

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PSYCHOLOGIE
DES
IDÉES-FORCES

PAR
ALFRED FOUILLÉE

TOME SECOND

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
408, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 408

1912

Tous droits de reproduction réservés.



**BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI**

n° Curent ~~56247~~⁵⁶²⁴⁴, Format

n° Inventar. A30045 Anul

Sectia *Dezvoltare* - Raftul

LA
PSYCHOLOGIE DES IDÉES-FORCES

ŒUVRES DE M. ALFRED FOUILLÉE

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

- La Philosophie de Platon, 2^e édition, 4 vol. in-18 (Hachette). Chaque volume se vend à part. 3 fr. 50
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et par l'Académie française.
La Philosophie de Socrate, 2 vol. in-8^e (F. Alcan). 15 fr. »
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
Histoire générale de la Philosophie, 12^e édit., 1 vol. in-8^e (Delagrave), avec des chapitres nouveaux sur la philosophie contemporaine. 6 fr. »
Extraits des Grands Philosophes, faisant suite à l'*Histoire de la philosophie*. *Ibid.*. 5 fr. »

II. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

- La Liberté et le Déterminisme, 8^e édition avec préface nouvelle, 1 vol. in-8^e (F. Alcan) 7 fr. 50
L'Évolutionnisme des Idées-Forces, 5^e édition avec préface nouvelle, 1 vol. in-8^e (F. Alcan). 7 fr. 50
L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience, 2^e édition, 1 vol. in-8^e (F. Alcan) 5 fr. »
Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive. 2^e édit. 1 vol. in-8 (F. Alcan) 7 fr. 50
Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. 2^e édition. 1 vol. in-8^e (F. Alcan). 7 fr. 50
La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes 1 volume in-8^e (F. Alcan) 7 fr. 50

III. — PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

- La Psychologie des Idées-Forces. 3^e édit. 2 vol. in-8^e (F. Alcan). 15 fr. »
Tempérament et Caractère 4^e édition (F. Alcan) 7 fr. 50
La Psychologie du peuple français. 4^e édition (F. Alcan) 7 fr. 50
Esquisse psychologique des peuples européens. In 8^e, 4^e édit. 10 fr. »

IV. — MORALE

- Critique des systèmes de morale contemporains, 7^e édition avec préface nouvelle (F. Alcan). 7 fr. 50
La Morale des Idées-Forces, 2^e édition. 1 vol. in-8^e (F. Alcan). 7 fr. 50
Eléments sociologiques de la morale, 2^e éd. 1 vol. in-8^e. (F. Alcan). 7 fr. 50
Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain. 2^e édit. 7 fr. 50
Nietzsche et l'Immoralisme, 3^e édition. 1 vol. in-8^e (F. Alcan). 5 fr. »
La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau. 9^e édition très augmentée. 1 vol. in-8^e (F. Alcan), avec biographie, portrait et autog. de Guyau. 3 fr. 75
Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau. 1 volume in-18 (Colin). 6^e édition 3 fr. »
L'Idée moderne du droit. 5^e édition. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
La France au point de vue moral. 5^e édition avec préface nouvelle, 1 vol. in-8^e (F. Alcan). 7 fr. 50

V. — SOCIOLOGIE

- La Science sociale contemporaine. 5^e édit. avec une nouvelle préface. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
La Propriété sociale. Nouvelle édition. 1 vol. in-18 (F. Alcan). 2 fr. 50
Le Socialisme et la Sociologie réformiste. 2^e édit. in-8^e (F. Alcan). 7 fr. 50
La Démocratie politique et sociale en France. in-8^e. 2^e édition. (F. Alcan) 3 fr. 75

VI. — SCIENCE DE L'ÉDUCATION

- L'Enseignement au point de vue national. 4^e édition, avec une nouvelle préface. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
Les Études classiques et la Démocratie. (Colin). in-18 3 fr. »
La Réforme de l'enseignement par la philosophie (A Colin) in-18 3 fr. »
La Conception morale et civique de l'enseignement. In-18 (Editions de la Revue bleue). 2 fr. 50

Inv. A.30.045

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PSYCHOLOGIE
DES
IDÉES - FORCES



55569

TOME SECOND

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

CONTROL 1958

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota 56 216
Inventar 55569

1956

RC 124/02

B.C.U. Bucuresti



C55569

LIVRE CINQUIÈME

PRINCIPALES IDÉES-FORCES. LEUR GENÈSE ET LEUR INFLUENCE

INTRODUCTION

Les anciens appelaient les idées des espèces, *species*, et ce sont en effet les espèces du monde intérieur, qui correspondent à celles du monde extérieur. Tous les règnes de la nature n'ont-ils pas leurs images dans notre pensée, où se fait une classification plus ou moins exacte des êtres, une reproduction plus ou moins fidèle de leurs types et du plan que réalise l'univers? On connaît la belle allégorie de Schopenhauer : « Deux choses étaient devant moi, deux corps pesants, de formes régulières, beaux à voir. L'un était un vase de jaspe avec des anses d'or ; l'autre, un corps organisé, un homme. Après les avoir longtemps admirés du dehors, je priai le génie qui m'accompagnait de me laisser pénétrer dans leur intérieur. Il me le permit, et dans le vase je ne trouvai rien, si ce n'est la pression de la pesanteur et je ne sais quelle obscure tendance réciproque entre ses parties ; mais quand je pénétraï dans l'autre objet, quelle surprise ! Dans la partie supérieure appelée la tête, et qui, vue du dehors, semblait un objet comme tous les autres, circonscrit dans l'espace, pesant, etc., je trouvai quoi ? le monde lui-même, avec l'immensité de l'espace, dans lequel le Tout est contenu, et l'immensité du temps, dans lequel le Tout se meut, et la prodigieuse variété des choses qui remplissent l'espace et le temps, et, ce qui est presque insensé à dire, je m'y aperçus moi-même, allant et venant. Oui, voilà ce que je découvris dans cet objet à peine aussi gros qu'un gros fruit, et que le bourreau peut faire tomber d'un seul

coup, de manière à plonger du même coup dans la nuit le monde qui y est renfermé. »

La genèse des idées dans ce monde intérieur ne donne pas lieu, de nos jours, à moins de discussions que la genèse des espèces dans le monde extérieur ; la loi qui régit l'une semble aussi régir l'autre. Le platonisme se figurait des modèles éternels sur lesquels la nature règle la production des êtres, comme l'artiste règle son œuvre sur un idéal préconçu. Cuvier ne fit que commenter Platon en même temps que la Bible lorsqu'il admettait des embranchements ayant leurs types absolument distincts, des espèces irréductibles à quelque ancêtre commun, créations successives d'un Dieu modelant les êtres sur ses idées. En face de cette conception s'est élevée la doctrine moderne de l'évolution et de la sélection naturelle, qui entreprend d'expliquer les diverses formes de la vie par le triage séculaire des combinaisons les plus capables de survivre. Cette doctrine étend de nos jours la même explication aux espèces intérieures, aux idées. Elle les attribue à une lente sélection où les mieux réussies l'emportent, subsistent, s'impriment dans l'organisme et deviennent enfin héréditaires. Les physiologistes modernes ont montré que l'embryon humain, à travers les formes passagères de son développement, reproduit d'une manière provisoire et fugitive plusieurs formes arrêtées et permanentes dans les espèces inférieures : il traverse à la hâte, en quelque sorte, la nature animale, il la résume en une esquisse rapide, avant d'être homme. Quelque chose d'analogue se produit dans la genèse des idées : nous commençons par penser à la manière des animaux, avant de penser à la manière humaine ; nous réalisons, pour les dépasser, les diverses phases de leur évolution intellectuelle. C'est précisément ce qui fait que notre pensée enveloppe en elle de quoi comprendre la nature et tout ce qui nous est inférieur ; en ce sens, on peut dire que, pour apprendre, il suffit de nous souvenir, non pas, comme croyait Platon, d'un monde intelligible, mais du monde sensible. Chacun de nous résume et exprime en soi les différents règnes de la nature, avant

d'entrer dans le règne humain. En même temps nous pressentons un ordre supérieur dont nous semblons porter en nous le germe encore latent.

I Il s'agit, en somme, de savoir quel est le rôle, quelle est l'action et la force propre de l'intelligence en face du monde. Selon nous, trois réponses sont possibles. La première est naturaliste : elle consiste à représenter la pensée comme le ^{reflet} ou l'enregistrement passif des objets extérieurs et des lois de la nature, auxquelles elle n'aurait aucune part : c'est la forme de l'objet qui explique seule celle de l'image dans le miroir. Selon cette hypothèse le monde réel, tout achevé à l'avance, n'a plus, comme dit encore Schopenhauer, « qu'à entrer tout bonnement dans la tête à travers les sens et les ouvertures de leurs organes ». Le monde « existerait là, dehors, tout réel objectivement et sans notre concours; puis il arriverait à pénétrer, par une simple impression sur les sens, dans notre tête, où, comme là dehors, il se mettrait à exister une seconde fois ». En face de cette doctrine, l'idéalisme représente le sujet pensant comme le principe même des lois universelles et des relations nécessaires que l'on croit découvrir dans les objets extérieurs : c'est la forme du miroir qui explique celle de l'image, et par cela même de l'objet représenté. L'idéalisme kantien de Schopenhauer peut être pris comme l'expression la plus récente et la plus remarquable de cette doctrine. Le monde de la connaissance, dit Schopenhauer, n'existerait plus si cette sorte d'objets qu'on appelle cerveaux « ne pullulaient sans cesse, pareils à des champignons, pour recevoir le monde prêt à sombrer dans le néant et se renvoyer entre eux, comme un ballon, cette grande image identique en tous, dont ils expriment l'identité par le mot d'*objet* ». Le monde, conclut Schopenhauer, l'*objet* de la connaissance, c'est « ma représentation » ; l'étendue, le temps, la causalité, ma pensée les met dans le monde, organise le chaos des phénomènes selon sa propre loi et prononce le *fiat lux*. Il n'y a point d'*objet sans sujet*, de monde sans une pensée qui le conçoit; les idées qui semblent me venir du dehors, c'est

moi qui les forme, et, comme le disait Kant, ce n'est pas la pensée qui se conforme aux choses, ce sont les choses qui se conforment à la pensée. Telle est l'hypothèse idéaliste dans son antithèse la plus complète avec l'hypothèse naturaliste. Mais, selon nous, une troisième théorie des idées est possible : c'est celle qui, sous l'opposition du sujet pensant et du sujet pensé, chercherait une unité plus profonde, une action commune à l'esprit et aux choses, un processus universel dont la « représentation intellectuelle » est un moment et une manifestation incomplète. Cette doctrine d'unité, que Schopenhauer lui-même poursuivait et à laquelle il a contribué pour sa part, serait, pour employer le terme aujourd'hui en faveur, une sorte de monisme. Or, qu'y a-t-il dans la conscience de plus profond, de plus irréductible, qui se retrouve également dans les objets extérieurs ? — La vie, ou plus généralement l'action, qui elle-même ne se comprend que comme désir et volonté. Schopenhauer l'admet, mais il n'en tire point les conséquences légitimes pour l'explication des idées et de leur force. Il n'a pas su montrer dans cette « volonté de vivre » qui, selon lui, fait le fond commun de tous les êtres, la vraie origine de nos idées universelles et nécessaires, des formes à la fois cérébrales et mentales à travers lesquelles nous apercevons toutes choses. Sa théorie des idées demeure encore un pur idéalisme à la manière de Platon et de Kant, sans connexion visible avec sa philosophie de la volonté. Il oppose violemment la « représentation » intellectuelle à la « volonté » aveugle et inintelligente, sans en montrer le lien ; il déclare même ce lien absolument « inexplicable ». Nous croyons, au contraire, que l'explication des formes de la pensée tient, en grande partie, aux fonctions de la volonté et aux nécessités de la vie. Sous le dualisme de la volonté et de l'intelligence, auquel s'est arrêté Schopenhauer, il faut chercher l'unité. Ce sera, selon nous, rattacher la genèse des idées aux lois les plus fondamentales de la réalité que de l'expliquer par les lois mêmes du désir. Nous ne dirons pas : Revenons à Kant ; nous dirons : Dépassons Kant, dépassons

Schopenhauer lui-même, dépassons aussi Spencer. En adoptant la doctrine de l'évolution, nous ne la prendrons plus dans ce sens trop matérialiste dont Spencer se contente et qui ne laisse à la pensée que le rôle d'un appareil enregistreur ; mieux entendue, la doctrine de l'évolution doit faire à la pensée sa place légitime dans le développement des choses et, à plus forte raison, dans le développement des idées. Ainsi pourront se réconcilier, en ce qu'ils ont de plus essentiel, l'idéalisme et le naturalisme : les *idées* deviendront des formes supérieures de la vie et de la volonté, par cela même des *idées-forces*, au lieu de demeurer inactives dans un monde de rellets et de fantômes.

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE-FORCE DU MONDE EXTÉRIEUR

- I. PASSAGE DU MOI AU NON-MOI. — Construction la plus simple par laquelle nous concevons des volontés autres que notre volonté. — Est-il vrai que la conscience ne puisse se dépasser soi-même. Réponse à l'idéalisme. — Construction de l'idée d'objet et de l'idée de péralité. Influence de ces idées.
- II. IDÉE DES AUTRES MOI. LE FACTEUR SOCIAL. — Est-il plus difficile de concevoir une autre conscience, un autre moi, qu'un objet en général, un non-moi. — Rôle du facteur social dans l'idée des autres moi. Influence de cette idée.

I

PASSAGE DU MOI AU NON-MOI

Le raisonnement qui nous fait passer de nous aux autres choses est une induction expérimentale et même animale, très élémentaire, non une déduction de principes à priori, ni une affirmation transcendante et « métempirique ». Nous avons exposé ailleurs notre doctrine sur ce point; nous nous bornons ici à la résumer (1).

Le premier moment du processus est la conscience d'une

(1) Voir la *Liberté et le Déterminisme*.

appétition identique et d'un état identique. Le second est l'aperception d'une différence : je jouissais, je souffre ; j'aperçois la différence, et l'image de la jouissance reste dans ma mémoire pendant que je souffre. Par là j'acquiers l'idée du différent, de l'autre, de l'altérité, comme disait Platon, par opposition aux idées du semblable, du même, de l'identique. N'oublions pas non plus que la notion de pluralité est toute naturelle, puisque notre conscience est sans cesse changeante, allant d'une sensation à l'autre. Nous ne sommes nullement enfermés d'abord dans une sorte d'unité métaphysique ; nous sommes au contraire en présence d'une multiplicité de sensations qu'il faut grouper, et le groupe appelé *moi* ne s'organise lui-même qu'à la suite d'un travail préalable. Enfin, dès l'origine, nous acquérons la distinction du volontaire et de l'involontaire, des changements que nous tendons à maintenir et des changements que nous tendons à supprimer. Je m'aperçois très bien que, dans la douleur, mon effort est limité, contrarié, contraint. Je distingue de même les mouvements actifs et les mouvements passifs, par exemple un mouvement volontaire de mon bras et un coup reçu sur mon bras, ou même un simple déplacement involontaire de mon bras, quoique non douloureux d'ailleurs. L'animal discerne parfaitement *mordre* ou *être mordu*. Autres sont les mouvements qui se propagent de la périphérie au cerveau, autres les mouvements de réaction qui se propagent du cerveau à la périphérie : d'un côté il y a mouvement reçu, de l'autre mouvement dépensé. La conscience, étant liée aux changements et mouvements notables du cerveau, ne peut manquer de discerner ces deux grandes catégories de mouvements, les uns précédant la volition et la représentation, les autres la suivant et y obéissant.

Nous avons ainsi ce système :

Premier moment : appétition restant la même ; mêmes modifications.

Deuxième moment : même appétition ; autres modifications, — par exemple une morsure jointe à la vue d'une gueule ouverte — ; ce qui donne la distinction du *même*

et de l'*autre*, conséquemment de l'*un* et du *plusieurs*, ainsi que la distinction du *volontaire* et de l'*involontaire*. Il s'agit de savoir si la conscience en restera là; même chez le plus humble des animaux. C'est ce qui ne peut avoir lieu. En effet, l'idée du vouloir est de bonne heure associée à celle du mouvement comme antécédent immédiat; la conscience du mouvement et, en général, du changement doit donc éveiller l'idée de son antécédent: d'une volonté, d'une activité, d'un effort. Et comme l'animal ne peut placer en imagination sa propre volonté devant la morsure qu'il éprouve, il en résulte la conséquence suivante:

Troisième moment: autres modifications; autre volonté.

Cette solution est celle qui exige la moindre dépense de construction mentale. Il suffit de se continuer soi-même par la pensée derrière l'obstacle qu'on rencontre, sous forme d'une volonté *autre*, d'un effort *autre*. C'est ainsi que l'animal et l'enfant projettent des activités plus ou moins semblables à la leur derrière les objets extérieurs. L'animal qui sent la dent de son ennemi n'a besoin d'aucune subtilité métaphysique pour imaginer un autre animal mordant. Il n'invoque pas le principe de causalité: c'est une inférence immédiate d'une représentation particulière à une autre représentation particulière.

Pour prendre un autre exemple, l'enfant à qui sa mère parle éprouve passivement une sensation qu'il n'a pas antérieurement pensée et voulue. Au contraire, quand il crie, il se donne à lui-même des sensations et il s'aperçoit qu'il n'a qu'à les penser, à les vouloir et à faire effort pour se les donner. Il distingue donc fort bien les cris poussés par lui et les sons d'une voix étrangère. Il y a d'ailleurs des sensations qu'il est toujours en son pouvoir de se donner: ce sont les sensations musculaires ou motrices, les sensations attachées au mouvement; dès que l'enfant meut une partie de son corps, il éprouve ces sensations et peut les renouveler en recommençant le même effort moteur.

Enfin, ce qui achève de faire la part non seulement du moi, mais même de notre propre corps par opposition aux

autres corps, ce sont les expériences où nous touchons et explorons un membre au moyen d'un autre. Par exemple, lorsque je presse ma main gauche avec ma main droite jusqu'à éprouver une sensation douloureuse, je distingue l'effort musculaire dans la main qui presse, la résistance dans la main pressée, la pression et la douleur éprouvées dans cette main et qui varient selon que l'autre main appuie plus ou moins fort. Si je serre la main d'une autre personne au lieu de la mienne, j'éprouve encore le sentiment d'effort musculaire et de résistance, mais je ne sens plus la pression et la douleur. J'arrive ainsi à distinguer mon corps de tout autre et à supposer dans les autres corps tantôt volonté et douleur, tantôt simplement activité, pression, résistance, impénétrabilité, force motrice.

