles de musiciens et de peintres. Il n'en est pas de même pour le poète, parce qu'il n'est besoin, pour être poète, que de l'éducation générale. Le père ne peut donc que peu de chose pour le talent poétique de son fils. L'hérédité agira toute seule; aussi sera-t-elle très faible. Quoi qu'il en soit, voici les principales familles citées par l'auteur.

La famille des *Bach* est peut-être le plus beau cas d'hérédité mentale qu'on puisse trouver. «Il est sorti de cette famille, dit Félis, pendant près de deux cents ans, une foule d'artistes de premier ordre. Son chef fut Bach, boulanger à Presbourg, qui se délassait de son travail par le chant et la musique. Il avait deux fils, qui commencèrent cette suite non interrompue de musiciens du même nom qui inondèrent la Thuringe, la Saxe, la Franconie. Tous furent organistes ou chantres de paroisse. Lorsque, devenus trop nombreux pour vivre rapprochés, les membres de cette famille se furent

dispersés, ils convinrent de se réunir une fois chaque année à jour fixe, afin de conserver entre eux une sorte de lien patriarcal. Cet usage se perpétua jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, et plusieurs fois on vit jusqu'à cent vingt personnes du nom de Bach réunies au même endroit.»

On compte dans cette famille vingt-neuf musiciens éminents. Le plus grand est Sébastien Bach.

Beethoven. Son père, ténor de la chapelle de l'électeur de Cologne. Son grand-père, maître de la même chapelle.

Dussek, connu comme compositeur et exécutant. Son frère Jean, excellent organiste. Son frère François, bon violoniste. Sa fille Olivia hérita du talent de son père.

Mozart. Son père, maître de chapelle à Salzbourg. Sa sœur annonçait un talent remarquable qui ne s'est pas réalisé. Son fils Charles cultiva la musique en amateur. Son autre fils Wolfgang, né quatre mois après la mort de [629] son père, montra de bonne heure d'heureuses dispositions pour la. musique.

Caliari (Paul-Véronèse). Son père fut sculpteur. Son oncle, un des premiers peintres de son temps. Son fils, plein de promesses, mort à vingt et un ans.

Carrache (Louis), fils de Paolo. Trois cousins germains, Agostino, Annibal et Francesco. Son neveu Antoine, fils naturel d'Annibal.

Claude Lorrain. Son frère, graveur sur bois.

Titien. On trouve dans sa famille neuf peintres distingués.

Les deux *Chénier*.

Lord Byron. Sa mère devint folle; remarquable par ses talents mathématiques. Son grand-père, l'amiral Byron, navigateur. Sa fille, remarquable par ses talents mathématiques. Son père, dissolu.

Les deux *Musset*.

Les deux *Racine*.

Les deux *Corneille*.

L'auteur cite encore Burns et Schiller comme ayant reçu de leur mère une sensibilité extraordinaire.

Les *Etienne*.

Les *Schlegel*.

Les *Sénèque*.

Les *Pline*.
Mme de *Staël* et les *Necker*.
Les trois *Boileau*.
Mistress *Trollope* et son fils *Antony*.
Hérédité rare chez les philosophes, à cause du célibat.
Les *Ampère*.
Les *Bernouilli*.
Les *Cassini*.
[630] Les *Cuvier*.
Les *Darwin*.
Les G. *Saint-Hilaire*.

Nous n'avons pas l'intention de nier l'hérédité intellectuelle. Nous l'admettons sans hésiter. Mais il s'agit surtout d'une question de mesure et de degré.

Nous ferons remarquer d'abord que la méthode de M. Ribot, dans son énumération des faits, surtout de ceux qui regardent l'intelligence, manque un peu d'esprit critique. Il prend les faits *grosso modo* sans les analyser, et souvent il confond l'hérédité des professions avec l'hérédité du génie. Par exemple, Beethoven avait son père ténor dans la chapelle de l'électeur de Cologne, et son grand-père chanteur dans la même chapelle. Il n'y a point là héritage de génie, mais héritage de profession. Mais, dira-t-on, pourquoi un génie musical est-il né dans une famille de musiciens? Il est né là comme il serait né ailleurs; mais il a trouvé là un milieu favorable pour se développer. Peut-être sa vocation eut-elle été étouffée dans un autre milieu. Voici encore une famille de violonistes, Francesco Benda: ses trois frères, ses deux fils et ses deux neveux. Il me semble que l'éducation et l'imitation suffisent à expliquer la succession de violonistes dans une même famille. L'un ayant réussi, les autres ont suivi la même voie. Il en est de même pour Dussek, dont le frère, le fils et la fille ont eu des talents comme exécutants. Même observation pour Mozart, dont le père était maître de chapelle à Salzbourg, et dont le fils cultiva la musique en amateur. Même arbitraire pour les peintres: Claude Lorrain, le peintre, a eu un frère graveur; le Tintoret, un fils et une fille peintres de portraits. Parmi les poètes, on nous cite les deux Corneille, les deux Racine, sans se demander s'il y a hérédité de génie dans ces

deux cas, Thomas Corneille et Louis Racine n'étant que des talents des plus médiocres. Enfin on peut reprocher à M. Ribot de s'être renfermé exclusivement dans la liste de M. Gallon. Il n'a rien ajouté de son cru; par exemple il eût pu citer, dans-la peinture, les trois Vernet, Joseph, Carle et Horace; dans la littérature, [631] les deux Dumas. Ici, il y a manifestement succession de talent, et non seulement de profession; on peut y reconnaître de l'hérédité.

Pour nous résumer sur celle première critique, il eût fallu chercher des cas où l'on eût pu isoler le fait de l'hérédité, en le séparant de celui de l'éducation et de l'influence du milieu. On trouve, ce nous semble, un cas semblable dans l'exemple du baron de Chantal, dont le portrait, décrit par Bussy-Rabutin, semble le portrait même de Mme de Sévigné, quoique celle-ci eût à peine connu son père, puisqu'elle avait cinq ans quand il est mort.

Voici le portrait.

«Il était extrêmement enjoué. Il avait un tour à tout ce qu'il disait qui réjouissait les gens; mais ce n'était pas seulement par là qu'il plaisait; c'était encore par l'air et par la grâce dont il disait les choses. *Tout jouait en lui*.»

Mais le plus beau cas d'hérédité que présente la littérature est peut-être celui d'une femme célèbre, d'un grand écrivain de nos jours, Mme Sand. L'hérédité joue un rôle si considérable dans l'histoire de cette illustre personne, qu'elle-même l'a signalé, et qu'elle semble presque avoir écrit ses *Mémoires* pour faire constater le rôle de l'hérédité dans sa personne. Elle semble donner à entendre que sa vie à elle a été le résultat de l'hérédité.

«Donc le sang des rois se trouve mêlé dans mes veines au sang des pauvres et des petits; et comme ce qu'on appelle la fatalité, c'est le caractère de l'individu; comme le caractère de l'individu, c'est son organisation; comme l'organisation de chacun de nous est le résultat d'un mélange ou d'une pureté de races, et la continuation toujours modifiée d'une suite de types s'enchaînant les uns aux autres, j'ai toujours pensé que l'hérédité naturelle, celle du corps et de l'âme, établissait une solidarité assez importante entre chacun de nous et chacun de nos ancêtres.

«J'ai exposé la grande influence que j'attribue à l'hérédité d'organisation… Je n'ai pas conclu, et je me garderai bien de [632] conclure que cette hérédité dut entraîner une fatalité absolue; mais elle a assez d'influence sur nous pour empêcher que cette liberté soit absolue.

«J'affirme donc que je ne pourrais pas raconter et expliquer ma vie sans avoir raconté et fait comprendre celle de mes parents.»

Deux choses se font remarquer dans cette généalogie de G. Sand: l'originalité des personnages et l'irrégularité des mœurs. Il est permis de faire cette remarque; car l'auteur de l'*Histoire de ma vie* nous invite elle-même à la faire. Dans cette singulière histoire on rencontre des rois, des grandes dames, des héros de génie, des courtisanes et des actrices, le tout mêlé à des événements romanesques et dramatiques, à un milieu héroïque et lettré. On peut même se demander si ces événements romanesques, si ce milieu littéraire, n'ont pas pu agir héréditairement et produire à la longue le plus rare talent d'écrire et un génie incontestablement romanesque. Mais reprenons par le détail cette singulière histoire.

Elle commence comme un roman. Au commencement du XVIIIe siècle, on trouva un matin dans le parc d'une grande princesse d'Allemagne un beau jeune homme assassiné: on dit que c'était la vengeance du mari. La princesse était Sophie-Dorothée, électrice du Hanovre; le mari, Georges Ier, roi d'Angleterre; le jeune homme, le chevalier de Kœnigsmark, l'arrière-grand-oncle de G. Sand.

Le chevalier avait une sœur, belle comme le jour, qui s'appelait Aurore. Elle vint à la cour d'Auguste II, électeur de Saxe et roi de Pologne, dont elle devint la favorite et la maîtresse. Remarquez ici les noms romanesques auxquels ces noms se trouvent mêlés. Auguste II avait eu pour adversaire le fameux Charles XII, un vrai héros de roman. On raconte même qu'Aurore de Kœnigsmark demanda au roi de Suède une entrevue pour traiter directement avec lui, dans l'espérance de le séduire. Il refusa de la voir. Aurore s'arrangea pour le rencontrer dans une promenade. Il la vit, la salua et lui tourna le dos. Auguste II avait eu comme compétiteur le roi [633] Stanislas, autre héros de roman. Vaincu avec son protecteur