L'idéalisme répète sans cesse que tout ce que nous connaissons est par cela même *dans* notre conscience; que les perceptions, sensations et autres choses semblables sont des faits de conscience; que les phénomènes de la nature nous sont connus seulement sous forme de représentations, conséquemment comme processus psychiques; en un mot, qu'on ne peut *dépasser* sa conscience. Il y a dans toutes ces propositions un mélange de vérité et d'inexactitude. La notion d'*être réel* n'est pas la même chose que la notion d'*objet*. L'*objet*, c'est la forme que l'appréhension de la réalité prend dans notre conscience sous une double série de conditions: 1° celles de la conscience en général, 2° celles de telle affection spéciale d'un sens particulier. Il est clair que tout *objet* est pour notre conscience et dans notre conscience: il est *représenté*. Mais nous concevons encore l'être réel, l'existence de la chose en tant qu'elle est *à part* de notre conscience, *autre* que notre conscience, *indépendante* de notre conscience. Dira-t-on que c'est là un cercle vicieux, et même une contradiction, parce que c'est toujours notre conscience qui construit et conçoit cette chose autre qu'elle? Sans doute notre conscience la conçoit, mais elle la conçoit cependant comme *non* elle, comme *autre* qu'elle, comme n'existant

en elle qu'à l'état subjectif de conception, non à l'état objectif d'existence. Avec le raisonnement des idéalistes, il faudrait soutenir que je ne puis concevoir un temps où je n'existais pas, par exemple le siècle de César, puisque ce temps où ma conscience n'existait pas est cependant dans ma conscience à l'état d'idée et conçu par elle. Pourtant, il est bien certain que je *dépasse* ma conscience quand je conçois le siècle de César, et encore bien mieux quand je conçois le trentième siècle, où je n'existerai plus. N'est-il pas étrange que les idéalistes nous refusent le droit de concevoir le négatif, l'autre, le différent, et d'appliquer ces notions à la conscience même prise en son tout ? D'une chose toute simple ils font un mystère insondable. Et leur dialectique repose sur deux métaphores : *dans* la conscience et *hors* de la conscience, — comme si la conscience était une sphère matérielle où pénétraient des rayons du dehors et que tout rayon saisi par la conscience lui fût nécessairement *intérieur*. Mais la conscience n'est pas une région de l'espace ni du temps ; le seul fait d'avoir conscience d'une sensation présente, joint au souvenir d'avoir eu conscience d'une sensation passée et contraire, nous permet déjà de concevoir, au delà de la sensation présente, d'autres sensations possibles, et, derrière cette possibilité de sensations, une activité réelle autre que notre sensation même. L'animal, nous l'avons vu, objective en dépit de la métaphysique idéaliste et sans avoir besoin de tant de raisonnements.

Une autre ambiguïté du mot conscience, c'est qu'il désigne tantôt une série de faits et d'événements, un contenu, tantôt une certaine manière de connaître, un acte de connaissance. Or, comme acte de connaissance, la conscience peut fort bien *dépasser* son contenu actuel pour concevoir un autre contenu possible ; elle peut même concevoir négativement quelque chose d'autre que la totalité de son contenu. Pour combiner la négation *non* avec l'idée *moi* (non-moi), ou pour combiner l'adjectif autre avec le substantif moi (autre que moi, différent de moi), il n'est nullement nécessaire de « dépasser son moi »,

de monter pour ainsi dire au-dessus de soi-même par le moyen d'une « conscience intellectuelle (1) », impersonnelle, éternelle, ou d'un « acte de raison pure ». Point n'est besoin d'une faculté extraordinaire et mystique pour concevoir une négation, ni pour mettre le signe — à la place du signe +. La *différence* est la chose du monde qui nous est la plus familière, puisque nous n'avons une conscience distincte que des différences; nous sommes donc habitués à concevoir ou le contraire de ce que nous sentons, ou quelque chose de différent. Un son *n'est pas* une couleur; il est non-couleur, *autre* que couleur. Nous n'avons qu'à continuer ainsi : quand nous arrivons au groupe des sensations, émotions et appétitions qui nous constituent, il ne nous est pas difficile de concevoir autre chose que notre *moi*, comme nous concevons autre chose que la couleur, ou le son, ou l'odeur. Un coup qu'un autre nous donne, un objet qu'il nous enlève, nous fait faire tout de suite connaissance avec un ordre de phénomènes qui dépend si peu de nos désirs qu'il les contrarie : c'est le *non-moi*; et ce non-moi ne reste pas à l'état d'entité métaphysique, abstraite, car il a la forme, par exemple, d'un homme qui nous frappe ou qui nous prend notre morceau de pain, d'un animal qui nous mord, etc. Nous retrouvons dans ce non-moi des mouvements et des formes qui nous sont connus en *nous-mêmes*. Nous y voyons notre image comme en un miroir, mais une image qui se retourne contre nous, nous bat, nous fait mal, nous résiste : le non-moi devient autrui, il devient *vous* ou *lui*, un autre homme, un autre être vivant en chair et en os. L'objectivité s'impose sous forme de résistance à notre volonté. Nous n'avons pas besoin de monter en quelque sorte sur notre propre tête pour contempler un horizon de « *vérité* infinie, de *réalité* absolue ». Encore moins avons-nous besoin, avec Fichte, d'invoquer le *devoir* pour attribuer une réalité à la bête qui nous mord ou à l'homme qui nous fait violence. Mais le plus étonnant, ce serait, avec

(1) M. Lachelier.

Renouvier, d'invoquer une croyance libre, un acte de libre arbitre pour objectiver ce qui nous contraint, ce qu'il y a de moins libre au monde. Est-ce volontairement que la brebis croit à l'existence du loup qui la dévore? Elle n'est que trop forcée d'y croire.

Les difficultés que les métaphysiciens accumulent sur cette question viennent de la façon *artificielle* dont ils posent le problème, en termes abstraits et symboliques. Ils partent d'abord d'un moi qu'ils supposent tout formé, et fermé, d'une monade en possession de soi par la conscience; ils prêtent même à ce moi une conscience de son unité, de son identité; puis, après avoir ainsi clos toutes les portes et fenêtres du moi sur le dehors, ils se demandent comment le moi pourra sortir de soi. En outre, nous avons vu qu'ils assimilent métaphoriquement et géométriquement la conscience à un *intérieur*, à un *dedans*, le monde à un *extérieur*, à un *dehors*; ils posent donc le problème en termes d'*espace*, — ce qui le rend insoluble, puisqu'il faudrait alors sortir hors de soi.

La vérité, c'est qu'au début la conscience est une collection de sensations multiples, de phénomènes et de représentations de toutes sortes, un panorama diversifié et confus, une procession vertigineuse d'apparences changeantes. La seule unité est l'appétit sourd de vivre, qui subsiste sous cet amas incohérent et qui se sent vaguement lui-même. Mais cet appétit ne dit pas encore *moi*, ne se représente pas en opposition et en séparation avec un monde extérieur. Nous n'avons donc dès l'origine qu'un sentiment très vague d'unité, et un sentiment plus clair de pluralité; en outre, nous avons le sentiment du désir et celui de l'opposition au désir. Le reste n'est plus qu'affaire de groupement et de classification: il n'y a plus qu'à construire dans l'imagination, par le procédé que nous avons décrit, des centres d'images divers: la conscience se polarise spontanément, et ses deux pôles sont le *voulu*, le *non-voulu*, derrière lequel, nécessairement, nous replaçons une volonté ou activité, mais non plus la volonté autour de laquelle nous groupons tout ce qui provient de notre

propre appétition. Il y a là un effet d'optique interne et de perspective toute naturelle. Les appétitions et les sensations se distribuent régulièrement selon leurs rapports de fait, si bien que, pour notre conscience, des centres divers se forment dont l'un finit par s'appeler *moi*, et les autres *vous*, *lui*, etc.

Selon Riehl, on s'en souvient, toute sensation étant le discernement d'une différence entre l'état actuel senti et un autre état non senti ou inconscient, la sensation se trouve toujours en rapport avec du non-senti, et c'est ce non-senti qui devient « le réel » au delà de la sensation. — Nous avons déjà répondu qu'on ne peut pas établir un rapport entre un terme donné à la conscience et un autre qui ne l'est pas. C'est entre deux états de *conscience* qu'on peut saisir une différence. Ce n'est pas le non-senti et l'inconscient que nous objectivons sous forme de *réel* au delà du senti, c'est au contraire le senti et le conscient que nous continuons au delà du *non-voulu*, du *forcé*, surtout si ce *forcé* est douloureux. C'est donc bien dans l'appétition et dans sa limite qu'il faut chercher l'origine du contraste entre moi et non-moi. L'existence ne se mesure pas seulement pour nous au pâtir, mais encore et surtout à l'agir. Nous projetons hors de nous une action plus ou moins analogue à la nôtre, et c'est cette action, placée ainsi derrière nos sensations, qui devient *objet*, et *objet réel*.

Une fois construite, l'idée d'*objet* est, par excellence, une idée-force : l'être qui conçoit les objets agissant sur lui, et sur lesquels il peut réagir, ne réagit pas de la même manière que l'être qui ne conçoit ni les objets, ni leur action, ni sa réaction possible. Dans le second cas, la réaction n'est que mécanique; dans le premier cas, elle est en même temps psychique, et elle offre un degré de complication bien supérieur. Elle a beau être toujours déterminée, c'est un déterminisme dans lequel le sujet réagit sur l'objet par l'idée même qu'il a de cet objet.

II

IDÉE DES AUTRES MOI. — LEFACTEUR SOCIAL

Au lieu de l'idée du *non-moi* en général ou de l'*objet*, examinons de plus près l'idée des *autres moi*.

Nous avons rappelé tout à l'heure que Fichte n'invoquait rien moins que le devoir pour être certain de l'existence d'autres hommes, parce qu'il partait d'un moi supposé seul et ayant le privilège de se concevoir dans son indépendance. En Angleterre, Clifford et ses imitateurs ont fondé la métaphysique, « la métempirique », sur le fait même que nous admettons d'autres consciences analogues à notre conscience : selon eux, ces autres consciences ne peuvent, comme les phénomènes matériels encore inconnus, devenir pour nous objets de conscience ; elles sont donc rejetées en quelque sorte de notre conscience, ou actuelle ou possible, et elles constituent des *éjets*, non des objets. — A ce compte, les animaux eux-mêmes feraient de la métempirique en supposant chez leurs semblables des sensations et des volontés analogues aux leurs.

55569 D'après notre précédente analyse, il n'est pas plus difficile, et peut-être même il est plus facile de concevoir une autre conscience qu'un objet matériel quelconque. Il y a toujours là un simple effet de déduction, de projection et, en définitive, d'imagination. Je puis me figurer très aisément des sensations, des émotions, des appétitions comme les miennes ; l'imagination n'a pas pour unique objet des



phénomènes dans l'espace : elle roule aussi sur les phénomènes dans le temps et sur les *sujets* conscients de ces phénomènes. Vous concevoir, pour moi, c'est simplement vous construire par cette imagination psychologique qui, chez les romanciers, devient la faculté dominante. Vos phénomènes de conscience sont simplement les miens affectés de la négation *non* miens ; votre moi est un moi affecté de la négation *non* moi.

Ajoutons seulement que le facteur social est, ici encore, de majeure importance. Loin de naître *isolé* dans sa monade, l'être vivant, surtout l'homme, naît en relation avec d'autres êtres semblables à lui. Par hérédité, il a déjà une prédisposition cérébrale à construire la représentation de ses semblables et à la reconnaître. De même qu'il y a des peurs instinctives devant les formes d'animaux qui sont l'*ennemi héréditaire*, il y a des sympathies instinctives devant les formes de l'*ami héréditaire*. Nous ne disons donc pas d'abord *moi* ; nous dirions plutôt *nous*, si nous pouvions parler et traduire en mots notre disposition cérébrale. Notre conscience est sociale par essence : si elle a une centralisation naturelle autour de l'appétit, elle a aussi un mouvement d'expansion naturel vers d'autres êtres également sentants et doués d'appétit. La représentation d'un être semblable à nous est donc aussi automatique à l'origine que la vision de notre image dans l'eau ou dans un miroir. Il suffit, encore une fois, de nous apercevoir que cette image ne dépend pas de notre volonté, de notre centre d'appétitions, pour la concevoir *autre* et *autre volonté*, amie ou ennemie. Le zoomorphisme est la métaphysique instinctive de tous les animaux, et il se réduit à une simple combinaison d'images.

Une fois construite, la représentation des autres êtres devient une idée-force, ou plutôt une collection d'idées-forces toujours présentes à notre conscience, avec lesquelles nous comptons toujours, et qui manifestent leur influence dans tous nos actes, dans tous nos mouvements. Nous ne commençons pas par avoir des autres êtres une

idée contemplative et théorique ; nous n'en avons à l'origine qu'une idée émotionnelle, appétitive et pratique. Le monde se divise pour nous en ce qui est désirable et ce qui est redoutable, en amis et ennemis ; il y a pour l'animal des choses bonnes ou des choses mauvaises, des êtres bons ou des êtres méchants, c'est-à-dire des formes qui attirent et des formes qui repoussent, des images de jouissances ou des images de souffrances sous tel aspect visible, tangible, etc. En même temps que tous les objets se classent ainsi par leurs attributs appétitifs, des mouvements pour réagir s'organisent, soit d'aversion, soit d'appétition proprement dite. Le monde des représentations est donc aussi un monde d'images motrices. L'être doué d'appétit est tout d'abord ballotté au milieu des flots qu'il pousse et qui le repoussent ; c'est seulement bien plus tard qu'il pourra se retirer en quelque sorte sur le rivage pour contempler par l'intelligence le grand tumulte de la mer. Le métaphysicien alors se demandera comment il a pu passer du moi au non-moi : c'est-à-dire qu'après avoir artificiellement séparé deux termes inséparables, il cherchera vainement un moyen naturel de les ramener à cette continuité qui est la vraie loi de la vie et de la conscience.

CHAPITRE DEUXIEME

L'IDÉE DE L'ESPACE. SON ORIGINE ET SON ACTION

- I. Caractère à la fois extensif, intensif et protensif des états de conscience. Sentiment primordial de la vie incorporée et étendue. — II. Construction de l'idée d'espace. Rôle de la vue, du toucher et des autres sens. La troisième dimension. Rôle du sentiment de la pesanteur. — III. Caractère actif et moteur de la perception. — IV. Subjectivité de l'idée d'espace.

I

CARACTÈRE INTENSIF DES ÉTATS DE CONSCIENCE

Trois hypothèses sont possibles sur l'origine de l'idée d'espace: 1° Il n'y a dans la sensation aucune *qualité spatiale, extensive*, rien d'analogue à la *grandeur*; qu'est-ce alors que l'étendue, puisque, dans cette hypothèse, elle n'est en rien sentie dans ses éléments *primordiaux*? Un simple symbole de l'intensité et de la durée, un mode de représentation imaginaire des successions possibles et des intensités possibles d'effort. Les Anglais appellent cette théorie l'hypothèse intensiviste. 2° L'espace est une forme engendrée par les ressources propres de l'esprit, pour recevoir et envelopper des sensations qui, telles qu'elles

sont données à l'origine, n'ont rien de spatial, mais qui, une fois mises dans ce moule de l'espace, y prennent unité et ordre. C'est la doctrine de *l'a priori*. 3° Il y a une qualité spatiale, une extensivité immédiatement donnée par l'expérience dans les sensations, et qui, soumise à l'élaboration des opérations intellectuelles, finit par produire le concept de l'espace. C'est la théorie extensiviste.

Pour remonter jusqu'au principe, la vie est à la fois intensive, extensive et protensive dans la durée. Il en est de même de l'appétit, fond de la vie. Avant tout, l'appétit sent sa propre *intensité*, sa propre force interne, son énergie d'action, tantôt accrue, tantôt diminuée, et c'est ce sentiment qui est l'origine du plaisir et de la peine, de l'activité librement déployée ou de l'effort contre un obstacle. L'objet, à l'origine, n'apparaît nettement au sujet appétitif que comme obstacle, conséquemment comme terme d'effort, conséquemment encore comme occasion d'une *intensité* d'action interne d'abord diminuée, puis, par réaction, augmentée en vue de surmonter la résistance. Ce premier élément de la force, l'*intensité*, a donc sa racine dans la vie même et dans l'appétit, dont il est un caractère essentiel. Par cela même, comme nous l'avons vu, toute sensation a nécessairement une intensité, car toute sensation est un effet produit sur l'appétit de l'être vivant, et cet effet, qui augmente ou diminue l'intensité de l'action interne, provoque une réaction plus ou moins intense; nous ne pouvons donc pas, à propos de chaque sensation, manquer d'un sentiment quelconque d'intensité : *passion* plus ou moins intense et *réaction* plus ou moins intense. C'est à cet élément que se lie d'une manière intime le ton de la sensation, c'est-à-dire son caractère agréable ou pénible; toutefois, l'intensité est quelque chose de plus général que le ton agréable ou pénible.