Charles XII, il était venu se réfugier dans une petite ville d'Allemagne, Wissembourg, où il vivait avec sa fille misérablement, et où on vint le chercher pour lui offrir la royauté de Lorraine, et pour sa fille la couronne de France. On voit à quels singuliers événements fut mêlé le trisaïeul de G. Sand. Celui-ci eut d'Aurore de Kœnigsmark un fils naturel, qui devint le maréchal de Saxe, aventurier célèbre et le premier homme de guerre du XVIIIe siècle. Celui-ci à son tour eut, d'une danseuse de l'Opéra, Mlle Verrières, une fille naturelle qui a été la grand'mère de G. Sand. Elle fut reconnue comme fille naturelle du maréchal de Saxe, et comme alliée à la famille des Bourbons, ce qui faisait dire à G. Sand que Charles X était son cousin: ce qui était vrai. Cette personne (la grand'mère de G. Sand) épousa en secondes noces M. Dupin de Francueil, connu par les Confessions de Rousseau et les Mémoires de Mme d'Épinay, et par là nous entrons dans le milieu du XVIIIe siècle. Dupin de Francueil était le frère de M. Dupin, fermier général et connu sous le nom de Dupin de Chenonceaux, auteur d'un commentaire sur l'*Esprit des lois,* qu'il a détruit lui-même et dont il ne reste qu'un petit nombre d'exemplaires. Sa femme, Mme Dupin, était une des femmes spirituelles du siècle. Elle recevait les écrivains et les philosophes; et, en particulier, J.-J. Rousseau fut secrétaire dans sa maison et travailla pour les maîtres de la maison. On voit la rencontre de noms si intéressante que nous offre cette histoire. En outre, Rousseau était lié avec Francueil. La grand'mère de G. Sand raconte, dans une note qu'elle a laissée, son entrevue avec Rousseau. Elle ne trouva rien à lui dire, et se contenta de fondre en larmes. J.-J. Rousseau en fit autant. C'était le goût du temps. Tout ce que nous voulons tirer de ces détails, c'est que G. Sand se rattache très étroitement par ses parents à la société philosophique et littéraire du XVIIIe siècle. Là encore l'influence du milieu a pu se transmettre par l'intermédiaire de l'imagination des parents. On sait combien Rousseau a agi sur l'imagination des femmes à [634] cette époque. Mme Dupin, la grand'mère de G. Sand, qui était cependant par elle-même très peu romanesque, a dû subir l'influence de ce milieu et a pu la transmettre à ses descendants. Cette dame, dans cette histoire, représente la part

de l'ordre régulier et commun, la part du monde. Très bonne et très dévouée, elle était très attachée aux conventions sociales et aux usages de la bonne société. Elle eut un fils, Maurice Dupin, père de G. Sand. Ici nous avons l'hérédité directe. Elle se manifeste sous la forme du talent d'écrire. Mme Sand a publié, dans le premier volume de ses Mémoires, toute la correspondance de son père; elle est charmante, d'un style naturel et qui, sans doute, appartient plutôt à la langue du XVIIIe siècle qu'à celle du XIXe, mais qui n'en est pas moins un excellent modèle de la littérature épistolaire. Pour terminer cette série d'hérédités, il nous reste à parler de la mère de G. Sand. Ici les convenances ne nous permettent pas de faire autre chose que de citer littéralement les pages de l'illustre écrivain.

«Cette femme charmante que le jeune homme (M. Dupin) avait revue à Milan et conquise à Assola, était ma mère, Sophie-Victoire-Antoinette Delaborde… Sans doute ma grand'mère eût préféré pour mon père une compagne de son rang; mais elle ne se fût pas sérieusement affligée pour une mésalliance… Mais elle ne put qu'à grand'peine accepter une belle-fille dont la jeunesse avait été livrée, par la force des choses, à des hasards effrayants. C'était là le point difficile à trancher… Un jour vint où ma grand'mère se rendit.

«Je ne connais que très imparfaitement l'histoire de ma mère avant son mariage. Je dirai plus tard comment certaines personnes crurent agir prudemment en me racontant des choses que j'aurais mieux fait d'ignorer et dont rien ne m'a prouvé l'authenticité. Mais, fussent-elles toutes vraies, un fait subsiste devant Dieu, c'est qu'elle fut aimée de mon père… Cet accident de quitter le sein de ma mère m'arriva à Paris un mois juste après le jour où mes parents s'engagèrent l'un à l'autre.»

Il résulte de ces passages, qui ne sont que très peu voilés, [635] que la mère de Mme Sand a été une personne de mœurs légères, et qu'en outre, quoique la situation eût été régularisée, elle est née, ou du moins elle a été conçue hors mariage, comme son arrière-grand-père le maréchal de Saxe, comme sa grand'mère Aurore Dupin. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'elle nous dit elle-même qu'on ne peut comprendre sa vie sans celle de ses parents. C'est même à cette occasion qu'elle expose sa thèse de l'hérédité. Il est impossible de se méprendre sur le

sens de ces passages. Il semble bien que cette histoire ne soit qu'une apologie personnelle fondée sur le principe de l'hérédité. Elle n'en fait pas sans doute une fatalité irrésistible, et elle paraît faire une part à la liberté; mais elle réclame des circonstances atténuantes qu'il est difficile de lui refuser. Reconnaissons que si elle a reçu de ses ancêtres des dispositions difficiles à vaincre, elle en a reçu aussi l'imagination et le génie.

LEÇON XV

LOI D'HÉRÉDITÉ (SUITE).

Messieurs,

Des faits nous passons aux lois. Et d'abord, y a-t-il une loi de l'hérédité? Il semble bien que, d'après les faits nombreux que nous avons cités, cela ne peut faire question. Et cependant nous voyons d'une part que les psychologues ne mentionnent pas cette loi et la considèrent comme non avenue. D'autre part, les physiologistes eux-mêmes ne sont pas d'accord; les uns admettent, les autres rejettent l'existence de cette loi.

D'abord pourquoi les psychologues n'admettent-ils pas la loi d'hérédité?

C'est, selon M. Ribot, par la crainte des conséquences, vraies ou fausses d'ailleurs, qu'ils imputent à cette doctrine. Mais cette crainte n'est ni scientifique ni morale. Elle n'est pas scientifique, puisqu'elle ne tient pas compte des faits; elle n'est pas morale, puisqu'elle préfère quelque chose à la vérité.

On veut bien admettre l'hérédité pour les plantes et les animaux, mais l'on veut en excepter les hommes. Mais il n'y a pas entre l'homme et l'animal cet abîme qu'avait creusé Descartes. De l'animal à l'homme, il est vrai de dire que *natura non facit saltum*.

Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls philosophes spiritualistes qui ont contesté la loi de l'hérédité. Ce sont aussi certains positivistes, par exemple Buckle, l'auteur de *la Civilisation en Angleterre*. Voici le passage où cette loi est mise en doute.

[637] «Nous entendons souvent parler de talents héréditaires, de vertus héréditaires, de vices héréditaires; mais quiconque examinera sérieusement les faits trouvera qu'il n'y a nulle preuve de leur existence. La manière dont on donne en général cette preuve est illogique au plus haut degré; car d'ordinaire voici comment procèdent ceux qui ont écrit sur ces

matières: ils réunissent des exemples de quelque particularité mentale qu'on a rencontrés chez un père et chez un fils, et ils infèrent de là que cette particularité a été transmise. Avec un pareil mode de raisonnement, on peut démontrer n'importe quelle proposition. En effet, partout où s'étendent nos recherches, il y a un nombre de coïncidences suffisant pour étayer d'un cas plausible toute opinion qu'il plaira au premier venu de soutenir.

«Mais ce n'est pas ainsi que l'on découvre la vérité. Il faut non seulement se demander combien il se présente d'exemples de talents héréditaires, mais aussi combien il se présente d'exemples de qualités qui ne sont pas héréditaires. Tant qu'on ne fera pas une tentative de ce genre, il sera impossible de rien savoir sur cette question.»

Sans doute, répond notre auteur, la loi d'hérédité a encore beaucoup à faire pour être établie scientifiquement. Mais, à prendre l'objection dans ce qu'elle a d'essentiel, il s'agit de savoir si les cas d'hérédité que l'on reconnaît ne sont que des cas de coïncidence fortuite; or ces cas sont trop nombreux pour être expliqués par le hasard. Maupertuis avait déjà répondu d'avance à cette objection. Il s'agit du cas de sexdigitisme qui s'était produit dans une famille allemande. Voici comment raisonne Maupertuis:

«Je ne crois pas que personne prenne l'exemple du sexdigitisme pour un effet de pur hasard; mais au cas où on le voudrait, il faut voir quelle est la probabilité que cette variété accidentelle dans les premiers parents ne se répétera pas dans les descendants. Après une recherche que j'ai faite dans une ville de cent mille habitants, j'ai trouvé deux hommes qui avaient cette singularité.

[638] «Supposons, ce qui est un peu difficile, que trois autres me soient échappés et que sur vingt mille hommes on puisse compter un sexdigitaire; la probabilité que le fils ou la fille ne naîtra pas avec le sexdigitisme est de 20,000 à 1; et celle que son petit-fils ne sera pas sexdigitaire est de 20,000 fois 20,000. Enfin la probabilité que cette singularité ne se continuera pas pendant trois générations consécutives serait de 8,000,000,000,000 à 1, nombre si grand que la certitude des

choses les mieux démontrées en physique n'approche pas de ces probabilités.»

Il est donc impossible de soutenir que les cas d'hérédité signalés ne sont que des cas de coïncidence fortuite.

De cette loi générale l'auteur passe à des lois particulières, qui sont les suivantes:

1° La loi de l'hérédité directe et immédiate: «Les parents: ont une tendance à léguer à leurs enfants leurs caractères physiques anciennement et nouvellement acquis.»

En principe, l'hérédité dépend de deux facteurs, à savoir les deux parents. La résultante devrait être une moyenne entre les deux influences; mais ce n'est là qu'une loi purement idéale. On pourrait même dire que si elle se réalisait, on ne pourrait constater aucun cas d'hérédité: car la moyenne entre un nez aquilin et un nez camus serait un nez ordinaire, qui ne ressemblerait ni à l'un ni à l'autre. À quoi donc se reconnaîtrait l'hérédité?

Aussi, dans le fait, il y a toujours prépondérance de l'un ou de l'autre parent; en cas de disproportion d'âge, c'est, paraît-il, le plus jeune qui l'emporte. Toutes les circonstances qui se présentent au moment de la conception (état de santé ou de maladie, état d'ivresse, etc.) tendent à faire prédominer l'influence de l'un ou de l'autre.

On a essayé de donner plus de précision à cette première loi générale en disant qu'il se fait un partage entre les qualités physiques et les qualités morales. Schopenhauer disait qu'on tient de son père son caractère, et de sa mère son intelligence. Aux objections qu'on faisait, il répondait: *Pater* [639] *semper incertus*. Mais la science est trop peu avancée pour pouvoir entrer dans ces précisions.

2° Loi de prépondérance dans la transmission des caractères.

Est-ce bien là une seconde loi? La première n'étant qu'idéale, la conséquence est inévitablement la prépondérance de l'un ou l'autre parent. On peut donc dire que cette seconde loi n'est que la première modifiée suivant les conditions de la réalité.