Ces principes une fois rappelés, remarquons que la vie est nécessairement liée à un organisme occupant l'espace et aux mouvements de cet organisme. L'appétit n'est pas suspendu dans l'empyrée des intellectualistes, il est

incorporé; il se déploie et agit au beau milieu de l'océan matériel. En un mot, la vie est une fonction essentiellement extensive et motrice; l'appétit est en travail dans un organisme étendu, toujours recevant et restituant du mouvement. Vivre, c'est désirer; désirer, c'est agir; agir, c'est mouvoir; mouvoir, c'est déplacer des corps dans l'espace au moyen d'une transformation d'énergie. Comment donc n'y aurait-il pas dans la conscience, — avant même qu'elle ait à s'occuper de l'avenir et fût-elle réduite au *présent*, qui est le plus *pressant*, — comment, dis-je, n'y aurait-il pas dans la conscience un état général répondant à la totalité des impressions de l'organisme, à la somme des actions qu'il exerce ou subit à la fois dans toutes les directions de l'espace? Cet état général est la *cœnesthésie*; or cette *cœnesthésie* est, selon nous, un état de conscience *extensif*, c'est-à-dire percevant synthétiquement l'étendue de l'organisme, de même qu'elle est un état de conscience *intensif*, c'est-à-dire percevant synthétiquement l'énergie de l'organisme. Il faut bien qu'il y ait dans la conscience, dès l'origine, quelque mode répondant à l'extension corporelle, de même qu'il y a quelque mode répondant à l'intensité corporelle. Cette manière d'être et de réagir propre à la conscience n'est point une *forme*, ni une sorte de cadre intellectuel *a priori*: c'est un état général en corrélation avec l'étendue de l'organisme, c'est un ensemble d'impressions venant de partout et provoquant une réaction du centre dans toutes les directions; c'est un rayonnement véritable, une sorte d'irradiation de la vie comme celle d'un foyer de chaleur. L'être vivant a donc, au fond de toutes ses perceptions, la perception essentielle de son organisme, et c'est sur ce fond de tableau sensitif, nullement intellectuel, que viendront se dessiner et se détacher les diverses sensations. La *conception* intellectuelle de l'espace sera l'extrait quintessencié de ce sentiment primitif; mais la vie extensive, par sa simultanéité d'actions et de réactions, donne déjà à la conscience le *sentiment* obscur d'une extériorité mutuelle de parties diverses et liées. A la conscience pure des kan-

tiens nous substituons ainsi, au début, la conscience *incorporée*. Si l'on dit qu'il est difficile d'avoir conscience de cette conscience, nous répondrons qu'il est encore plus difficile d'avoir conscience de sa conscience pure, car, après tout, nous nous sentons vivre, et vivre sur terre, corporellement; il est douteux que nous ayons le pouvoir de nous apercevoir à l'état idéal de pur esprit. Il faut être Aristote pour s'élever à la *νόησις νοήσεως*.

Le caractère extensif du sentiment de la vie corporelle devient discernable en se différenciant selon les divers organes et les diverses sensations. Les sensations venues des organes internes et du corps entier ont une extensivité que l'école anglaise a excellemment décrite sous le nom de *sensation volumineuse* : qu'on vous jette un peu d'eau froide sur les mains, puis qu'on vous plonge tout entier dans l'eau froide, il y aura entre les deux sensations une différence d'intensité, mais l'une n'est-elle pas aussi plus volumineuse, plus massive que l'autre? n'avez-vous pas le sentiment d'un plus grand nombre de parties intéressées à la fois, le sentiment d'une coexistence ou simultanéité d'actions subies et formant une masse, quelque chose d'épandu, d'étalé dans tout l'organisme, quelque chose qui vient (dira plus tard l'être pensant) de partout à la fois? Vous ne savez pas encore ce que c'est que *partout*, direction, position, parties, etc.; mais il y a déjà dans votre cœnesthésie un changement sensible répondant au caractère massif et à la *grandeur* des impressions. Sans cela, même en ayant déjà l'idée de l'espace, vous n'arriveriez jamais à distinguer les cas où c'est votre main seulement qui est affectée et ceux où c'est votre corps entier. Une sensation de chaleur au bras peut être intense jusqu'à la brûlure; une sensation de chaleur par tout le corps peut être, en somme, moins intense; mais vous éprouvez quelque chose de plus *extensif* dans le dernier cas, et de plus *intensif* dans le premier. Vous êtes touché de partout ici, et vous réagissez dans tous les sens, avant même de savoir ce que c'est qu'une direction et un sens de mouvement. On dit : c'est qu'il existe des *signes*

locaux, et, dans un cas, un plus grand nombre sont intéressés. — Sans doute ; mais comment interpréterions-nous ces *signes*, si nous n'avions pas à quoi les rapporter ? Supposons qu'il n'y ait dans notre sentiment général de la vie rien d'extensif, et qu'il n'y ait non plus rien d'extensif dans les états de conscience *sui generis* appelés signes locaux : nous aurons beau combiner tous les signes entre eux, jamais ils n'arriveront à nous donner la notion d'étendue, dont ils ne contiennent pas l'élément. Nous serons comme en présence d'une langue impossible à traduire, faute de clef. Puisqu'on dit *signe local*, la sensation-signe doit être signe d'un rapport à l'étendue, d'un lieu ; ou plutôt elle doit avoir en elle-même, sans distinction de lieu précis, le caractère extensif qui, joint à sa *qualité* propre, permettra plus tard de construire l'étendue, et de localiser ici, non là. Prétendez-vous que nous interprétons les signes locaux au moyen de la *forme* à priori ? — Impossible. Vous avez d'une part une forme vide, absolument uniforme, homogène, dépourvue de qualité propre, d'intensité, de ton sensitif, cadre indifférent, morne et mort. Une sensation se produit, par exemple une brûlure : comment, au moyen du *signe* particulier de cette brûlure, s'il n'est pas extensif, arriverez-vous à distinguer qu'elle doit être placée ici plutôt que là ? Puisque, selon vous, le signe est en soi purement qualitatif et intensif, nullement extensif, vous n'aurez aucun moyen d'établir une relation entre telle qualité ou telle intensité, d'une part, et tel point de l'étendue d'autre part : votre cadre abstrait n'appellera pas *ici* plutôt que *là* telles sensations. Si, au contraire, vous reconnaissez dans les sensations un rapport vague mais, significatif, à telle région plus ou moins large de l'étendue, c'est donc qu'elles ont déjà quelque chose d'extensif, et alors à quoi sert votre *forme* à priori ? Est-il besoin d'une forme à priori d'intensité pour avoir conscience de la quantité *intensive* ? Pourquoi en aurions-nous besoin pour la quantité *extensive* ? Mettez une seule main dans l'eau froide, vous éprouverez une certaine sensation. Mettez-y les deux mains,

vous éprouverez une nouvelle sensation. Est-ce simplement une plus grande *quantité* de sensation? Non, car l'intensité, elle aussi, enveloppe la quantité, et ici il n'y a pas seulement une sensation plus intense, mais autre chose. Maintenant, au lieu de mettre vos deux mains dans de l'eau froide, mettez-les dans de l'eau chaude; vous aurez une sensation de *qualité* différente, mais de même *extensivité*.

On voit qu'il y a un élément spécifique et irréductible dans la représentation de l'étendue; on ne peut donc la construire avec des éléments tous *intensifs et temporels*, non extensifs.

C'est des mouvements et des sensations musculaires, comme on sait, que l'école anglaise contemporaine, principalement Bain, Stuart Mill et Herbert Spencer, ont voulu faire dériver l'idée de l'étendue et de ses déterminations: longueur, hauteur, largeur, forme, position, direction. Selon eux, si nous mouvons librement un de nos membres, nous avons le sentiment d'un mouvement musculaire plus ou moins *long* dans le temps, rien de plus. Si ce mouvement est arrêté à ses deux extrémités par quelque obstacle, comme le mouvement de la main par les deux côtés d'une boîte, il en résulte une première détermination. Si nous passons la main sur la surface, et si nous jugeons que deux points, A et B, sont séparés par un espace, nous voulons dire simplement qu'il y a une série de sensations musculaires interposée entre le moment où nous sentons A et le moment où nous sentons B. C'est donc la sensation d'une *durée* plus ou moins longue d'*effort musculaire* qui nous donne l'étendue. La notion de *longueur en espace* est construite à l'aide de la notion de *longueur en temps*. Les anciens croyaient qu'Uranus ou l'espace infini était le père de Saturne ou du temps; l'école anglaise, au contraire, croit que le Temps est le père de l'Espace. Ce qui est dit de la longueur peut, selon elle, s'appliquer à la distance, à la direction, à la forme. Quand on reproche à cette théorie associationniste de postuler l'espace qu'elle voudrait expliquer, par exemple

la direction des mouvements, qui implique l'espace, Stuart Mill répond que ses adversaires « auraient été plus près de la vérité si, au lieu de dire que *direction* signifie *espace*, ils eussent dit qu'*espace* signifie *direction*. L'espace est l'ensemble des directions, comme le temps est celui des successions. Par conséquent, postuler la direction, c'est postuler non pas l'espace, mais l'élément dont la notion d'espace est formée. » — Cette réponse de Stuart Mill est contraire aux faits : nous ne concevons la direction que par l'espace et dans l'espace, et nous la concevons plus tard que l'extensivité vague : on peut avoir le sentiment de l'étendue, comme nous ne le verrons, sans aucun sentiment de direction. Une observation attentive pendant trois semaines entières sur un aveugle-né avait persuadé à Platner qu'un homme privé de la vue ne perçoit que l'existence de quelque chose d'actif, différent de ses propres sentiments de passivité, et qu'en général il ne perçoit que la différence numérique des impressions ou des choses. « En fait, pour les aveugles-nés, le temps *tient lieu d'espace*. Le voisinage et la distance ne signifient pour eux rien de plus qu'un temps plus court ou plus long, un nombre plus petit ou plus grand de sensations, qui sont nécessaires pour passer d'une sensation à l'autre (1). » — Nous répondrons que Platner n'en pouvait rien savoir et qu'il se borne à faire une hypothèse ; de plus, cette hypothèse est contraire à l'expérience. Il y a dans les sensations mêmes du tact, de l'ouïe et surtout des organes internes, autre chose que des différences *numériques* ou des différences de *temps* : il y a une extensivité vague ; un aveugle, lui aussi, distingue *tout* son corps d'une *partie* de son corps. Nous croyons donc que la construction anglaise est utopique, tout comme si, avec la sensation du jaune et celle du bleu, on prétendait construire la sensation du vert. Il y a dans toute sensation et même dans toute nuance de sensation, il y a dans tout état actuel de conscience quelque chose,

(1) Hamilton, *Lectures*, II, p. 174

de particulier, qui est cet état-là, non un autre. Précisément parce que tout mode de sensibilité et de conscience est le résultat d'une infinité de causes, on ne peut pas le construire *a priori*. Rien n'est *individuel*, particulier, spécial, défini et indéfinissable comme ce qui est infiniment complexe. Il n'est donc pas étonnant que, dans l'état de conscience particulier qui répond à l'extension, il y ait un élément irréductible, un mode de représentation et comme de coloris mental qui ne peut pas se deviner d'avance, ni se construire par des *associations* ou des *synthèses* mentales.

De ce que la qualité extensive est irréductible, faut-il conclure qu'elle soit fournie par l'esprit même aux sensations? — Selon nous, le caractère irréductible ne prouve nullement une origine *a priori* dans le pur intellect. Qu'y a-t-il de plus irréductible que la sensation du bleu ou celle du son, ou celle de l'odeur? Est-ce une raison pour les attribuer au pur esprit, à la spontanéité et à l'activité de l'intellect? De même, dans les sensations, outre les éléments irréductibles propres à chacune, il y a un caractère irréductible qui appartient à toutes, l'*intensité* : la sensation du bleu est plus ou moins intense, celle d'un son est aussi plus ou moins intense; l'intensité est donc bien distincte de ce qui différencie le son et la couleur comme tels, et cependant faut-il faire de l'intensité une forme *a priori* venant du pur intellect? L'intensité suppose une réaction de la conscience, de l'appétit, de l'effort; mais la raison ni l'entendement n'ont rien à y voir. Maintenant, outre leur qualité spécifique de couleurs, de sons, d'odeurs, etc., et outre leur qualité commune d'*intensité*, pourquoi les sensations n'auraient-elles pas une seconde qualité commune, plus visible dans les sensations du toucher et de la vue que chez les autres, l'*extensivité*, c'est-à-dire l'élément de l'étendue, de cette juxtaposition de parties étalées qui caractérise l'existence dans l'espace? Il n'y a point de plus grand mystère à sentir quelque chose d'extensif que quelque chose d'intensif; on ne doit pas faire

appel à l'*ignava ratio* de l'*a priori* et de l'*esprit pur* dans un cas plutôt que dans l'autre. Si ce n'est pas nous qui donnons de l'intensité aux sensations, comment serait-ce nous qui leur donnerions la forme de l'étendue? Fixez vos yeux, dans le ciel pur, sur le disque brillant de la lune, vous percevrez immédiatement l'intensité de la lumière, quoique sans la mesurer : pourquoi ne perceviez-vous pas immédiatement le caractère extensif du cercle lumineux, que vous avez même l'avantage de mesurer presque immédiatement? Pourquoi, encore un coup, la lumière de l'astre serait-elle perçue, l'intensité perçue, et l'extension non perçue? Il est clair que vous saisissez simultanément la lumière de l'astre et sa forme, tandis que l'intensité même demeure beaucoup plus indéterminée. On nous répondra : — Vous avouez que toute sensation a une intensité ; or l'étendue, comme telle, n'a pas d'intensité, donc elle n'est pas perçue. — C'est comme si on disait : — L'intensité, comme telle, n'est ni bleue, ni rouge, ni sonore, ni odorante : donc elle n'est pas sentie. Et on pourrait aussi bien dire : — Toute sensation, considérée attentivement, a une extensivité plus ou moins vague ; or l'intensité n'a pas d'extensivité : donc elle n'est pas perçue. C'est précisément au caractère spécifique des représentations qu'on reconnaît ce qui est acquis *a posteriori*, ce qui ne peut se concevoir que par expérience. L'*originalité* irréductible est la caractéristique de l'expérience même. C'est parce que je ne me suis pas fait et que j'ai été façonné par l'univers que je sens comme je sens et non autrement. La nécessité de mes modes de sentir, particuliers ou généraux, prouve que leur origine est dans des conditions qui me sont extérieures, non dans la *spontanéité* de mon intellect. Je ne me représente pas plus spontanément l'espace que je ne sens spontanément une colique ou un mal de tête. La science ne peut pas expliquer la *qualité*. Expliquer scientifiquement un phénomène, c'est le rendre exprimable au moyen de trois quantités fondamentales, la longueur, le temps, la masse, dont on ne discute pas la nature. En ce qui concerne les qualités.

nous ne pouvons que dire dans quelles conditions de temps, d'espace et de mouvement elles se produisent et nous apparaissent. Pourquoi ne voyons-nous pas les couleurs sous la forme des sons ? pourquoi n'entendons-nous pas les sons sous la forme d'odeurs ? Questions insolubles, non scientifiques, auxquelles on ne peut répondre que par le fait d'expérience lui-même. On n'imagine pas pour cela une forme *a priori* de couleur, de son, d'odeur, ni des sensations innées. De même, si on demande pourquoi nous percevons les objets sous la forme *étendue*, il est clair que ce qui est spécifique et irréductible dans l'étendue sera inexplicable, tout comme la douleur particulière et *sui generis* que cause un mal de dents. Faudra-t-il pour cela faire de l'étendue une forme *a priori* ? Il faudra au contraire en conclure qu'elle est un mode irréductible d'expérience, un mode irréductible du *sentir*. La douleur de dents est aussi une chose *a priori* en ce sens que nous ne pouvons la *construire* avant de l'avoir *sentie*. Mais, à ce compte, toutes les *qualités* spécifiques seraient *a priori*, tandis qu'on est convenu, au contraire, de dire qu'elles ne peuvent être connues qu'*après* expérience. Il en est de même de l'*étendue* ; nous ne la connaissons qu'*après* expérience. Dire que nous en devons la connaissance à la forme native de notre expérience, c'est ou une *tautologie*, si on veut dire que nous percevons l'étendue parce que nous sommes faits de manière à la percevoir, ou de la *mythologie*, si on suppose je ne sais quelle forme venue d'une source supérieure à l'expérience, et qui, pourtant, ne serait pas l'expérience, mais une condition antérieure à l'expérience, condition dont nous ne pouvons cependant avoir connaissance que dans son application à l'expérience, etc. En ce sens, les formes sont des vertus occultes comme la vertu dormitive de l'opium.

On dira : l'étendue est une forme *générale* de l'expérience, voilà pourquoi nous la déclarons *a priori*. — Mais, d'abord, c'est seulement de l'expérience externe qu'il s'agit ; de plus, beaucoup de kantien s'admettent l'extensivité que pour la vue et le toucher. Quand même la

représentation de l'étendue serait liée à toute expérience, cela prouverait simplement qu'elle est un mode général de l'expérience, c'est-à-dire une expérience commune à toutes les expériences, comme l'intensité. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, qu'il y ait des qualités générales saisies par une expérience générale; il en résulte une différence non d'origine, mais simplement de généralité.

On objecte encore que la sensation a un caractère agréable ou pénible, tandis que l'espace nous est indifférent. Mais on peut répondre encore que l'intensité en soi nous est indifférente, tandis que l'intensité du plaisir nous charme; et il en est de même de l'extension d'une couleur agréable ou de la fraîcheur d'un bain d'été, qui *s'étend* à tout notre corps. Rien n'empêche donc d'admettre une extensivité plus ou moins vague comme caractère de la sensation et, indivisiblement, de la réaction motrice qu'elle provoque. L'intensité est une sorte de concentration, l'extension est une sorte d'expansion; l'un n'est pas plus *intellectuel* en soi que l'autre.

— Les sensations et les phénomènes, dit Kant, sont divers et variables; l'espace est uniforme et invariable. — L'espace abstraitement conçu, dernier produit du travail mental sur les sensations, oui; mais c'est là un pur *concept* que nous ne commençons pas par avoir et qui contient des éléments tout intellectuels, parce qu'il exprime de purs possibles. L'extension concrète et réelle se fait percevoir par action du dehors et réaction motrice du dedans: elle a un caractère originairement sensitif, divers selon les divers sens; ce n'est que par une série de raisonnements qu'on en extrait le cadre infini et homogène de l'espace.