La prépondérance peut avoir lieu de deux manières: tantôt elle est directe et tantôt elle est croisée; tantôt elle s'exerce d'un sexe sur le sexe du même nom, tantôt d'un sexe sur un autre sexe. Dans le premier cas, le fils ressemble au père, et la fille à la mère; dans le cas contraire, c'est la fille qui ressemble au père, et le fils à la mère. On trouvera les exemples dans le livre de M. Ribot.

3° Hérédité en retour ou médiate. Atavisme: ressemblance des enfants aux grands-parents, aïeul, bisaïeul, etc.

4° Loi de l'hérédité collatérale, corollaire de l'atavisme.

5° Hérédité d'influence. Elle consiste dans la reproduction, chez les enfants d'un second-mariage, de quelques particularités propres au premier époux. Ce cas est si rare, dit l'auteur, qu'il ne le mentionne que pour mémoire. J'ajouterai qu'il me paraît des plus douteux.

Généralisant tous ces faits dans une formule finale, M. Ribot conclut ainsi: *L'hérédité est la loi; la non-hérédité est l'exception*…

En opposition à cette conclusion, l'auteur d'un livre sur l'*Hérédité* antérieur à celui de M. Ribot, le docteur Prosper Lucas, s'appuyant précisément sur les exceptions si nombreuses dont nous allons parler bientôt, affirmait l'existence de deux lois opposées l'une à l'autre: la loi d'hérédité et la loi d'innéité.

Chaque homme, en même temps qu'il hérite de ses ancêtres, un certain nombre de caractères communs, tient encore de sa nature propre d'autres caractères différents des premiers et [640] qui constituent son individualité. C'est cette doctrine que nous voudrions soutenir contre celle de M. Ribot. Il y a, selon nous, comme selon le docteur Lucas, une loi d'innéité, c'est-à-dire un principe réel d'individuation, l'individu ne pouvant être absorbé par l'espèce. Ce sera encore défendre, à un autre point de vue, la cause de l'indépendance de l'esprit.

Nous dirons donc, avec le docteur Lucas, qu'il y a deux lois dans la nature: la loi du même et la loi du divers. S'il n'y avait pas un fond d'identité persistant sous tous les phénomènes de la nature, il n'y aurait pas de lois dans l'univers; il n'y aurait ni induction ni prévision: l'avenir ne

serait jamais semblable au passé; non seulement la science, mais la vie elle-même serait impossible. Mais, réciproquement, si (chaque être était absolument semblable à tout être, il n'y aurait jamais qu'un seul phénomène toujours le même, et tout se reproduirait indéfiniment de la même manière; nous ne pourrions rien distinguer, rien séparer; la pensée même serait impossible, car, comme disent les Anglais, penser, c'est discriminer. C'est là le principe leibnizien des indiscernables. Deux choses absolument identiques ne peuvent subsister et se confondent en une seule. Au reste, M. Ribot accepte le fait; il reconnaît l'existence du divers; mais il ne veut y voir qu'un fait, et non une loi; car une loi a pour caractère essentiel l'uniformité et la constance. Une loi de la diversité (et par conséquent une loi de l'innéité, qui en serait la conséquence) impliquerait contradiction. On ne pourrait rien prévoir; tout serait en proie au chaos, au désordre, à l'anarchie. Mais, selon nous, ce sont là des conséquences bien exagérées. Elles ne seraient vraies que si les lois de diversité et d'innéité étaient seules. Mais s'il y a une loi d'identité au fond de toutes choses, une loi de permanence qui garantit la durée des espèces, en quoi la loi d'individualité et d'innéité empêcherait-elle de prévoir pour la moyenne des cas? On peut prévoir ce qui appartient à l'espèce; on ne prévoit pas ce qui appartient à l'individu. Mais n'est-ce pas ce qui a lieu en effet? Par exemple, nous prévoyons certainement que Pierre mourra, [641] parce qu'il est homme; mais nous ne prévoyons pas quand et comment il mourra, parce qu'il est Pierre. En définitive, que la diversité vienne d'une loi essentielle des choses, ou, comme l'auteur le croit, des accidents et des circonstances, la conséquence est absolument la même quant aux prévisions. Il n'est pas moins certain que dans l'un aussi bien que dans l'autre cas il y aura du divers, et par conséquent quelque chose qui ne peut pas être prévu. Maintenant, cela peut-il s'appeler une loi? C'est une question de mots. En tout cas, c'est un principe qu'il faut du divers pour qu'il y ait quelque chose de réel, et ce principe n'est pas moins essentiel à la nature des choses que le principe contraire. Une nature sans diversité est aussi incompréhensible qu'une nature sans unité. C'est ce qui faisait dire à Platon que les choses se composent

du même et de l'autre, το αυτο, το ετερον, ou encore de l'être et du non-être, το ον και το μη ον, parce que «l'autre» indique ce qu'une chose n'est pas.

Une fois qu'il a été établi comme règle générale qu'il y a deux principes, le principe du même et le principe du divers, quelle difficulté y a-t-il que cette même règle s'applique aux êtres vivants, et que chacun d'eux, considéré au point initial de son existence, contienne à la fois du même et du divers: du même en tant qu'il fait partie d'une espèce, du divers en tant qu'il n'est pas tel autre être, c'est-à-dire en tant qu'il est un individu? L'objection que nous ne pourrons rien prévoir a été écartée. Nous pouvons prévoir tout ce qui tient à l'espèce, et même jusqu'à un certain point tout ce qui lient à l'individu, quand cet individu nous est bien connu; mais nous n'irons pas au delà; et c'est ce. qui a lieu en effet.