Si l'espace était une forme pure, il n'en pourrait provenir que des propriétés *formelles*, comme sont les propriétés purement mathématiques de l'espace; mais la propriété qu'ont les éléments de l'espace d'être *l'un en dehors de l'autre* est-elle purement formelle? S'il en était ainsi, toutes les sensations devraient, dans la doctrine de Kant, être soumises à cette forme, et conséquemment

elles devraient être ordonnées dans l'espace *l'une en dehors de l'autre* ; or, Kant ne l'admet que pour les sensations de la vue et du tact. Cette différence de fait entre les diverses qualités sensitives dans leur rapport à l'intuition pure de l'espace est, pour la doctrine formaliste de Kant, absolument inexplicable : on ne voit pas pourquoi une forme essentielle de la sensibilité ne s'applique pas à tout ce qui est senti, et pourquoi nous éprouvons le besoin de loger dans le cadre *a priori* seulement telle sensation et non telle autre. Cela suppose qu'il y a, dans ces sensations mêmes, une affinité secrète avec l'extension, par conséquent un caractère extensif que n'ont pas les autres. De plus, pour les ranger dans l'espace selon tel ordre et non selon tel autre, il faut qu'il y ait en elles une marque *locale* déterminée ou déterminable ; il faut qu'elles tendent d'elles-mêmes à prendre telle place et à se ranger dans tel ordre ; il faut, en un mot, qu'il y ait dans le mécanisme physiologique et dans le dynamisme psychique l'explication du caractère extensif. A quoi sert donc, encore une fois, votre forme *a priori*, votre moule produit par une pensée distincte de la sensation ? Il en est pour les formes pures de l'intuition comme pour les catégories. Un psychologue français qui n'admet point l'*a priori* des catégories et qui, par une inconséquence curieuse, admet celle de l'espace et du temps, a justement objecté aux kantiens : — S'il faut que je reconnaisse la similitude effective de deux objets pour appliquer ma catégorie de ressemblance, la catégorie vient trop tard, le problème est résolu, elle ne fait rien qui n'ait été déjà fait sans elle (1). — Pareillement, dirons-nous, s'il faut que je reconnaisse l'étendue effective de deux objets ou l'extensibilité effective de deux sensations pour appliquer ma forme *a priori* de l'espace, cette forme vient trop tard, le problème est résolu. L'application des formes *a priori* serait donc arbitraire s'il n'y avait pas des raisons et marques tirées des sensations mêmes qui motivent et règlent cette application, c'est-à-dire au fond qui les

(1) M. Rabier, *Psychologie*.

rendent inutiles. Vous ne reconnaîtrez pas que l'étendue convient à tel objet, l'intensité à tel autre, le temps à tel autre, ou que l'étendue convient sous tel rapport, dans telle relation, dans telle mesure, s'il n'y avait pas déjà dans les sensations mêmes ce que vous voulez faire descendre en elles, comme une grâce divine, du haut d'une intuition pure de l'espace infini, homogène et indifférent. Si nous regardons le ciel bleu, les sensations ont toutes la même égalité sous le rapport de la couleur, et cependant nous distinguons ce qui est à droite de ce qui est à gauche, ce qui est plus haut de ce qui est plus bas, etc. Nous aurions beau avoir le cadre *a priori* de l'espace immense, cela ne nous apprendrait pas quels sont les points bleus qui doivent être placés à droite, quels sont les points également bleus qui doivent être placés à gauche. Il faudra toujours en venir à reconnaître que, outre la sensation de couleur bleue, il y a encore un complexus de sensations particulier et distinctif qui varie selon la place des points bleus et qui nous force à mettre les uns à droite, les autres à gauche. Mais, ceci étant admis (et il faut l'admettre par force), nous n'avons plus besoin du cadre *a priori*.

Les théories intellectualistes, qu'elles soient du rationalisme ou de l'associationnisme, sont, au fond, des théories atomistes. Elles supposent des éléments particuliers et détachés, tels que les sensations, qu'on groupe ensuite selon des lois intellectuelles, soit celles de l'association, soit celles de la « pensée pure ». Ainsi, pour expliquer la construction de l'étendue dans notre conscience, les intellectualistes partisans de l'association des idées supposent d'abord, comme nous l'avons vu, des éléments tout intensifs, — sentiments d'effort, *a, b, c, d*, sensations oculaires, *f, g, h, i*, sensations tactuelles, *r, s, t, u, v*; puis ils associent ces éléments soit par association ordinaire, soit par synthèse mentale (comme Wundt) ou, ce qui revient au même, par *chimie mentale*; et ils concluent que le résultat de ces éléments intensifs est quelque chose d'extensif. Pure hypothèse qui, loin d'être justifiée par les prémisses, nous a paru contredite par ces mêmes prémisses. En

réalité, ce n'est pas la séparation ni la distinction définie des sensations qui est le premier stade de la vie mentale ; c'est au contraire leur *continuité* et leur *caractère indéfini*. La détermination et le détachement, qui en font des éléments possibles pour un groupement *intellectuel*, appartiennent au dernier stade de l'évolution, non au premier. Nos procédés de synthèse intellectuelle sont donc des artifices d'analyse psychologique qui ne reproduisent nullement le processus réel de la nature et de la vie, c'est un symbolisme trompeur : nous prenons, comme l'a fait Wundt autrefois, le *raisonnement*, effet final, pour un principe ; nous expliquons les sensations par des raisonnements plus ou moins inconscients, au lieu d'expliquer le raisonnement même par le développement continu des sensations où la réflexion introduit des discontinuités artificielles. Ainsi, lorsque Kant, Schopenhauer, Spencer expliquent l'idée de coexistence dans l'espace par une répétition en sens inverse de deux séries temporelles qu'on peut parcourir à rebours, ils remplacent par une analyse dérivée et factice la continuité naturelle et la simultanéité immédiate de sensations ayant un caractère extensif aussi bien qu'intensif.

Au reste, un écueil qu'on n'évite pas assez dans les analyses psychologiques, c'est de confondre l'analyse d'une idée avec les moyens de sa production. Spencer, par exemple, définit l'étendue « un agrégat de *relations de positions* coexistantes », d'où il croit pouvoir conclure que « toute connaissance de grandeur est une connaissance de relations de position », qu'aucune idée d'étendue « ne peut provenir de l'excitation simultanée de plusieurs nerfs s'il n'y a pas connaissance de leurs *positions relatives* ». Voilà donc l'animal et l'enfant, pour acquérir la notion vague d'extensivité, de grandeur indéterminée, de chose volumineuse et massive, obligés de se livrer à une docte mensuration de positions diverses, de déterminer leurs relations, d'« agréger » ensuite le tout et finalement de concevoir l'espace. Tout cela pour sentir, par exemple, une douleur *étendue* dans le corps, une plaie *grande et large*,

un froid glaçant tout le dos à la fois, une pression douloureuse s'étendant à une vaste portion des membres et les écrasant, etc. Ces sensations, qui diffèrent toutes qualitativement, ne diffèrent-elles pas aussi quantitativement? Bain, à son tour, dit que la caractéristique même de l'espace est d'être « un but pour le mouvement »; d'où il conclut, entre autres choses, que la distance et même la grandeur ne peuvent être « des attributs originels de la sensibilité des yeux ». Ainsi, quand l'enfant voit tout le bleu du ciel étalé devant ses yeux, il ne voit pas le ciel grand et large, sous prétexte qu'il ne peut se mouvoir pour le parcourir!

En résumé, extensivité, durée et intensité sont aussi inséparables dans le domaine mental que l'espace, le temps et la motion dans le domaine physique. L'intensité est la révélation subjective de cette force qui se manifeste par la motion et fait le réel du mouvement; sans l'intensité, le mouvement ne serait plus qu'un changement abstrait de relations abstraites dans l'espace abstrait et le temps abstrait. Comme l'intensité, la durée est psychologiquement inhérente à la vie même, ou plutôt au vouloir-vivre, à l'appétit. Enfin l'extensivité est inhérente au sentiment de la vie corporelle.

Si nous admettons une expérience primitive d'extensivité, il n'en résulte pas que le tout continu de représentations qui constitue la conscience soit *lui-même* une chose étendue, c'est-à-dire objectivement liée au tout de l'espace ou à une partie définie de l'espace; ce n'est point une chose qui n'aurait aucune unité propre et pourrait être divisée indéfiniment, capable d'être pénétrée par des corps ou de résister à cette pénétration par une force répulsive. Le sentiment d'extensivité inhérent à la cœnesthésie, quoique distinct du sentiment d'intensité, est tout aussi *psychique* que ce dernier sentiment.

II

CONSTRUCTION DE L'IDÉE D'ÉTENDUE

La question est maintenant de savoir si le *sentiment* général d'extensivité, essentiel à la conscience de la vie corporelle, — avec tous les signes locaux qui n'en sont que les différenciations et subdivisions, — ne peut pas produire à la fin l'*idée* proprement dite de l'étendue, laquelle se ramènerait ainsi, en dernière analyse, au sens immédiat de la vie appétitive et sensitive en réaction contre son milieu.

L'idée de l'espace implique deux conditions principales : 1° idée d'une coexistence de parties continues, qui, comme telles, ne peuvent être distinguées que par des différences *qualitatives* ; 2° idée d'une relation caractéristique entre partie et partie, qui n'est plus simplement une *différence* entre elles, mais une *distance*, c'est-à-dire une séparation de parties extérieures l'une à l'autre (1). Il faut donc non seulement que des objets multiples *coexistent* dans des relations définies et pendant un temps défini, mais encore qu'ils soient extérieurs à nous et extérieurs l'un à l'autre (*ausser uns und aussereinander*).

1° La simple *coexistence* de choses multiples, premier caractère de l'espace, n'est pas ce dont la notion est difficile à expliquer : aussi est-ce là-dessus que les intel-

(1) James Ward se sert ici du mot *apartness* ; Riehl, du mot *aussereinander*.

lectualistes, — soit rationalistes, soit empiristes, — se sont donné carrière. Nous ne saurions admettre avec eux que la coexistence soit construite dans notre esprit par le renversement de deux séries successives (comme les sensations nécessaires pour parcourir des yeux une table de gauche à droite et de droite à gauche). Nous croyons que la notion de coexistence nous est fournie immédiatement par la réelle simultanéité en nous de sensations distinctes, surtout celles du sens de la vie. Mais la coexistence, en elle-même et à elle seule, n'est pas nécessairement spatiale. Qui ne connaît l'objection tirée des sons simultanés d'un accord, lesquels ne sont pas une simultanéité dans l'espace? Pour que la coexistence ait un premier caractère extensif, non plus seulement intensif ou protensif, il faut qu'elle soit la coexistence de toutes les impressions venant des diverses parties de notre corps et ayant chacune un caractère propre, une couleur locale. La cœnesthésie est un concert continu où chacun de nos organes fait sa partie et où se fondent un grand nombre de voix, ayant chacune un timbre particulier. Il y a en nous le sentiment continu de choses coexistantes, durables et, en une certaine mesure, invariables, puisque, sous les sensations diverses et successives, nous sentons toujours un même fond de sensations simultanées, fourni par l'ensemble des parties corporelles, assurant la permanence des signes locaux toujours en fonction; or ce sentiment de notre corps est déjà extensif, parce qu'il enveloppe le vague sentiment de *parties* coexistantes et constamment coexistantes.

2° Toutefois, il manque encore un élément caractéristique : l'*exteriorité* des parties par rapport à nous et entre elles. L'exteriorité par rapport à nous nous est révélée par la résistance et l'effort. Il y a là une conscience de répulsion réciproque qui est l'origine de l'idée d'impenétrabilité; cette conscience établit entre les choses une barrière, une séparation plus profonde que ne le pourraient faire, à eux seuls, les signes locaux. La résistance donne à l'obstacle une sorte de *dureté*, conséquemment de corpo-

réité, de matérialité, comme quand on se heurte à un mur. Il y a donc là quelque chose de vraiment externe qui se détache de la conscience du moi.

Reste l'extériorité des parties *entre elles*, qui a pour marque non plus seulement la distinction, ni même l'opposition des parties, mais leur position. Peut-on dire qu'une sensation isolée, une seule sensation ait un attribut de *position* locale? Non; il faut pour cela un rapport entre elle et d'autres sensations. La place d'un point ne peut pas être déterminée sans un rapport à d'autres points; établissons donc en principe que toute *localisation* suppose un certain nombre de sensations simultanées. En fait, une impression produite sur un point de notre corps ne peut rester absolument isolée: elle s'irradie vers d'autres points plus ou moins voisins du premier. Lorsque cette excitation de plusieurs points par irradiation s'est produite un certain nombre de fois, l'habitude établit une association entre ces points, conséquemment entre les sensations qu'ils nous fournissent et dont chacune a une nuance propre. Mais la qualité particulière de chaque sensation, qui la rend discernable des autres, ne pourra devenir signe *local* que si, de quelque manière, nous avons des points de repère dans l'espace; car cette qualité sensitive n'est pas par elle-même une *situation*, elle n'a pas sa position *inhérente* et *immanente*, puisqu'une position, encore une fois, n'est telle que *par rapport à d'autres points donnés*. Il faut donc admettre que c'est seulement l'ensemble des sensations qui prend une forme spatiale et locale, par l'établissement de relations d'un genre particulier au sein de notre cœnesthésie. L'ensemble de toutes nos sensations corporelles est extensif; quand plusieurs sensations se détachent sur cet ensemble, elles ont non seulement une qualité sensorielle *sui generis*, mais encore une qualité *locale*, répondant aux lignes de communication qui s'établissent par l'habitude entre nos organes. D'ailleurs, nous ne pouvons pas plus expliquer ce mode de représentation que la sensation du blanc ou celle de l'odeur de rose.

Outre les éléments qui précèdent, il ne faut pas oublier, dans la formation de l'idée d'espace, ce que les Anglais appellent les sentiments de mouvements, *feelings of motion*. La *notion* de mouvement implique celle d'espace, mais les *sentiments* corrélatifs au mouvement ne présupposent pas la *notion* d'espace. Par ces sensations de mouvement nous n'entendons pas des impressions de pure succession *temporelle*. Qu'un objet sur lequel nos yeux étaient fixés se meuve tout d'un coup rapidement, nous avons, même indépendamment de toute *idée* d'espace ou de mouvement, une certaine impression spécifique, très différente de celle que nous éprouvons en entendant le son *ut*, puis le son *ré*. C'est cette impression que, sans présupposer l'idée de mouvement (ce qui serait un cercle vicieux), on appelle sensation de mouvement, c'est-à-dire impression particulière produite subjectivement par une chose qui, extérieurement, se meut. Les sensations de ce genre ne sont pas des conclusions de raisonnement, des constructions de la pensée qui dirait : — l'étincelle jaillie du foyer était au premier moment à tel point, au second moment à tel autre point; donc elle s'est mue. — Dans le temps nécessaire à l'aperception (et qui n'est pas infiniment petit, mais mesurable), nous *voyons* le mouvement; nous le voyons, dis-je, nous ne le concluons pas : nous avons un mode particulier de sentir, d'être affecté, qui correspond en nous au mouvement extérieur et qui, si le mouvement est rapide, soudain, peut aller jusqu'à nous faire tressaillir par contre-coup. Comme le mouvement est *analysable* en positions occupées à divers moments par le mobile, une foule de philosophes, après Kant et Schopenhauer, ont nié à tort la possibilité de sentir ou percevoir le fait du mouvement actuel : ils ont attribué au chien qui voit fuir le lièvre, à l'enfant qui voit passer une bougie devant ses yeux, une analyse plus ou moins consciente des positions successives. Sur votre montre, quand vous voyez la petite aiguille à midi après l'avoir vue à huit heures, vous *inférez* sans doute qu'elle s'est mue; mais, regardez directement l'aiguille à secondes, vous la *verrez* se mou-

voir. Si nous étions obligés d'analyser un mouvement visible depuis le point de départ jusqu'au point d'arrivée et d'analyser aussi l'intervalle de temps qui les sépare, nous serions aussi embarrassés pour sentir le mouvement que Zénon d'Elée pour le comprendre. Mais, de même que le mouvement se réalise de fait en dépit de nos raisonnements, de même nous le voyons se réaliser sans avoir aucun besoin de raisonnement, ni conscient ni inconscient, par la seule perception d'une *différence* rapide ayant un caractère original, d'un changement dans notre panorama extensif. Et si, en général, nous *inférons* des mouvements, c'est à condition d'en avoir d'abord immédiatement *senti* et *exécuté*. Toutes les objections éleatiques n'empêcheront pas cette sensation de mouvement de se produire, de nous révéler l'action de quitter un lieu pour passer dans un autre. Il y a là un mode particulier de *transition* que nous saisissons immédiatement et qui produit en nous-mêmes une transition d'un genre particulier, très différente soit de la simple transition dans le temps, soit de la transition d'un degré d'intensité à un autre degré, soit de la transition du plaisir à la peine, etc.

Il ne faut pas confondre, comme on le fait d'ordinaire, les impressions de *mouvement* avec celles d'*effort* et de *résistance*. L'effort peut se sentir dans l'immobilisation mutuelle, et de même la résistance. Aussi la transition *sui generis* qui constitue l'impression du mouvement est-elle sensiblement différente de ce que nous éprouvons dans l'effort, soit que l'effort consiste en de l'énergie centrifuge, soit qu'il se réduise à des sensations venues de la périphérie. Il y a dans l'impression du mouvement, quand c'est nous qui le produisons, une détente de ressort, un déclenchement, un passage à l'exertion qu'on ne peut pas définir, mais qui n'est point le fameux « effort » de Biran. De même, quand un oiseau passe devant nos yeux, l'impression de transition rapide n'est ni celle d'une série d'efforts, ni celle d'une série de résistances. Le mouvement peut avoir la vitesse d'un éclair, et il se manifeste toujours par une impression immédiate,

facile à reconnaître quand on l'a connue une première fois. On peut dire que, si l'impression de résistance, surtout douloureuse, est la grande révélatrice de l'extériorité *par rapport à nous*, l'impression de mouvement nous révèle surtout l'extériorité *mutuelle* des choses, leur séparation au sein même de la continuité.

Le sens du mouvement, soit de celui qu'on exécute, soit de celui qu'on perçoit au dehors, a été un des premiers et des plus importants résultats de la sélection naturelle dans la lutte pour la vie. En effet, pour vivre, il faut se mouvoir vers une proie quelconque, et se mouvoir à l'opposé des ennemis qui cherchent eux-mêmes à faire de vous leur proie. L'animal, sa proie, l'ennemi qu'il craint, tout cela se meut : c'est le mouvement qui révèle la proie, c'est le mouvement qui révèle aussi l'ennemi. Il faut que l'animal devienne habile à discerner le mouvement et qu'il soit, à l'égard de ce qui se meut, sur un perpétuel *qui-vive*. Les sensations de mouvement ont donc dû se trier de bonne heure, s'intégrer, se différencier. C'est ce que confirment les recherches de Schneider. Celui-ci a montré par de nombreux exemples que, tout le long de la série animale, le mouvement est la qualité par laquelle les animaux attirent le plus aisément l'attention d'autres animaux. Pourquoi l'animal qui a peur semble-t-il « faire le mort » ? En réalité il ne songe nullement à imiter la mort ; mais la crainte, en produisant une sorte de paralysie, l'empêche d'être *aperçu* par son ennemi ; son immobilité le sauve. Une mouche immobile n'est pas remarquée ; dès qu'elle s'envole, on l'aperçoit. Une ombre peut être trop faible pour être perçue : cependant, dès qu'elle se meut, nous la voyons. Schneider a montré que l'ombre en mouvement peut être remarquée même quand elle a une intensité dix fois moindre que l'intensité qui lui serait nécessaire pour être vue au repos. Si l'on tient un doigt immobile entre notre paupière close et le soleil, nous ne remarquons pas la présence de ce doigt ; si on lui imprime un mouvement de va-et-vient, nous le discernons. Une perception visuelle de ce genre reproduit les conditions

de la vue chez les radiés. William James remarque avec raison que, même aujourd'hui, la principale fonction des régions périphériques de la rétine, c'est d'être des sentinelles qui, dès que des rayons de lumière se meuvent sur elles, crient : qui va là ? et appellent le foyer visuel du côté de l'objet. Beaucoup de parties de la peau remplissent le même office, par exemple le bout des doigts, organe du tact par excellence.