Cependant nous devons tenir compte des explications données par notre auteur. Il ne nie pas l'existence du divers; mais il prétend qu'il peut l'expliquer: 1° par l'hérédité elle-même; 2° par les variations qui viennent du dehors et de l'action des milieux.

Par l'hérédité d'abord. En effet, dit M. Ribot, quand on oppose à l'hérédité ces prétendues exceptions, on oublie toujours [642] qu'il y a deux facteurs: le père et la mère. Dans le cas d'un équilibre absolu entre l'influence de l'un et de l'autre de ces deux facteurs, le résultat devrait être une moyenne entre les deux, par exemple une moyenne entre les qualités du père et celles de la mère, ou une fusion des deux natures. Dans ce cas-là, l'individu nouveau ne ressemblera à aucun de ses parents. En outre, d'autres influences viennent se produire, par exemple l'atavisme. Tel caractère des ancêtres traversera plusieurs générations avant de se fixer sur un arrière-petit-fils, en passant par-dessus la tête du père et de la mère, peut-être même du grand-père et de la grand'mère. De là des traits nouveaux qui ne se trouvent pas dans les parents. Et si la trace s'en est perdue, comme il arrive souvent dans les familles bourgeoises, où l'on ne remonte guère au delà du grand-père, on pourra croire que l'on est en présence d'une individualité entièrement nouvelle, tandis qu'en réalité on a devant soi l'épreuve d'un type antérieur oublié.

L'hérédité explique donc elle-même ses propres exceptions. Mais il y a encore une autre cause: c'est la variation, c'est-à-dire l'action exercée sur les individus par les causes extérieures. Les défenseurs de l'hérédité, qui le sont en même temps de l'évolution, ne veulent pas abandonner le principe delà mutabilité des espèces, qu'une loi trop rigoureuse d'hérédité pourrait menacer. Ils doivent reconnaître que les choses changent sans cesse, et par conséquent qu'aucun individu n'est absolument semblable à ses ancêtres; mais ils ne veulent pas que cela tienne à un principe interne d'individuation; ils ne veulent y voir que des actions de milieu. Par exemple, un enfant élevé sur les bords de la mer contractera des habitudes différentes de celles qu'il aurait eues sur les montagnes; et si ses parents n'ont pas vécu dans les mêmes lieux, il aura des habitudes et des dispositions contraires à celles de ses parents.

Les deux explications précédentes suffisent-elles à rendre compte de l'individualité et à démontrer qu'il n'y a pas un principe distinct d'innéité? Regardons-y de plus près. Je [643] prends d'abord l'explication par l'hérédité: soit, il y a là un principe d'explication. Chaque individu est la moyenne de toutes les influences héréditaires antérieures; mais si nous remontons jusqu'à l'origine, nous trouvons au moins deux individus qui ne seraient pas le produit d'une hérédité antérieure: ce sont les deux premiers parents, le premier père et la première mère. Ces deux individus sont évidemment différents, sans que ces différences viennent de l'hérédité, puisqu'il n'y a rien avant eux. Je ne parle pas seulement de la différence du sexe qui les sépare, quoiqu'il y ait déjà là un fait important contraire à la loi de l'hérédité; car, d'après cette loi, les deux sexes devraient se fondre en une résultante commune qui amènerait la destruction des sexes, et par conséquent de l'espèce. Pourquoi, dans ce cas, l'hérédité est-elle toujours relative et unilatérale? La loi semble donc ici se corriger elle-même: car cela n'indique-t-il pas que, dans ce cas, chaque germe nouveau résiste à une hérédité croisée et force l'influence héréditaire à prendre l'une ou l'autre ligne et à donner toujours naissance à un produit masculin ou féminin?

Mais laissons de côté le fait de la persistance des sexes, qui paraît contraire au principe de l'hérédité croisée. Je dis que si l'on admet que chaque espèce a commencé par un couple, ce couple a dû se composer de deux individus distincts qui ne tiennent pas leur caractère de leurs parents, parce qu'ils n'en ont pas. Or, s'il en a été ainsi à l'origine, pourquoi n'en serait-il pas de même ultérieurement? N'est-il pas rationnel de supposer qu'en vertu du même principe qui distingue les deux premiers parents, les enfants seront aussi distingués entre eux, et de leurs père et mère? En un mot, dès qu'on a admis dans un cas le principe de l'individualité, il n'y a aucune difficulté à l'admettre dans tous.