Comme le mouvement ne peut avoir lieu en fait que dans une *direction définie*, on a nié l'impossibilité de percevoir le fait du mouvement sans percevoir la direction. Des expériences fort simples démontrent cependant le contraire (1). William James cite l'expérience suivante. Supposez, sur votre bras, deux points séparés par un intervalle assez petit pour que les deux extrémités d'un compas, placées sur ces deux points, produisent une seule impression ; puis, entre ces deux points, qu'on trace sur votre bras avec un pinceau des lignes dix fois plus petites : vous sentirez distinctement le mouvement et vous ne sentirez que très vaguement la direction. Le sens du mouvement, étant beaucoup plus délicat que le sens de la position et de la direction, ne peut donc en être dérivé. Il y a des expériences où vous ne pouvez pas compter et distinguer les cinq doigts d'une main, et où cependant le plus léger mouvement d'un des doigts est perçu comme mouvement, et rien de plus. Exner a fait voir à quel point le sens du mouvement est une forme primitive de la sensibilité, en démontrant que ce sens est bien plus délicat que le sentiment même de la succession dans le temps. Deux étincelles électriques apparaissent en succession rapide, l'une à côté de l'autre, et l'observateur doit noter si c'est l'étincelle du côté droit ou celle du côté gauche qui est apparue la première. Quand l'intervalle de temps est réduit à 0,044", le discernement de l'ordre de succession dans le temps devient impossible ; mais, si les étincelles sont assez rapprochées dans l'espace pour que leurs cercles d'irradiation

(1) Voir Hall et Donaldson dans *Mind*, X, 559.

s'enveloppent, l'œil perçoit alors leur éclat comme si c'était le mouvement d'une seule étincelle depuis le point occupé par la première jusqu'au point occupé par la seconde, et l'intervalle de temps peut alors être réduit jusqu'à 0,015", avant que l'esprit commence à douter si le mouvement apparent a commencé de droite à gauche ou de gauche à droite. Des expériences semblables sur la peau donnent des résultats semblables. La sensibilité perçoit donc la direction dans l'espace plus facilement qu'elle ne perçoit l'ordre dans le temps. Et d'autre part, nous avons vu qu'elle perçoit le mouvement même plus facilement que la direction et la position. L'expérience ne confirme donc nullement les beaux raisonnements des rationalistes, ni même ceux des empiristes comme Spencer et Mill, qui veulent expliquer la perception du mouvement et de l'étendue par celle de positions relatives, de directions et, en dernière analyse, de successions dans le temps.

Une fois accordé que nous avons un sentiment spécifique de transition causé par le mouvement, soit par celui de nos membres, soit par celui de nos yeux, soit surtout par celui des objets que voient nos yeux, il ne reste plus qu'à considérer dans son ensemble une *série* de sentiments de transition répondant au mouvement, série dont les termes *ne peuvent coexister* et dont l'ordre est *invariable*, pour acquérir, en y ajoutant tous les autres éléments précités, la notion de *distance* : la distance, en effet, est la nécessité d'une succession de transitions en ordre invariable pour aller d'un terme à un autre. Comme ces termes, nous l'avons vu, ont chacun leur signe local, comme ils répondent ainsi à des sensations que nous avons en coexistence, nous obtenons ici une combinaison de coexistences et de séquences tout ensemble : c'est cette combinaison qui nous permet de *concevoir* le mouvement même comme tel, c'est-à-dire une série de transitions sur le fond uniforme et coexistant de cette sensibilité extensive, inhérente à la cœnesthésie, dont les signes locaux sont les composants.

Tous ces éléments sensitifs étant donnés, nous avons les éléments nécessaires pour la représentation de l'étendue à la fois résistante et mobile.

On voit qu'il faut absolument joindre les signes locaux et le mouvement pour avoir une *notion* nette de l'espace. Deux impressions sur deux parties différentes de notre corps ont une nuance locale indépendamment même de tout mouvement, comme quand on vous touche les deux mains à la fois ; mais cette différence n'apparaîtrait pas comme proprement spatiale, comme une différence de *position*, si le mouvement de la main gauche venant toucher la main droite ne se joignait pas aux signes locaux. D'autre part, le mouvement seul de la main ne nous donnerait pas l'idée d'espace si les diverses positions du membre mû n'avaient entre elles d'autres différences que celles qui naissent du mouvement même, s'il n'y avait pas encore en elles des différences de coloris produites par le rapport vaguement senti de chaque position à l'*ensemble* de notre corps et à son extension vaguement sentie. Mais, quand ma main droite se meut le long de ma main gauche, j'ai une série à ordre fixe de sensations musculaires ayant chacune son signe local ; en même temps, j'ai une série de sensations de toucher actif ayant également leurs signes locaux ; enfin, j'ai une série de sensations de toucher passif, ayant aussi leurs signes locaux. Il se produit nécessairement des intégrations et différenciations de toutes ces sensations et de tous les signes locaux qui les accompagnent ; de là la représentation de l'étendue.

Nous avons vu que l'extériorité et la juxtaposition immédiate sans pénétration sont les caractères essentiels de l'étendue ; l'œil a le privilège de les saisir immédiatement. Regardez une surface mi-bleue, mi-rouge : vous avez d'abord, au point de séparation, la ligne géométrique, sans largeur, ayant cependant une forme précise et une grandeur déterminée : vous voyez à la fois du bleu, du rouge, et la ligne de partage. Les deux sensations de bleu et de rouge 1° *coexistent*, et vous n'avez besoin d'aucun raison-

nement ni d'aucun renversement de successions pour percevoir cette coexistence ; 2° elles *s'excluent* nettement, tout en étant en juxtaposition immédiate : elles sont *extérieures* l'une à l'autre. Regardez encore une ligne noire sur du papier blanc. Vous percevez la couleur noire au moyen d'une sensation caractéristique ; mais toute couleur est étendue, et, ici, elle a la forme d'une ligne ayant une certaine largeur, forme sans laquelle la couleur même ne serait pas visible. Direz-vous que vous ne percevez pas la ligne absolument de la même manière que vous percevez la couleur, c'est-à-dire par un mode particulier de sentir ? Ne saisissez-vous pas l'extériorité mutuelle des parties de la ligne, qui est une série de différences spatiales, tout comme vous saisissez la différence même du noir et du blanc ? Y a-t-il plus de *raisonnement* dans un cas que dans l'autre ? Sans doute, pour arriver à définir la ligne comme ligne, à la définir géométriquement, il faudra abstraire et raisonner ; mais pour la voir, et la voir avec sa forme propre, il n'y a qu'à ouvrir les yeux. Si la ligne est un peu longue, il faudra la parcourir du regard, la décrire par des mouvements de l'œil, et alors la perception d'une série de sensations motrices viendra obscurément se joindre à la perception d'une série de sensations visuelles ; mais, pour saisir une ligne bien courte, un petit trait, il n'y a besoin que d'un coup d'œil, que d'un mouvement rapide d'accommodation visuelle. Dans tout cela, il y a des sensations et des réactions motrices, mais aucune intervention de principes *intellectuels* et *a priori*.

William James dit avec raison que, dans le champ de la quantité, les *relations* entre deux nombres sont simplement un autre *nombre*, et que, pareillement, dans le domaine de l'espace, les relations sont des faits du même ordre que les faits qu'elles relient. « Quand nous parlons d'une relation de direction ou de distance entre deux points l'un par rapport à l'autre, nous voulons dire simplement : la sensation de la ligne qui joint les deux points ensemble. La ligne *est* cette relation. Sentez-la, et vous sentez la relation ; voyez-la, et vous voyez la relation. Vous ne pouvez même,

d'aucune façon concevable, penser la relation sans imaginer la ligne, quoique vaguement, ou décrire et indiquer les relations sans tracer la ligne. Du moment que vous avez imaginé ou tracé la ligne, la relation est là devant vous, et devant votre interlocuteur. » Il faudra réfléchir sur cette impression pour en abstraire les caractères géométriques ; mais, encore un coup, avant d'être *aperçue* et *réfléchie*, la relation est *sentie*, grâce à un complexe de sensations simultanées ; et elle est sentie sous la forme déterminée de la ligne, qui seule la réalise et la constitue en fait.

La grande objection des rationalistes, c'est que la position ne peut jamais être une sensation, parce qu'elle n'a rien d'*intrinsèque* ; elle ne peut exister qu'entre un point, une ligne, etc., et des coordonnées extérieures. — Sans doute, comme nous l'avons remarqué plus haut, une *seule* sensation ne peut donner aucune idée de *place* ; mais nous avons vu aussi qu'un *ensemble* de sensations, rétiniennes ou cutanées, enveloppe des relations d'abord confuses de places, dont on peut abstraire par l'attention des positions déterminées. Au contraire, quand vous écoutez des sons simultanés, ils tendent à se fondre ; et malgré cela, avec de l'attention, vous discernez encore une sorte de surface ou même de profondeur sonore : vous percevez des directions diverses de sons, mais trop vaguement pour juxtaposer les origines de ces sons et les étaler en étendue. Mêmes réflexions pour l'odorat et le goût : la juxtaposition y demeure vague, la tendance à la pénétration, à la fusion, à la confusion y est dominante. Seul le toucher vous donne, comme la vue, la juxtaposition sans pénétration : votre main étendue sur la table, ou enveloppant une boule, sent un ensemble de résistances juxtaposées qui ne se confondent pas, qui s'étalent en surface. Malgré cela, tant que la main est immobile, le tout est encore très vague ; mais, si elle se meut le long d'une ligne ou d'une surface, le souvenir juxtapose les sensations et en fait apparaître l'ordre sériel.

Dans le tact, nous sommes obligés de construire l'exten-

sion avec la motion ; dans la vue, ce tact perfectionné, la besogne est toute faite : les sensations sont tout étalées par une analyse merveilleusement délicate et par une synthèse qui ne demande, comme on dit, qu'un coup d'œil. Riehl est allé jusqu'à dire que l'espace est une représentation exclusivement visuelle. Nous ne saurions admettre cette affirmation absolue : on vient de voir que l'extension et la juxtaposition se rencontrent, quoique sous des formes moins analytiques et beaucoup plus synthétiques, dans tous les autres sens. Si leurs sensations, relativement très passives, ne provoquent pas d'une façon assez nette des efforts moteurs, il n'en existe pas moins jusque dans ces sensations une certaine part d'activité, et d'activité motrice : on tend l'oreille pour mieux entendre, on meut les narines et on aspire l'odeur pour mieux sentir, on réagit contre une chaleur ou un froid trop vif par des mouvements dans les parties affectées. A tout cela nous ne faisons jamais attention, ayant des sens beaucoup plus commodes pour nous représenter l'étendue ; nous oblitérons ainsi, grâce au manque d'usage, le côté des sensations auditives, olfactives, etc., qui serait propre à nous donner une représentation de l'étendue ; de même que l'homme qui a des yeux se représente l'espace sous la forme visuelle et laisse s'oblitérer les représentations tactiles. Mais supposez un homme qui, n'ayant ni le tact ni la vue, aurait cependant l'ouïe, l'odorat, le sens du chaud et du froid, etc. : par l'attention et l'exercice, il arriverait probablement à distinguer les nuances diverses de sons ou d'odeurs selon les points divers d'où ils viennent, à distinguer surtout les séries d'efforts moteurs élémentaires qu'il ferait pour adapter son oreille aux sons, son nez aux odeurs, etc. ; dès lors, il pourrait arriver à une figuration confuse et élémentaire de l'espace.

Les yeux, comme nous l'avons remarqué déjà, ont l'avantage de nous fournir immédiatement la couleur, et il n'y a pas de couleur sans étendue et sans forme ; c'est pour cela que les yeux, par eux-mêmes, font connaître immédiatement au moins deux dimensions. M. Dunan pré-

sente à Marie V..., récemment opérée de l'œil, un disque de papier blanc; elle dit tout de suite : « C'est rond. » Elle distingue aussi immédiatement le plus grand des deux carrés de papier qui lui sont présentés. Les expériences se faisaient le huitième jour après celui où le bandeau primitivement placé sur l'œil opéré avait été enlevé. Quelques instants après avoir ôté ce bandeau, l'interne avait montré à Marie V... sa main. « L'enfant, naturellement, n'avait pas pu la reconnaître, mais, l'ayant touchée, elle avait dit : « C'est une main »; et depuis, toutes les fois qu'on lui montrait une main, elle la reconnaissait tout de suite sans le secours du tact. M. Dunan conclut de ses observations que Marie V... « voyait probablement tous les objets à une *distance*, qui était probablement indéterminable pour elle, car nous ne pûmes lui arracher aucune indication à cet égard, mais elle les voyait projetés dans l'espace ». Une personne ouvrant pour la première fois les yeux à la lumière perçoit immédiatement « l'étendue plane avec les rapports de grandeur et de position des figures qui peuvent s'y trouver dessinées ». La sensation visuelle est spécifiquement extensive et même projetée à distance.

Dans l'état actuel de l'humanité, le mécanisme natif de la vision est disposé de telle manière que la rétine est un ensemble de points sentants et, pour ainsi dire, de milliers d'yeux fondus en un seul. Chez d'autres animaux, chaque œil est formé d'yeux encore séparés et à facettes. L'appareil visuel a donc pour résultat de fournir une *simultanéité de sensations distinctes et homogènes*. Or, partout où il y a cette simultanéité, la représentation d'espace est en germe. Toutefois les sensations visuelles seules ne suffiraient pas à produire une idée nette de l'espace, pas même les sensations de couleur : comme pour le tact, il y faut joindre le *mouvement*, la réaction cérébrale et musculaire. C'est en désagrégeant les sensations simultanées de couleur par une série d'efforts de l'œil, en les divisant ainsi en multiplicité, que nous acquérons l'idée d'étendue visuelle. L'œil immobile qui, pour la première fois, serait en présence d'un cercle rouge sur un fond blanc verrait

du blanc et du rouge en une représentation à la fois multicolore et indistincte ; ce serait la sensation de taches colorées ayant une forme visuelle ; ce ne serait pas la *notion* de parties les unes en dehors des autres, de situation, etc. Pour qu'il y ait notion il faut qu'il y ait analyse, décomposition de la masse des sensations, par conséquent succession et mouvement.

On peut comparer à l'œil immobile recevant des impressions de couleur la sensation de température qui se produit quand, dans notre corps refroidi, nous sentons pénétrer une onde de chaleur venue d'un foyer qui rayonne : nous avons alors une sphère de chaleur sur un fond de froid, analogue à une sphère de lumière ou de couleur sur un fond obscur. Si nous pouvions réagir par rapport à la chaleur aussi aisément que nous réagissons des yeux par rapport à la lumière, nous pourrions acquérir la notion d'étendue sous la forme d'étendue chaude et d'étendue froide. La supériorité de la vue tient, comme nous venons de le voir, à ce que nous avons en réalité une multitude de petits yeux juxtaposés, de petits tubes télescopiques l'un à côté de l'autre. Delbœuf a montré que si une conformation analogue, jointe à une mobilité analogue, existait pour les autres sens, nous pourrions avoir un œil *odorant* ou, si l'on préfère, un nez voyant, placé par exemple au bout d'une antenne mobile : nous verrions alors les choses sous forme de lignes odorantes, de surfaces odorantes, de solides odorants. Si d'ailleurs la vue, l'ouïe et l'odorat semblent fonctionner à distance, c'est une simple apparence, puisqu'il y a toujours un milieu en contact immédiat avec l'organe. La présence d'un obstacle résistant, dit Delbœuf, pourrait aussi se faire sentir à distance, si la peau était plus sensible aux modifications de l'air dans le voisinage des corps solides (1). C'est ce qui a lieu dans une certaine mesure. Une chauve-souris à qui on a enlevé la vue se dirige avec la plus grande sûreté à travers les dédales enchevêtrés des grottes et des ca-

(1) *Revue philosophique*, t. IV, 183.

vernes, sans se heurter aux parois qu'elle perçoit de loin. Le toucher est pour elle une seconde vue ; ses deux ailes lui servent d'yeux et apprécient les degrés divers d'élasticité ou de tension aérienne.

La troisième dimension a toujours été le grand embarras des psychologues. Nous croyons qu'elle est donnée, dès le début, dans la cœnesthésie et dans toutes les sensations massives, volumineuses, qui en sont des différenciations. Ici encore, les psychologues confondent le procédé d'analyse des idées avec le processus de la nature. La surface leur paraît plus facile à expliquer que les trois dimensions, tandis qu'en réalité elle est elle-même un abstrait de la perception primitive et massive. Selon nous, la troisième dimension est différenciée dans la masse par le mouvement en avant ou en arrière, et même en général par tout mouvement : se mouvoir, c'est pénétrer. Le mouvement des jambes en avant est du reste bien plus naturel que le mouvement latéral, dont il se distingue facilement. On demande comment nous percevons notre marche elle-même. Nous avons conscience d'une série d'efforts musculaires, et nous voyons en même temps un objet situé en face de nous devenir plus grand, puis être à la portée de notre main, qui, tout à l'heure, ne pouvait le toucher et maintenant le palpe. Nous acquérons ainsi l'idée de distance, c'est-à-dire d'une série d'efforts le long d'une ligne, et cette ligne nous paraît perpendiculaire aux plans divers que nous avons traversés. Les objets éloignés, qui paraissaient contigus, s'écartent graduellement l'un de l'autre et finissent par disparaître à notre droite et à notre gauche. — « Mais qu'y a-t-il dans tout cela ? demande M. Lachelier ; qui nous assure que nous nous sommes déplacés d'arrière en avant, et que ce ne sont pas les objets eux-mêmes qui ont grandi ou qui se sont déplacés latéralement devant nous ? » — Nous répondrons que, dans la marche, on a la conscience immédiate d'agir, de faire effort, de changer quelque chose à l'ensemble des conditions *antécédentes* : le premier animal venu distingue le mouvement qu'il exé-

cute des mouvements dont il est simple témoin ; il ne fera jamais cette hypothèse étrange que ce sont les objets qui se déplacent, quand c'est lui-même qui se déplace. En outre, revenant en arrière, il retrouve tout dans l'état primitif, et avec les dimensions primitives. Après une certaine éducation, il arrive à connaître et à apprécier la distance, l'éloignement, la profondeur, sans avoir besoin des formes *a priori* de Kant. — De même pour la vue. On prétend qu'à elle seule elle saisit les surfaces et ne peut saisir la profondeur, parce qu'il faudrait pour cela regarder latéralement la profondeur, ce qui la convertirait en largeur.

— Mais, d'abord, deux largeurs en sens divers, et surtout perpendiculaires, forment précisément la profondeur. Sans connaître en rien les perpendiculaires, l'animal et l'enfant arrivent à discerner les largeurs ou longueurs en divers sens, qui produisent des impressions sensibles diverses et surtout provoquent des mouvements divers de notre œil. Il ne faut pas oublier que l'œil réagit au contact de la lumière selon la même ligne qu'elle : nous tendons donc toujours à percer perpendiculairement du regard toute surface visible ; nous avons ainsi devant les yeux une surface immédiatement donnée et, par la réaction motrice inséparable de la vision, une trouée dans cette surface, une percée qui est un mouvement dans le sens de la profondeur. De plus, notre œil étant un composé de bâtonnets, nous perceons les objets de mille regards à la fois. Enfin, comme nous avons deux yeux et deux images stéréoscopiques, nous arrivons, par l'exercice, à localiser les objets vus au point de rencontre des deux percées visuelles.

Selon nous, le véritable révélateur de la troisième dimension, de la profondeur, de la distance en avant pour traverser des plans successifs, c'est l'appétit. L'animal qui a faim, qui sent ou voit sa proie, et qui est obligé de faire une série d'efforts musculaires pour la saisir, superpose ainsi aux surfaces visibles une troisième ligne, qui est la direction même de son effort moteur, immédiatement sentie. De plus, quand la proie est dans sa gueule, prise,

enveloppée, mâchée en tous sens, l'animal n'aura pas la conception abstraite de la *surface* ni de la *ligne*, il aura l'impression immédiate et concrète du tout *solide*. En l'avant il aura le sentiment d'*emplir* et de combler un *vide*. Toutes ces impressions, où la sensation et l'appétition motrice jouent le principal rôle, ont un caractère évidemment extensif et, de plus, volumineux, nullement *linéaire* ou *superficiel*. Ce sont les mathématiciens et les métaphysiciens qui, après avoir extrait des lignes et des surfaces du tout volumineux, ne peuvent plus recomposer ce qu'ils ont artificiellement décomposé. C'est moins l'esprit pur que la capacité buccale et stomacale qui révèle primitivement les trois dimensions en les englutissant toutes à la fois. La bouche, l'estomac, la main, sont les vrais *cadres* natifs ou *moules* de nos sensations répondant aux objets extérieurs et solides.

Il nous arrive aussi, quand ce sont les objets mêmes qui se meuvent, de voir un objet disparaître derrière un autre; l'enfant voit le sein de sa mère disparaître derrière la robe qui se referme. — « Mais, demande encore M. Lachelier, qui nous garantit que le premier objet continue à exister derrière le second? » — Une chose bien simple: c'est que le premier objet reparait après avoir disparu; le sein de la mère se montre de nouveau après s'être caché. L'enfant ne fera pas de la métaphysique au point de supposer un anéantissement du sein qui le nourrit, puis une nouvelle création. Il est beaucoup plus simple d'apprendre à deviner empiriquement et machinalement les situations relatives des objets. L'enfant, par habitude, et sans en penser si long, y parvient. C'est seulement quand tout le mécanisme des relations géométriques s'est établi de lui-même que l'enfant arrive à en abstraire l'espace. Les kantienens prennent le point d'arrivée pour le point de départ. L'expérience la plus décisive, c'est de retrouver soi-même et activement l'objet caché derrière ce qui le cachait; or, l'enfant arrive à le faire lorsque, après tâtonnements, il retrouve le sein maternel derrière la robe et le palpe de ses mains. Quand il s'agit d'objets assez petits pour être

tout entiers enserrés d'une main, les impressions cutanées de résistance se disposent automatiquement en forme sphérique ; il y a là une impression totale et finale *sui generis*, qui est celle de la solidité. Les relations géométriques ne sont pas des *conditions* de ces impressions ; elles en sont au contraire des *extraits*. En réalisant nous-mêmes ces relations par des mouvements d'abord aveugles et involontaires, puis conscients et voulus, nous apprenons à connaître par l'action : *savoir*, encore une fois, c'est *faire*. En un mot, notre cerveau réagit naturellement selon les lois géométriques et spatiales ; de ce mécanisme naturel résulte une série d'impressions *sui generis* et de réactions également spécifiques : il suffit de réfléchir ensuite sur ces actions et réactions pour en tirer ce qu'elles contiennent, des relations spatiales ; enfin, ces relations ne sont jamais si nettes que quand nous les réalisons. En *poussant* de la main un objet dont nous sentons la surface résistante, nous agissons selon la troisième dimension, et cette action nous la révèle. Nous ne saurions donc accorder aux kantien^s que la « profondeur » soit « un produit spontané de notre pensée (1) ».

(1) M. Lachelier, *Revue philosophique*. Encore moins accorderons-nous la déduction métaphysique par laquelle M. Lachelier fait procéder l'espace de l'idée de l'être, qui, se déterminant elle-même, « est à la fois antérieure et postérieure à elle-même ; elle doit donc être figurée, dans la conscience sensible, par une forme vide de l'antériorité et de la postériorité ; et cette forme n'est autre que la première dimension de l'étendue, ou la longueur ». De plus, l'idée de l'être « va, par une sorte de mouvement logique, d'elle-même, en tant qu'antérieure, à elle-même, en tant que postérieure : il doit y avoir ainsi, dans la conscience sensible, un passage purement formel de l'avant à l'après, ou une appréhension successive de la longueur, et ce passage ou cette succession est le temps ». M. Lachelier distingue trois idées pures de l'être, dont « la plus haute, naît d'un libre vouloir et n'est réellement que liberté ». « Cette idée, ajoute-t-il, n'a pas, à proprement parler, d'image sensible ; mais elle se réalise dans la pensée appliquée ou empirique, qui réfléchit sur la conscience sensible et affirme l'existence des éléments qui la constituent. » Ainsi naissent les *formes* à priori. « La première forme de cette pensée est la réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre vie et sa propre durée, et s'en distingue en

Un élément important, quoique trop négligé, dans la genèse de la notion d'étendue, c'est le sentiment de la pesanteur, avec le sentiment de l'équilibre corporel qui en est inséparable. Quand nous soulevons notre bras de bas en haut, nous éprouvons un sentiment d'effort ayant une nuance particulière, avec degrés croissants de résistance. Quand nous voulons sauter, même effort à faire. La série des efforts et résistances dans le sens vertical, bas et haut, se distingue nettement d'une série d'efforts horizontale, d'arrière en avant par exemple. La hauteur et la profondeur ont donc des caractères sensitifs particuliers, qui font que l'animal les distingue tout de suite de la longueur et de la largeur. De plus, grâce à la série de *degrés* continus qui est inhérente aux séries d'efforts, et qui produit une série de sensations changeantes, la direction est donnée en ce qu'elle a d'*intensif* et de *qualitatif*; le caractère *extensif* de la direction est la combinaison de ces premiers éléments avec le sentiment constant d'extensivité provenant de la cœnesthésie, et où se résument, sous la forme spécifique de l'étendue, toutes les sensations venant de toutes les parties de notre corps. Quant au sentiment de l'*équilibre corporel*, il est nécessaire à tous les animaux, et il enveloppe, sous une forme confuse, le discernement des trois dimensions de l'étendue. L'animal n'est pas une sphère dont tous les points seraient indiffé-

les affirmant. La seconde est la perception réfléchie, par laquelle nous transportons hors de nous les objets étendus, en ajoutant aux deux dimensions de l'étendue visible celle qui n'est que l'affirmation figurée de l'existence, la profondeur... Il n'y a pas plus de quatrième idée de l'être que de quatrième dimension de l'étendue. » Ces hautes spéculations trinitaires nous paraissent un mystère beaucoup plus impossible à expliquer que la perception même de l'étendue, et nous nous demandons si l'animal a besoin de concevoir l'idée absolue de l'être pour arriver à distinguer la troisième dimension, selon laquelle il se meut, des objets placés à sa droite ou à sa gauche, qu'il ne peut atteindre que par un *changement* de direction produisant un *signe local* spécifique et exigeant des efforts spécifiques. L'ontologie ne trouvera pas plus dans l'idée de l'être les trois dimensions de l'étendue que les sept couleurs du prisme.

rents à toute position dans l'espace : c'est un ensemble d'organes, ayant des leviers osseux diversement pesants, pour lesquels une seule position est en moyenne normale et conserve le centre de gravité. L'animal naît avec le *besoin* héréditaire de cette position, et il est averti des changements de position par des sensations spécifiques de poids, sensations dont les relations mutuelles se trouvent alors altérées. Or, il est clair que ces sensations diffèrent selon les trois dimensions, l'animal n'étant ni une simple ligne, ni une simple surface, mais un solide en équilibre. La sensation générale d'équilibre enveloppe donc quelque chose d'extensif et de spatial.

En résumé, l'*idée* scientifique de l'espace n'est point primitive : elle suppose trois dimensions nettement distinguées, une absence de différences qualitatives entre les diverses parties de l'espace, des notions claires d'extériorité, de juxtaposition, de continuité, de situation, de distance. L'animal n'a point toutes ces notions; ce qui ne l'empêche pas de distinguer sensitivement la droite de la gauche (sans les nommer), l'avant et l'arrière, la situation et la distance concrètes d'un objet désiré ou craint, etc. C'est dire qu'il y a dans son cerveau un jeu d'images associées, qui fait que l'objet plus éloigné éveille l'image d'une course plus longue pour l'atteindre, d'un grand bond, etc.; l'objet situé à droite éveille l'image d'une certaine direction du corps, direction qui n'a pas plus besoin d'être abstraitement conçue que le mouvement instinctif du corps qui nous fait nous rejeter en arrière au moment de tomber. Actuellement, grâce à une longue évolution, nous avons devant l'esprit une grande « carte » de l'espace, comme dit Taine, avec toutes sortes de points de repère; — cette carte a pris un caractère objectif, tout comme serait une carte réelle en papier, ou encore une bibliothèque à rayons divers et à casiers distincts. Pour placer un livre sur un rayon, il faut avoir le livre et savoir où est le rayon, qui est distinct et séparé du livre même; mais ne croyons pas que, primitivement, la localisa-



tion ou situation des impressions ait été analogue. On n'a point d'abord une impression représentée à l'esprit et non localisée en soi, puis une seconde sorte d'objet représenté, l'espace, — ou même non *représenté* ni *représentable*, selon quelques-uns, — avec lequel on mettrait l'impression en rapport, pour l'y situer comme un livre sur le rayon. La localisation n'est, comme l'a bien montré Ward, qu'une représentation plus complexe formée par l'addition de nouveaux éléments, sans aucune représentation d'un nouvel objet, ni d'un cadre ou d'un casier. Nous avons vu que toute impression éprouvée offre, dès le début, un caractère particulier tenant à sa relation particulière avec l'ensemble des impressions venues du corps entier : c'est virtuellement le signe local. Ce signe ne se détacherait pas des autres qualités de la sensation si tout en restait là ; mais, comme nous éprouvons des sensations *différentes* ayant le *même* signe local, par exemple froid à la main ou bien chaleur à la main, ou les *mêmes* sensations avec un signe local *différent* (froid au pied, froid à la main), nous finissons par avoir dans notre conscience : 1° un complexus de qualités indépendantes des signes locaux ; 2° un complexus de signes locaux indépendants des qualités. Si, de plus, nous y ajoutons le mouvement avec les sensations musculaires, enfin le toucher actif et passif, la carte spatiale finira par se dessiner de mieux en mieux dans notre imagination ; et cette carte ne sera pas autre chose qu'un résidu de sensations et d'états de conscience divers, mais ayant pour caractère commun l'extensivité, laquelle est immédiatement fournie par la sensation constante de notre corps *entier*. Il n'y a donc d'*irréductible* ici que le mode primitif de *sentir* appartenant à la sensation générale de notre corps à la cœnesthésie ; l'étendue est d'abord une impression sensorimotrice, avant d'être une *idée*, et cette idée n'est elle-même qu'un résidu ou extrait d'impressions sensorimotrices à rapports complexes.

Toute perception finit par intéresser les muscles, et le mouvement musculaire est essentiel à la perception distincte. Nous sommes obligés de construire et de dessiner nous-mêmes, par nos mouvements de réaction, la *forme* des objets, et c'est le rapport entre ces mouvements successifs de *réaction* qui nous permet de nous représenter le rapport des éléments sensitifs transmis sous la forme passive de pures *sensations* rétinienne. Donc, ce sont les *motions* jointes aux *sensations* et aux *souvenirs* de sensations associées qui forment la *perception*. Ces motions finissent toujours par être musculaires, mais elles supposent préalablement une onde nerveuse cérébrale qui se dirige vers la périphérie, et à laquelle répond le sentiment d'activité (1).

(1) Dans un cerveau rudimentaire ou mal exercé, l'onde nerveuse que l'excitation provoque reste *diffuse* et ne se concentre pas nettement en une partie distincte et étroite. A un stade plus élevé, l'onde nerveuse se concentre de plus en plus dans des parties spéciales et différenciées, et il se produit ainsi ce que Sergi appelle une localisation centrale, pour l'opposer à la localisation périphérique. L'onde, qui était diffuse, est devenue une *onde* restreinte et distincte. Or, par cela même que l'onde nerveuse se rétrécit et rencontre des obstacles, elle doit *se réfléchir*. Supposons, avec Sergi, un canal en communication avec un lac : c'est l'image du nerf et du cerveau ; si une onde se produit à l'issue du canal dans le lac, elle ne se propagera dans tout le lac qu'en s'élargissant et en s'affaiblissant. Mais si en face du canal se trouve une digue, le mouvement ondu-

Chez les êtres qui ont un système musculaire pouvant agir sur les organes mêmes des sens, l'onde nerveuse productrice de sensation se communique aux muscles et provoque : 1° des mouvements de *direction* de l'organe (mouvements qui se manifestent dans tout organe sans exiger des muscles spéciaux pour chacun); 2° des mouvements d'*accommodation*. Des muscles spéciaux pour l'accommodation se rencontrent dans la vue et l'ouïe. L'odorat a une sorte d'accommodation qui se fait par les muscles des ailes du nez. Pour le goût, certains muscles difficiles à déterminer servent à donner une plus grande diffusion aux substances sapides de la langue et du palais. Les sensations cutanées semblent dépourvues d'accommodation, mais c'est peut-être une simple apparence.

toire y rencontrera un obstacle et ne pourra le dépasser; il en résultera une *réflexion* par cette portion du lac et par le canal lui-même. L'onde réflexe retourne ainsi vers son point de départ, à la périphérie de l'organe externe, qui est en relation immédiate avec les forces excitatrices. De cette façon, une communication ininterrompue s'établit entre l'organe central et l'extérieur, selon une ligne déterminée. Ainsi endiguée et revenant par réaction vers l'extérieur, l'onde nerveuse s'accompagne de perception. Il y aurait donc, dans le système nerveux, d'après cette hypothèse, des ondes centrifuges et non pas seulement des ondes centripètes. Ces ondes centrifuges tiendraient à la réaction des centres, à leur élasticité et à leur résistance, qui oblige le mouvement à se *réfléchir*. C'est grâce à cette réflexion du mouvement nerveux qu'aurait lieu non seulement la *localisation*, mais aussi ce qu'on a appelé la *projection* des sensations au dehors. Au moyen de cette réflexion physiologique, les sensations seraient projetées dans la direction des parties du corps excitées et des causes externes qui ont produit l'excitation. De plus, l'excitation extérieure étant permanente, il s'établirait un courant constant d'actions et de réactions entre les centres sensitifs et les nerfs périphériques.

La théorie proposée par Sergi pour expliquer la perception par ces ondes nerveuses centrifuges, revenant des centres vers les organes sensoriels, si elle n'est pas encore démontrée, nous semble du moins très plausible; en tout cas, le contraire n'est pas non plus démontré. Il peut donc très bien exister, jusque dans la *sensation*, outre le courant afférent, un courant nerveux efférent qui se combine avec le premier et contribue à rendre la sensation distincte, limitée, définie, *perçue*.

Tous ces mouvements d'accommodation ont pour objet de rendre la perception plus distincte, la localisation et la projection plus facile. A notre avis, ce sont déjà des mouvements d'aversion ou de propension ; ils manifestent ce commencement de propension ou de désir, voisin de l'indifférence, qu'on nomme *attente*. L'attente est le désir de percevoir, de connaître ce qui va venir, et ce désir a pour objet primitif de savoir si ce qui va venir sera utile ou nuisible. L'attente est donc la préparation de l'être à un mouvement plus déterminé soit d'*attraction*, soit de *répulsion*. C'est, en un mot, la volonté qui se prépare à un oui ou à un non ; et la volonté est obligée, pour bien savoir ce qu'elle doit faire, de commencer par une sorte de demi-oui, par une acceptation de l'influence extérieure en tant que simple sensation et non encore *plaisir* ou *douleur*. Cette *direction* provisoire vers l'objet inconnu et cette accommodation provisoire, qui est l'attente, est aussi la perception par opposition à la sensation simple.

Il y a donc en définitive, dans toute perception, réaction de la volonté sous forme : 1° d'attente, 2° d'attention, 3° de tension nerveuse et musculaire, 4° de mouvement centrifuge dans les nerfs et dans les muscles. Selon Sergi, l'attention ne serait que la *délimitation* plus grande de l'onde nerveuse diffuse, son degré de différenciation supérieure : c'est là ne voir que l'effet passif. Selon nous, il y a aussi un fait actif de désir naissant, sous la forme d'impulsion simplement intellectuelle ; l'attention, encore une fois, est le désir intellectuel, la *volonte* provisoire de *percevoir*, pour savoir en quel sens définitif il faudra vouloir et mouvoir. C'est la force de conservation qui se concentre et se dispose avant de s'exercer et de se répandre par le mouvement.