Mais, dira-t-on, cette hypothèse d'un premier couple est chimérique. Les sexes ont commencé comme tous les caractères organiques et sont le produit de l'évolution. La génération a commencé par être asexuelle; elle a été scissipare, gemmipare, avant d'être ovipare, et a fini par être le produit des [644] sexes. Les sexes se sont d'abord produits dans le même individu, comme sur les plantes; puis ils se sont séparés, soit; mais toujours est-il qu'il y a eu un moment où les sexes étaient encore réunis, et un autre où ils étaient séparés. Eh bien! le premier individu qui a eu un sexe distinct n'a pas tenu cela de l'hérédité, et il a été un individu nouveau ayant quelque chose de propre. Enfin, avant l'apparition du sexe on ne peut faire appel à la théorie de l'hérédité croisée; il n'y a plus qu'une seule ligne héréditaire, et par conséquent il ne peut plus y avoir qu'une fixité absolue, une identité persistante, et nulle individualité; comment donc parviendra-t-elle à naître? Sans doute il y a la variation, c'est-à-dire l'influence extérieure du milieu, qui, réagissant sur des germes identiques, les diversifie et amène ainsi à la distinction des individus et à la diversité des espèces. Tout l'effort de la théorie consiste donc à transporter la diversité du monde organique au monde inorganique. En principe, la loi du monde organique est l'hérédité, et par conséquent l'identité; mais la diversité vient du dehors. Cette doctrine est très contraire à ce que nous savons des deux mondes. C'est évidemment dans le monde organique qu'il y a le plus de diversité, et c'est dans le monde inorganique qu'il y a le plus d'identité, d'immobilité. Quoi de

plus immobile que les roches, en comparaison de l'extrême variabilité des espèces vivantes? Quoi de moins individuel que les pierres, en comparaison de l'individualité des vivants? Et cependant on veut expliquer la diversité et le changement dans les vivants par l'action de ce qu'il y a de plus inerte, de plus immobile, de moins individuel. N'y a-t-il pas là un renversement peu naturel et peu scientifique? Et d'ailleurs, d'où viendrait la diversité dans le monde inorganique lui-même? Admettra-t-on non seulement des espèces chimiques, mais encore des individualités chimiques? car là du moins on ne peut avoir recours à l'hérédité. Mais si, dans le monde inorganique, il y a des atomes individuellement et spécifiquement distincts, pourquoi n'en serait-il pas de même dans le monde organique? Si l'on veut maintenir l'explication prétendante, [645] il faudra dire que, même dans le monde inorganique, la diversité s'explique par l'action du milieu. Mais la même question revient toujours. Comment le milieu peut-il exercer des actions différentes, s'il est composé de parties homogènes? On n'arrivera jamais à la diversité. L'homogène ne passera jamais à l'hétérogène, selon la formule d'Herbert Spencer. Si, au contraire, vous admettez la diversité à l'origine, pourquoi celle loi du même et du divers ne s'appliquerait-elle pas au monde des êtres vivants aussi bien qu'au monde inorganique?

Poussons encore plus loin l'analyse, en remontant jusqu'à l'origine de l'être vivant, et essayons de montrer que cet individu doit contenir quelque chose qui le fait loi ct qui n'est pas héréditaire. Voici, par exemple, un germe humain qui deviendra par la suite un homme ou une femme. Ce germe, selon les partisans de l'hérédité, serait tout entier le produit de cette hérédité et ne contiendrait rien qui lui appartienne en propre. Sans doute, dès qu'il commence à vivre, il subit l'action des causes extérieures par l'intermédiaire du sein maternel; et là commencent déjà les diversités. Mais au moment précis et indivisible de la conception, il n'a encore reçu aucune action externe; il ne serait donc alors que la résultante d'une double hérédité.

Qu'entend-on par là? Confond-on le fait de l'hérédité avec celui de la génération, c'est-à-dire avec le fait d'engendrer un

autre être semblable à soi-même? Si on l'entend ainsi, il n'y a pas à discuter; nul doute que l'hérédité ne soit la loi, et la seule loi; car nul ne s'engendre soi-même. Il n'y a point de génération spontanée, du moins dans l'espèce humaine. Tout individu a un père et une mère. Il n'y a pas même lieu de dire que la non-hérédité est l'exception; car il n'y a pas d'exception. Mais, en général, est-ce là ce qu'on entend par l'hérédité? L'hérédité se confond-elle avec la génération même? Non. On entend par là que, la substance de l'individu une fois produite par la génération, il s'imprime dans cette substance une sorte de portrait du père et de la mère, soit au physique, soit au moral; mais la substance est antérieure. Or [646] cette substance pourrait-elle préexister sans être déjà par elle-même quelque chose? Réduisons, par hypothèse, cette substance à une cellule, puisque tout être vivant se ramène à des cellules; cette cellule, avant de devenir l'être nouveau, faisait partie de l'organisme paternel ou maternel. Elle avait été élaborée par la loi générale de la vie, et elle devait être telle ou telle; elle avait son individualité propre aussi bien que les autres cellules du corps humain, puisque, selon Cl. Bernard, tout corps organisé est une collection de cellules vivant chacune de leur vie propre et mourant l'une après l'autre. Est-ce que le fait même d'être une cellule nouvelle qui n'existait pas auparavant ne constitue pas déjà une véritable individualité? La cellule *a* dans le milieu séminal n'est-elle pas distincte de la cellule *b* et n'a-t-elle pas par là quelque chose d'inné, selon la doctrine du docteur Prosper Lucas? Sans doute la substance de cette cellule est produite par l'organisme paternel et maternel; elle est donc engendrée; mais ce n'est pas là de l'hérédité, car par la nutrition l'individu engendre continuellement des cellules nouvelles, qui deviennent siennes par l'assimilation. Dira-t-on qu'elles sont les héritières de l'organisme général? Et cependant on dit que la nutrition n'est qu'une génération continuée. La confusion de la génération et de l'hérédité est donc insoutenable. Car si le fait de l'hérédité est de conserver ce qui est, le fait de la génération est de créer ce qui n'est pas. L'hérédité suppose la génération; il faut d'abord exister pour hér

iter. Or cette existence antérieure est précisément le *quid proprium* de l'individu. Sans doute ce *quid proprium* sort de la substance paternelle ou maternelle; mais, tout en faisant partie de l'un ou de l'autre organisme, elle n'en est pas moins elle-même; elle est une individualité virtuelle qui s'assimilera le génie de la famille, mais selon son moule propre. Il y a donc là une racine à l'individualité, abstraction faite de toutes les influences extérieures qui peuvent s'y ajouter.

En un mot, si, pour qu'il y eût individualité, il fallait que l'individu naquît spontanément de lui-même et sans génération, [647] il est évident qu'une telle individualité n'existe pas. Si, par conséquent, l'affirmation de la loi d'hérédité signifie tout simplement que tout individu a des parents et naît d'un père et d'une mère, cette loi serait un non-sens et ne vaudrait pas même la peine d'être énoncée. Si l'on veut dire, au contraire, que tout individu, par cela seul qu'il a un père et une mère, ne peut être que le portrait de son père et de sa mère, on affirme ce qui n'est nullement contenu dans la loi de la génération: car toute cellule nouvelle, par cela seul qu'elle est nouvelle et en vertu du principe des indiscernables, est différente des autres cellules et a par conséquent quelque chose d'individuel et d'inné. Le portrait du père ou de la mère, ou la fusion des deux, pourra s'y ajouter; mais l'originalité primordiale de la cellule interviendra pour sa part et concourra, avec l'action des milieux externes et même avec la loi de la transmission héréditaire, à la formation de l'être moral. Ce facteur individuel aura plus ou moins de puissance suivant les individus. C'est là peut-être qu'est la source du génie et de l'originalité en tout genre. En tous cas, chaque individu n'est pas la reproduction stéréotypée d'un modèle préexistant, ou la fusion indéterminée de deux modèles. Il a son unité, son centre, et peut-être son principe directeur.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION A LA SCIENCE PHILOSOPHIQUE

PRÉFACE..... 3
Première leçon. — La philosophie est-elle une science?..... 7
Leçon II. — De quelques définitions récentes de la philosophie..... 27
" III. — Du criterium en philosophie..... 43
" IV. — Explication sur la leçon précédente..... 61
" V. — La science et la croyance en philosophie..... 69
" VI. — Classification des sciences..... 95
I. — Classification d'Aristote..... 95
II. — Classification de Bacon..... 98
III. — Classification d'Ampère..... 100
IV. — Classification d'Auguste Comte..... 104
V. — Classification d'Herbert Spencer..... 111
" VII. — Classification des sciences (suite)..... 115
" VIII. — Objet de la philosophie:
1° La science des faits de conscience, la psychologie..... 127
" IX. — Suite de la discussion sur l'objet de la psychologie..... 149
" X. — Objet de la philosophie (suite): 2° Les sciences métaphysiques.. 165
" XI. — Unité de la philosophie..... 175
" XII et XIII. — Des rapports de la philosophie et de la théologie..... 189
" XIV. — Rapports de la philosophie et des sciences. — Examen du positivisme..... 219
" XV. — Rapports de la philosophie et des sciences (suite)..... 231
" XVI. — Rapports de la philosophie et de l'histoire..... 241
" XVII. — Les rapports de la philosophie et de la géographie..... 249
" XVIII. — Suite des rapports de la philosophie et de la géographie..... 261
" XIX. — Rapports de la philosophie avec la littérature..... 275
" XX. — Rapports de la philosophie et de la politique..... 285

LIVRE PREMIER. - L'ESPRIT

Leçon première. — De la responsabilité philosophique, à propos du *Disciple*, de M. Paul Bourget..... 297
I. — Le roman..... 298
II. — Le problème..... 308
" II. — L'homme pense..... 319
" III. — Le matérialisme et la dignité de la pensée..... 331
" IV. — La conscience..... 341
" V. — Conscience et raison pure..... 351
" VI. — Le cerveau et la pensée..... 361
" VII. — L'attention..... 375
" VIII. — L'imagination créatrice..... 395
" IX. — L'union de l'âme et du corps. — Le sens du corps. — La localisation des sensations..... 409

LIVRE DEUXIÈME. — LES PASSIONS

Leçon première. — Le fond commun des phénomènes psychologiques. — La sensibilité physique..... 433
" II. — I. La question des penchants. — II. Y a-t-il quelque chose d'actif dans la sensibilité?..... 455
" III. — Innéité des penchants..... 467
" IV. — Classification des émotions..... 481
" V. — Des passions en général..... 491
" VI. — Analyse des passions..... 505
" VII. — Analyse des passions (suite)..... 515
" VIII. — La mécanique des passions. — Spinoza..... 525
" IX. — La mécanique des passions. — Ch. Fourier..... 537
" X. — Lois de relativité et de continuité..... 551
" XI. — Lois d'association et de coalescence..... 563
I. — Loi d'association..... 563
II. — Loi de coalescence..... 568
" XII. — Loi de contagion et loi du rythme..... 575
I. — Loi de contagion..... 575
II. — Loi du rythme..... 580
III. — Loi de diffusion..... 584
" XIII. — La loi d'évolution..... 587
" XIV. — La loi d'hérédité..... 597
" XV. — Loi d'hérédité (suite)..... 609