IV

SUBJECTIVITÉ DE L'IDÉE D'ESPACE

Il semble à première vue que l'on pourrait se figurer un monde sans espace, en supprimant par l'imagination ce qu'ont de particulier les sensations motrices et en ne conservant que les idées d'activité et de passivité, de temps, avec les notions dérivées de succession et de coexistence. L'étendue serait donc subjective, et tiendrait à notre organisation physiologique. Tous les rapports d'étendue se résoudraient, au fond, en rapports d'activités coexistantes dans le temps. En ce sens, on pourrait supposer avec Leibniz que l'espace est simplement l'ordre des coexistences, c'est-à-dire une certaine manière dont nous *ordonnons* et rangeons nos sensations simultanées de résistance. Mais, en réalité, la cœnesthésie enveloppe toujours un fond vaguement extensif.

Comme la résistance nous révèle l'objectif, c'est-à-dire un objet différent de notre propre activité, l'étendue devient pour nous l'*ordre des choses objectives*, l'ordre des objets ; cette idée est conséquemment le grand mode de représentation dont nous nous servons pour nous figurer l'objectivité, pour poser devant nous et distinguer nettement de nous les objets qui résistent à notre action. Nous les rangeons, impénétrables, sur des lignes imaginaires où tous les points sont en dehors les uns des autres, bien distincts, bien tranchés. Nous projetons ainsi les choses sur le fond neutre de l'espace et nous nous en faisons la carte géographique. Nous finissons même par ne plus pouvoir penser sans les signes de l'espace, comme nous ne pouvons plus penser sans les signes de la parole. Enfin cette organisation de tout l'objectif en choses diver-

sement situées dans l'espace se transmet en s'accroissant par l'hérédité, et l'enfant naît avec le cerveau hanté des figures d'espace comme l'oiseau avec l'image du nid. Nous sommes ainsi sous la fascination de l'espace, dont nous faisons ensuite une idée *a priori*, presque surnaturelle et divine, quand elle est peut-être une forme de notre imagination et de notre conscience relative à notre constitution cérébrale. Nous apportons en naissant dans notre cerveau le trou de l'espace, héritage de l'espèce, et nous y plongeons, rangeons, mettons en ordre toutes choses, comme un poisson qui, n'ayant jamais atteint le fond ni la surface de la mer, ne pourrait rien se figurer qui ne fût dans l'eau de toutes parts.

Le philosophe seul arrive à vider presque entièrement son cerveau de l'espace pour n'y laisser que le temps, à se demander si le monde ne serait pas simplement une coexistence de séries successives pour chaque être sentant, sans espace réel ni réelle étendue, soumises seulement aux lois du nombre et de la logique, du dynamisme et du déterminisme. Mais nous entrons ici dans les hypothèses et les fictions. Quelle que soit la valeur en soi de la notion d'espace, cette notion n'en conserve pas moins sa valeur relative à nous : elle est pour nous un moyen sûr et scientifique de mettre un ordre dans nos sensations, d'organiser en système les choses simultanées.

Ajoutons que la notion de l'espace est pour nous une idée directrice, précisément parce qu'elle est l'ensemble de toutes les directions possibles en tous sens. Elle est le cadre commun du mécanisme et de la finalité : du mécanisme, parce qu'elle ouvre devant nous le champ illimité des mouvements possibles ; de la finalité, parce que les mouvements de notre part auxquels elle ouvre ainsi une perspective sont tous appétitifs et tendent tous à quelque fin. Le but dans l'espace, en effet, est un but pour la volonté. C'est en ce sens que l'idée d'espace est une idée-force, l'espace étant le milieu même des forces en mutuelle action et réaction.

CHAPITRE TROISIÈME

L'IDÉE-FORCE DU MOI ET SON INFLUENCE

- I. L'IDÉE DU MOI. — La synthèse psychique.
- II. INFLUENCE DE L'IDÉE-FORCE DU MOI. — 1. Comment cette idée devient un centre pour la volonté, pour l'intelligence, pour la sensibilité. Volonté de soi, affirmation de soi, satisfaction de soi. — Moi actuel et moi futur; moi réel et moi idéal. Action du moi idéal. — 2. Le *moi social*, point de coïncidence entre l'individu et la société. Rôle des facteurs sociaux dans l'idée du moi. Comment le moi intellectuel et rationnel est un moi social. — 3. Comment l'idée de la simplicité du moi et celle de son identité tendent à se réaliser en se concevant.

I

L'IDÉE DU MOI

On éprouve la même difficulté à construire la conscience continue avec des sensations qui, pour l'analyse abstraite, semblent détachées, qu'à construire une ligne avec des points, un mouvement continu avec des moments successifs. Il n'en est pas moins vrai que la nature réalise le mouvement, comme elle réalise la conscience : des deux côtés, c'est une réelle continuité ; seulement, dans la conscience, les positions successives du mobile vivant laissent une trace.

Imaginez une fusée sentante, lancée dans l'espace au milieu d'une foule d'autres fusées : chaque étincelle qui brille et meurt sera une sensation. Cette poussière lumineuse, comme telle, ne saurait former une conscience. Mais supposons, à l'intérieur de la fusée, un appareil optique et photographique capable de photographier toutes ses étincelles, tout son trajet brillant, et même le trajet des autres fusées : ce sera une sorte de mémoire, si la fusée sent à la fois sa lueur présente et les images affaiblies de ses lueurs passées, disposées selon une ligne fuyante. Tout cet ensemble se distinguera même de l'ensemble des impressions lumineuses venues des autres fusées : d'un côté sera le groupe du moi, de l'autre celui du non-moi. Sans doute il y a dans l'être vivant une liaison, une connexion intime qui n'existe pas, dans la fusée, entre les grains de poudre séparés qui s'enflamment successivement. Mais ce lien ne suppose pas nécessairement un centre indivisible, un être simple, une monade. La continuité et la réciprocité d'action existent partout dans la nature : c'est la grande loi et le grand mystère ; une fois ce point admis, une fois ce lien *universel* reconnu (ce qui est le fond même du déterminisme), les individus ne sont plus que des concentrations relatives de la sensibilité universelle. Les individus ne sont pas des séries de sensations détachées, des collections d'étincelles, mais ce sont des développements continus de sensations reliées entre elles.

La réflexion claire et distincte ne porte guère que sur un seul point à la fois, puis sur un second, puis sur un troisième, etc. ; d'où la forme *sérielle* que prend la conscience réfléchie. Par la vision directe, la conscience se voit *une* actuellement, avec un cortège vague de représentations passées ou à venir que saisit la vision indirecte. De plus, il y a fusion en nous des représentations et idées similaires, parfois même combinaison de représentations différentes. Enfin tout vient aboutir à l'idée du moi, comme les rayons au centre, et ce centre est un mobile toujours en progrès sur une ligne continue.

La synthèse psychique, qui est l'élément irréductible de la conscience, et dont l'idée d'un moi simple et identique est la personnification plus ou moins symbolique, a sa contre-partie dans la synthèse cérébrale. Il ne faut pas oublier que la constitution même du cerveau aboutit à une classification automatique des sensations, que Spencer a excellemment décrite. Chaque sensation, on s'en souvient, s'associe et s'agrège avec sa classe, son ordre et sa variété, grâce à l'irradiation des mouvements cérébraux dans les parties similaires qui produisent des impressions similaires. C'est une différenciation et une intégration spontanées qui empêchent chaque sensation de jamais demeurer isolée, de même que la constitution d'un instrument de musique ajoute toujours à chaque son des harmoniques qui lui donnent son timbre.

Quel que soit le fond dernier de notre être (ce qui est une question de métaphysique), ses déterminations caractéristiques sont, ou natives par l'effet de l'organisation, ou acquises par l'association des représentations et par la mémoire, qui tient elle-même à l'organisme. De là les déviations, erreurs et dédoublements morbides de la notion du moi. Ce n'est pas seulement, comme on l'a dit parfois, l'association des idées qui produit le moi : c'est la permanence du même organisme, du même système cérébral, avec les affections obscures qui en résultent continuellement. Le cerveau n'étant jamais tout d'un coup changé dans sa masse entière, il reste toujours dans l'état nouveau quelque chose de l'ancien. Le sentiment de la personnalité est un composé de tous nos souvenirs, qui répond à la masse durable de notre cerveau. Quand une maladie modifie plus ou moins profondément le mécanisme général des courants nerveux et leurs phénomènes d'induction réciproque ou d'aimantation mutuelle, on peut constater une nouvelle orientation des idées, qui tend à établir une seconde individualité sur la première. Les conditions physiologiques de cette direction nouvelle sont d'ailleurs inconnues; on ne peut que la comparer avec la direction divergente qu'un simple mouvement des aiguilles imprime

aux rails d'un chemin de fer, ou avec le simple mouvement de ressort qui, dans un orgue, fait succéder un registre à un autre, un air à un autre, ou mieux encore avec l'ouverture et la fermeture soudaine d'un courant électrique qui, dans le mécanisme d'une pile compliquée, produit ou suspend les inductions, aimantations, mouvements invisibles et visibles. Lorsque, dans l'état nouveau de la conscience, il reste encore un souvenir de l'ancien état, l'être s'apparaît toujours à lui-même comme *un*; s'il y a une scission plus complète, il semble scindé en deux et peut alors attribuer à un autre ce qu'il a fait lui-même. Telle cette aliénée de Leuret, qui avait conservé la mémoire très exacte de sa vie jusqu'au commencement de sa folie, mais qui rapportait cette période de sa vie à une autre qu'elle (1).

(1) *Fragments sur la folie*, p. 277.

II

INFLUENCE DE L'IDÉE-FORCE DU MOI

I. — Quelle que soit la nature radicale du moi, il est certain que le moi est une idée, et une idée qui tend à se réaliser par cela même qu'elle se conçoit. Aussi a-t-elle une triple action : elle devient un centre pour la volonté, pour l'intelligence, pour la sensibilité ; elle se manifeste par la *volonté de soi*, par l'*affirmation de soi*, par la *satisfaction de soi*.

En premier lieu, il est incontestable que l'être animé, quel qu'il soit, se veut lui-même ; et s'il conçoit plus ou moins vaguement son moi (soit par une intuition profonde de sa vraie réalité, soit par une simple illusion d'optique), ses désirs et volitions se trouvent concentrés vers ce foyer intérieur : le vouloir-vivre spontané devient une volonté réfléchie de soi-même. Par là l'être acquiert, dans la lutte pour la vie, une force nouvelle : au lieu de demeurer dispersées, ses tendances s'organisent vers un but conscient. L'être qui se veut et a conscience de se vouloir est supérieur, même sous le rapport de la puissance, à l'être dont la volonté n'est pas ramenée à un centre.

L'*affirmation de soi* est une seconde conséquence de l'idée du moi. Dès que cette idée est conçue, elle tend à se poser en face du milieu extérieur, et à se poser intellectuellement par l'assertion ou affirmation de l'individualité. L'enfant s'affirme ainsi dès qu'il se conçoit, et

il s'affirme en pensée comme en acte. *Je suis, et je suis moi*, voilà ce qu'il se dit sous toutes les formes et ce qu'il traduit sans cesse dans ses actions, sortes d'affirmations visibles d'une personnalité naissante (1).

Enfin, dans le domaine de la sensibilité, l'idée du moi tend à se réaliser elle-même en réalisant ce qu'on appelle la *satisfaction de soi*. L'être conscient veut se plaire à lui-même : dès qu'il a le sentiment de son moi réel, il conçoit une sorte de moi idéal qu'il veut réaliser et dont la réalisation lui paraît le *bonheur*.

Ainsi on peut poser cette loi importante : le moi, le sujet, dès qu'il devient par l'idée un *objet* de conscience distincte, devient du même coup un *motif*, et tend à se réaliser par la volonté, par l'intelligence, par la sensibilité. De plus, cette réalisation constituant un avantage, un surcroît de force dans la lutte pour l'existence et pour le progrès, les êtres en qui la conscience du moi était le plus développée ont dû l'emporter, survivre et se propager par sélection naturelle. En admettant même que l'idée du moi fût primitivement illusoire, elle eût constitué une illusion féconde, une sorte de signe de ralliement pour les activités intérieures, quelque chose d'analogue aux idées de Patrie, d'Humanité, de Dieu, — qui sont, à un certain point de vue, un moi agrandi.

Ce rôle de l'idée du moi, comme facteur de l'évolution, ressortira davantage encore d'une analyse des éléments qui composent cette idée.

La conscience de soi enveloppe : 1° la conscience de la totalité de nos activités ; 2° la conscience de l'unité de cette totalité ; 3° la vue anticipée d'une continuation de ce tout-un pendant un avenir plus ou moins incertain. Dès lors, la réalisation de l'idée du moi se subdivise, pour ainsi dire, en trois problèmes. Le premier, c'est de *réunir* et d'*agrèger* le plus d'activités possible, d'augmenter, sous le rapport de la quantité, de l'intensité et de la qualité, le contenu de la conscience en sensations,

(1) Voir la *Liberté et le Déterminisme*, 2° partie.

représentations, pensées, émotions, appétitions, etc. Le second problème, c'est d'*unifier* le plus possible ces activités en leur donnant une convergence vers un but unique, qui est encore le moi conçu plus ou moins largement, tantôt plus ouvert, tantôt plus fermé, selon que l'être est plus ou moins développé. Le troisième problème, c'est de faire *durer* le plus longtemps possible le moi, avec toutes ses activités intensives ou expansives. Le moi est prolongé par l'imagination dans un temps incertain, avec un ensemble d'activités également incertaines dans leurs effets, comme dans leur nature et dans leur degré de développement. A la conscience immédiate du moi actuel vient alors s'ajouter une idée *symbolique* du moi, qui est une abstraction et une construction complexe, représentant un moi possible dans l'avenir et son rapport avec le moi présent. Ce moi conçu et imaginé devient à son tour un centre de gravitation pour les désirs. Le désir, en effet, peut s'attacher à un objet soit parce qu'il est immédiatement agréable, soit parce qu'il devient un substitut symbolique d'agrément par son rapport à la satisfaction idéale du moi. L'école anglaise a excellemment montré comment le désir d'un objet comme tel (de l'or, par exemple) peut se substituer au désir des plaisirs qu'il donne (1). On peut de même substituer, mais avec plus de raison, le sujet *moi* aux plaisirs particuliers et aux objets particuliers qui les causent. L'idée du moi symbolique est ainsi un centre de motifs, et ces motifs, après avoir été d'abord éloignés et complexes, deviennent, grâce à ce centre de convergence toujours présent à la pensée, des motifs immédiats et simples en apparence. L'idée-force du moi sert donc à rendre possibles des désirs éloignés en les rendant immédiats. Dès lors, l'être peut agir pour l'avenir, à distance ; il peut agir pour la totalité de sa vie individuelle, et même pour sa vie conçue comme éternelle. L'idée-force du moi éternel n'est-elle pas un des éléments les plus importants

(1) Voir, outre Stuart Mill et Spencer, les pages de Clifford *on the scientific basis of morals*.

de la religion ? On se rappelle le rôle que joue, dans la morale de Kant, l'idée du moi intelligible, qui n'est vraiment, selon Kant lui-même, qu'une conception problématique, un noumène impossible à vérifier. La pensée du moi, surtout du moi idéal, nous arrache à la fatalité de la passion et à son impulsion brutale ; elle étend notre vie au delà des limites de l'heure présente et même de l'existence présente : elle nous permet d'agir *sub specie æterni*. La réalisation du moi idéal, du vrai moi, — qui est une pure idée, — devient la moralité même (1).

II. — Outre notre idée du moi individuel, nous avons, en second lieu, ce qu'on peut appeler un moi social. Il ne faut pas entendre par là la société même, ni simplement l'idée de la société, mais l'ensemble unifié de nos instincts sociaux, de nos idées sociales et de nos sentiments sociaux, en un mot la partie sociale de notre moi, celle par où nous coïncidons en quelque sorte avec les autres membres du groupe. — Pourquoi appeler cette partie un moi social ? — Parce qu'elle est un ensemble d'activités et d'impulsions sociales réduites à une unité de conscience, et de conscience personnelle. Notre moi n'est pas tout renfermé dans notre individualité ; l'idée de la société dont nous sommes membres, avec toutes les tendances qui s'y rattachent, est partie intégrante de notre moi total ; elle constitue une sphère ayant le même centre que celle de l'individualité, mais s'étendant à la société entière. Le moi saisissable à l'expérience n'étant en somme qu'un groupement de représentations, d'émotions et d'appétitions autour de l'idée de notre vie individuelle, le groupement de représentations, d'émotions et de désirs qui répond à notre vie sociale peut s'appeler aussi un moi, une centralisation de la société dans la conscience individuelle. En fait, nous pouvons agir et nous agissons sous l'idée dominante de la société comme si le groupe dont nous sommes membres était encore nous-mêmes, au moins au

(1) Voir la *Liberté et le Déterminisme*, 2^e partie.

point de coïncidence entre nous et tous. *Ma* patrie c'est encore *moi*, en tant qu'il y a en moi tout un ensemble d'idées, de sentiments et de tendances qui me la rendent présente et intime, et qui sont bien *moi*. Si, après tout, le moi individuel de demain, si le moi incertain de l'avenir est lui-même une « conception symbolique », un prolongement idéal de ma personne dans le temps, et si cependant il mérite bien d'être appelé *moi* en vertu de son lien avec le moi actuel, je puis aussi appeler *moi* la conception symbolique de ma personne en tant que prolongée dans autrui et fondue avec un ensemble de volontés qui poursuivent la même fin. Toute solidarité, non plus abstraitement conçue, mais réellement sentie et, par cela même, agissante en nous, devient unité immédiate pour la conscience et « s'intègre » avec le tout appelé *moi*. Sans cette intégration, les idées de Patrie ou d'Humanité n'agiraient plus en moi comme elles agissent ; elles demeureraient des entités abstraites, de simples signes logiques, tandis qu'elles deviennent des éléments et des facteurs réels de ma volonté par leur pénétration dans mon moi.

La conséquence de cette étroite solidarité qui relie l'individu au groupe, c'est que la réalisation du vrai *moi individuel* finit par avoir pour condition intégrante celle du vrai *moi social*. D'où résulte encore cette conséquence morale que la réalisation de mon vrai moi enveloppe celle d'autrui.

Non seulement nous avons un moi social répondant à la partie de la société qui est commune avec notre individualité, mais, dans notre moi individuel lui-même, l'analyse découvre des facteurs sociaux, et ces facteurs ont joué un rôle important dans la genèse de l'idée. Rétablissez dans le problème ces facteurs trop négligés, vous verrez peu à peu se confondre les facteurs intelligibles et *a priori* de Kant avec les facteurs sociaux. En effet, il y a dans notre conscience un principe de « liaison synthétique » entre les sensations multiples et hétérogènes, une réduction

des phénomènes à une unité tout ensemble psychologique et logique. Nous disons *je pense*, et, si le sujet désigne notre individualité, l'attribut désigne quelque chose qui la dépasse, qui est valable pour les autres comme pour nous, qui est soumis à des lois communes et générales, à une logique impersonnelle : la pensée. *Je pense* signifie au fond : *moi*, je pense comme *vous*, selon les mêmes lois que *tous*. Ce qui a encore accusé le contraste de la pensée impersonnelle avec la personne individuelle, c'est la vie en société, parce que la pensée impersonnelle est au fond une pensée sociale : c'est ce qu'on nommait chez les anciens la raison commune, κοινὸς λόγος, et ce qu'on nomme encore le sens *commun*. La pensée sociale ou logique sociale a son expression dans le langage, et l'intime union des deux vient de ce que la pensée, comme le langage, est au fond un moyen de communication et de communion entre l'individu et le groupe. Pour vivre en société, il a fallu penser selon des catégories collectives, selon des règles collectives, sans quoi on n'eût pu ni se faire comprendre, ni comprendre autrui. Même dans nos rapports avec les animaux, nous subissons encore une logique commune, qui est plutôt, il est vrai, sensitive qu'intellectuelle : le commerce avec les animaux, amis ou ennemis, n'en est pas moins une *interprétation* de signes, conséquemment un phénomène de logique sociale. Enfin, le commerce avec les forces de la nature est encore une interprétation analogue, qui fut d'abord fétichiste, anthropomorphique et zoomorphique, et qui ne se dépouilla que peu à peu des formes concrètes de l'animation universelle. Dès le début, l'homme s'est donc trouvé au sein d'une société, enveloppé dans des relations de toutes sortes avec des groupes plus ou moins vastes, jamais seul en face de son moi solitaire et clos. Il en est résulté une adaptation progressive aux conditions sociales d'*intelligibilité* et de *compréhensibilité* ; la logique s'est développée comme un langage pratique et actif avant de devenir une langue abstraite, théorique et contemplative. Sur le moi individuel et sensible s'est enté un « moi rationnel »,

que Kant a transformé en moi intelligible ou transcendantal, et qui, dans une forte proportion, est un moi social. L'unité que nous mettons dans nos sensations, l'ordre que nous leur imposons, cette fameuse « fonction synthétique » de la pensée, c'est en grande partie une fonction « sociale », un effet de l'action et de la réaction mutuelles entre l'individu et tous les êtres plus ou moins semblables à lui-même avec lesquels la nécessité de vivre le met en constante relation. Cette unité organisatrice de nos sensations a pour *forme* la représentation « *je pense* », et cette représentation s'est développée en grande partie sous l'action de la société, s'est *moulée* sur le milieu social, si bien que la logique et la grammaire confondues ont évolué d'accord avec le *cogito*. Nous n'irons cependant pas jusqu'à dire avec un disciple de Kant, Riehl, que le moi intellectuel soit tout entier un produit des relations sociales, car ces relations ne peuvent que développer ce qui était déjà en germe dans les individus : le *logique* n'est pas tout entier de l'*historique*; mais ce qui est vrai, c'est que Kant projette dans un monde de noumènes un complexe de tendances à la fois logiques et sympathiques, qui lui paraît ainsi une sorte de moi intemporel et rationnel, quand ce moi est au contraire le produit du temps, des relations sociales, enfin de cette sorte de quintessence d'actions et réactions collectives qu'on appelle le langage.

III. — L'idée de la *simplicité* du moi, en se concevant, tend à produire une approximation de cette simplicité, une concentration progressive de toutes nos sensations et appétitions dispersées vers le dehors. L'idée du moi un et simple, en effet, indépendamment de sa valeur objective, offre elle-même une unité subjective, une simplicité idéale : elle est l'équivalent d'un centre indivisible pour la vue. Maintenant, pourquoi cette idée d'unité éveille-t-elle un *désir* d'unité? Parce qu'une certaine connexion et union est effectivement nécessaire à la vie, soit organique, soit mentale. Le concours des forces organiques augmente l'inten-

sité de la vie ; il permet l'emploi le plus grand de la force avec la moindre dépense possible. Par cela même, chez un être sensible, la plus parfaite unité de forces vitales produit un sentiment de vie plus intense, c'est-à-dire un plaisir et, comme conséquence, une tendance croissante à la concentration des forces, un accroissement de gravitation intérieure. Cette tendance est encore augmentée par la nécessité de se nourrir, commune à tous les êtres vivants, et qui est une *intusception*, une absorption en soi des éléments extérieurs, une sorte de faim perpétuelle et d'aspiration à se remplir. C'est le cas de dire que la nature vivante a horreur du vide, qu'elle tend à tout s'assimiler et s'annexer : c'est une endosmose continuelle, au physique et au mental. Et non seulement cette unification et cette concentration sont nécessaires à la vie physiologique, mais elles sont, par cela même, nécessaires à la vie psychique, à la conscience et à la sensation. Nous ne sentons pas vraiment lorsque toutes les impressions extérieures restent à l'état de dispersion : c'est alors le rêve de la sensation plutôt que la sensation même. Mais cette dispersion ne peut durer. Dès qu'une substance nerveuse reçoit le choc des forces extérieures, quelque désordonnées, multiples et diverses que soient ces forces, une résultante s'établit bientôt par le seul jeu des lois mécaniques ; un rythme se produit, une *forme* quelconque qui permet la distribution et l'intégration des forces. En même temps que les mouvements se coordonnent ainsi par les actions ou réactions mutuelles de la substance nerveuse et du milieu, la sensibilité devient moins diffuse et moins confuse : la vie, qui n'était d'abord qu'une sorte de bruit non musical, s'enfle en un son rythmé et distinct ; l'être sent plus clairement son plaisir d'être, parce qu'il y a augmentation d'intensité et d'ordre par la convergence des forces. Dès lors, l'être tend à prolonger et même à augmenter cette convergence des sensations et des forces : il est comme une bouche qui, sous un contact savoureux, tend à se refermer sur l'objet extérieur. L'être vivant aspire donc à l'unité, parce qu'il

tend avidement à s'unir les choses, à les faire siennes.

Si la sensation croit par l'effet de l'unité, la conscience ne peut pas ne point s'accroître dans la même mesure. De plus, outre la conscience des diverses sensations réunies, il y a dans la conscience un mode particulier de sentir qui répond à leur union même. Au sentiment concret des termes se joint le sentiment concret de leur rapport. L'être n'abstrait pas ce rapport, mais il n'est pas dans la même attitude mentale sous l'influence d'impressions unies et concordantes que sous l'influence d'impressions désunies et discordantes. Quand se sont produits successivement des ensembles de sensations concordantes, puis d'autres de mêmes sensations discordantes et mal concentrées, quelque chose se dégage dans la conscience qui est le contraste de l'accord avec le désaccord, et qu'on peut appeler un sentiment concret, immédiat, d'harmonie vitale, sensitive et appétitive. Que ce sentiment, après s'être répété un grand nombre de fois, finisse par se détacher de la masse et, grâce à la réflexion, se pose à part, ce sera un commencement de pensée, et ce sera aussi, à son début, l'idée d'union, d'unité, de convergence, de *consensus*, qui fait le fond de l'idée du moi. L'être vivant, après avoir voulu être et vivre, voudra être et vivre d'une façon intense et, pour cela, ordonnée, harmonieuse, une ; il voudra donc, en prenant peu à peu conscience de ses sensations, se *sentir* un, puis se *penser* un. Le moi, d'abord centre d'attraction sensitive et appétitive, deviendra ainsi un centre d'attraction intellectuelle. Comme la vie, la pensée suppose évidemment une certaine union, puisqu'elle est d'abord une harmonie de sensations, puis une harmonie de rapports entre ces sensations, rapports qui eux-mêmes ont toujours un côté sensitif et appétitif. La pensée continuera donc le mouvement vers l'unité commencée dans la sensibilité et l'appétit : pour se conserver et se développer, elle unifiera, elle aussi, elle réalisera, par une faim et une soif d'ordre supérieur, une intussusception, une assimilation, une nutrition interne. Elle aura le sentiment que, quand elle se concentre, elle accroît ses forces, l'in-

tensité et la clarté de sa vision, comme l'œil, en s'adaptant et en concentrant ses mouvements, voit la clarté grandir et l'objet cherché apparaître distinct dans la lumière. L'intelligence aura aussi le sentiment que, dans la dispersion et le désordre, elle s'évanouit, s'échappe à elle-même, par une syncope de conscience. C'est pourquoi elle deviendra comme une main qui, au contact de l'objet, se serre de plus en plus, selon la métaphore stoïcienne. Vouloir vivre, pour l'intelligence, c'est vouloir appréhender, unir. D'où il suit que la pensée arrivera à se concevoir elle-même sous une idée d'unité, de simplicité, d'indivisibilité. Or, le moi n'est autre chose que cette représentation d'une unité de conscience. L'idée du moi exercera donc une attraction irrésistible, au point de vue intellectuel comme au point de vue sensitif et appétitif. L'unification, en se réalisant, tendra à s'idéaliser sous la forme du moi ; en s'idéalisant sous cette forme, elle tendra à se réaliser davantage ; tel un artiste, à mesure qu'il réalise une idée, voit l'idée même se déterminer davantage et, l'idée devenant plus claire, la réalise de mieux en mieux : l'œuvre et l'exemplaire réagissent l'un sur l'autre. Dans la conscience, le résultat final est la sélection croissante de l'idée du moi parmi toutes les autres : cette idée grandit sans cesse, s'éclaire, se détermine, et, comme l'idée de l'unité réalise de plus en plus l'unité même, nous finissons par penser invinciblement notre être sous la forme de l'unité. Réelle ou illusoire, l'idée du moi est pour nous nécessaire : elle est le moyen de ne pas être submergés par les vagues désordonnées des impressions qui, du dehors, comme un océan tumultueux, nous enveloppent et nous envahissent. Nous ne nous conservons qu'en nous concentrant ; nous repoussons tout ce qui ne rentre pas dans les cadres de notre organisation ; nous attirons tout ce qui y rentre et s'y adapte. Notre cerveau est, pour ainsi dire, une boîte qui s'ouvre et se ferme selon que les objets ont ou n'ont pas la forme et les dimensions voulues. Enfin la sélection naturelle, assurant le triomphe des êtres qui ont réalisé le

plus énergiquement le moi et l'ont affirmé par le fait, assure aussi le triomphe de ceux qui ont pensé le plus énergiquement leur moi et l'ont affirmé le plus par l'idée, puisque cette affirmation, cette idée est elle-même une force nouvelle de réalisation. La conséquence finale est la survivance, par hérédité, des cerveaux qui aboutissent le mieux à la formation de cette image intérieure, de ce foyer intellectuel et appétitif : le *moi*. Et plus l'être se croira un, simple, indivisible, intangible, plus il s'érigera en atome spirituel, insécable et inviolable, plus il accroîtra sa force réelle, plus il se rapprochera en fait de cet idéal qu'il prend dès à présent pour une réalité.

IV. — Tout ce que nous venons de dire sur le premier « attribut du moi », sur la *simplicité*, nous pouvons le redire à propos du second attribut : l'*identité*. L'être vivant veut continuer de vivre, tout comme le mobile persévère dans son mouvement et dans la direction de son mouvement, à moins qu'une force extérieure ne l'arrête ou ne le dévie. La tendance à la répétition de soi, à l'identité, est donc essentielle à la vie même. Si la vie se sent et jouit de se sentir, elle voudra persister dans cette sensation et dans cette jouissance. De plus, l'image de la jouissance passée continuant d'accompagner la sensation présente, l'être tendra à maintenir cette image, à faire ainsi du passé le perpétuel accompagnement du présent, à multiplier le présent par le passé : il deviendra avide du souvenir, ce moyen de prolonger en arrière son existence, comme il est avide de tout ce qui peut amplifier et étendre sa vie. Il tendra ainsi à répéter sa propre image dans une perspective sans fin, ouverte derrière lui, sorte de percée triomphante de la vie à travers toutes les causes de destruction qu'elle a surmontées. Une telle représentation de l'existence est d'autant plus inévitable qu'elle est utile, nécessaire même à l'être vivant pour l'adapter à l'avenir par le moyen du passé. Un être qui, après s'être fait mordre d'un ennemi, l'oublierait aussitôt et recommencerait à se placer sous sa dent, serait finalement déchiré. Que l'image de la dent sub-

siste avec celle de la douleur, le mouvement de fuite se produira et, l'identité se projetant du passé à l'avenir, l'être deviendra capable de prévision par le souvenir même. Vous verrez dès lors s'organiser dans le cerveau une disposition linéaire des sensations, émotions, appétitions, le tout rangé en ordre selon les similitudes : c'est l'avenue du temps, la grande route de la vie. L'être qui se prolongera par la représentation dans le passé et dans l'avenir sera donc mieux armé dans la lutte pour l'existence : par cela même qu'il concevra sa conservation, il la réalisera dans la même mesure : il aura sa ligne tracée, sa direction, son but ; il saura d'où il vient, où il est, où il va. Sans cette représentation d'identité, il serait effectivement taillé en pièces par la hache toujours retombante des résistances extérieures : il serait coupé en mille petits morceaux discontinus, comme le ver de terre dont on divise les tronçons sur le sol. En un mot, c'est par la représentation de mon moi identique que je réalise une identité relative, que je me survis sans cesse à moi-même, que je renais à chaque instant, jusqu'à ce que je meure d'une mort définitive. Même au delà de ce terme prévu, je me prolonge encore par l'idée et par le vouloir : je m'immortalise, je m'éternise ; et cette illusion, si c'en est une, est encore une force de plus à mon service : c'est un champ en apparence infini qui s'ouvre à mon activité.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'IDÉE DU TEMPS, SA GENÈSE ET SON ACTION

- I. SENTIMENT DE LA SUCCESSION ET DU TEMPS, INHÉRENT A L'APPÉTIT. — Sentiment du simultané, sentiment du successif. Insuffisance du point de vue statique et intellectualiste. Nécessité du point de vue dynamique et appétitif. Expérience immédiate du changement, de la transition et de la direction. Rôle de l'appétit dans la distinction de l'attente et du souvenir. — CONCEPTION DU TEMPS. — L'actualité et l'idéalité; comment le présent se distingue du futur et du passé. Est-il vrai que la *représentation* du temps soit inhérente à toute *représentation*? — Explication de l'ordre de succession dans lequel se rangent spontanément nos souvenirs. Rôle de l'intensité des images. — Théorie de Spinoza et de Taine sur la part de la contradiction logique dans l'opposition du présent et du passé.
- II. RAPPORTS DU TEMPS ET DE L'ESPACE. L'ORDRE DANS LE TEMPS. — Théorie de Guyau. Théorie de James Ward; les *signes temporels*. Théorie de M. Bergson sur le temps-espace et la durée pure. Mesure du temps. Münsterberg.
- III. THÉORIE KANTIENNE SUR LA FORME A PRIORI DU TEMPS. — Impossibilité d'une « intuition pure du temps ».
- IV. INFLUENCE DE L'IDÉE DU TEMPS. — Comment cette idée modifie l'évolution et devient un facteur de l'évolution même.

I

SENTIMENT DE LA SUCCESSION ET DU TEMPS, INHÉRENT A L'APPÉTIT

I. — Pour le temps comme pour l'espace, on imagine par analogie des *indivisibles*, des infiniment petits, le *point* ou le *moment* mathématiques, après quoi on fait de vains efforts pour reconstruire la réalité continue. La difficulté qu'éprouvent la plupart des philosophes contemporains à construire la conscience et la mémoire avec des sensa-

tions vient de ce qu'ils supposent ainsi des sensations tout instantanées, se succédant une par une. De là un embarras comme celui qu'on éprouve quand on veut construire l'espace avec des points indivisibles : le temps ne saurait davantage se construire avec des instants indivisibles ; c'est là vouloir former le concret avec l'abstrait, les choses réelles avec des limites idéales, les contenus avec les enveloppes qui les contiennent. La réalité est, pour parler le langage de Pythagore, dans les intervalles et non dans les limites, dans le continu et non dans le discontinu.

A en croire Kant, nous ne pourrions apercevoir « qu'un objet à la fois » ; mais, pour cela, il faudrait apercevoir un point, et il n'y a pas de point : le minimum visible a une étendue. De même, à en croire Spencer, tous nos états de conscience seraient « successifs » et la conscience n'apercevrait point vraiment de simultanités : la conscience même serait une série dont les termes ne sont jamais présents que l'un *après* l'autre, un seul à la fois. S'il en était ainsi, il n'y aurait dans la conscience qu'une mutabilité sans lien et sans fin, une suite incohérente d'éclairs sans durée, toujours mourants et renaissants. Spencer reconnaît lui-même qu'une certaine durée des impressions est une condition de la conscience : si le tison enflammé qui tourne en occupant des points successifs nous fait l'effet d'un cercle de feu simultanément, c'est en raison de la durée qui fait persister la première impression dans la seconde et rend ainsi simultanément le successif. Comment donc Spencer peut-il soutenir que nous ne saurions apercevoir plusieurs termes à la fois (1) ? L'indivisi-

(1) Penser, c'est établir des relations entre des termes qui, tous les deux, doivent être présents à la fois pour que la comparaison soit possible. En vain dira-t-on que l'on compare une sensation avec un souvenir ; si, au moment même où je revois la mer, je n'avais pas une autre image de la mer dans un autre cadre, je ne m'apercevrais pas que je vois la mer pour la seconde fois et que je la reconnais. Toute sensation présente paraîtrait nouvelle si, en même temps, il n'y avait pas une image mnémonique de la même

bilité et l'instantanéité de la conscience, c'est le néant de la conscience : l'éclair ne se voit qu'à la condition de ne plus être en nous un éclair, mais une continuité de lumière ayant une certaine durée ; l'éclair indivisible serait invisible. Une série d'éblouissements n'est pas une vision. De même, un son ne s'entend que parce qu'il a un écho où il se prolonge, un commencement, un milieu et une fin : il y a déjà de la musique et de l'harmonie dans la plus élémentaire de nos perceptions de l'ouïe ; son apparente simplicité enveloppe une infinité de voix unies en un concert.

sensation et si la conscience ne les apercevait pas toutes deux à la fois, comme un homme et son ombre dans une même lumière. Sans la conscience immédiate de la co-existence de plusieurs états, la vie mentale serait une succession de sensations isolées. C'est cette conscience de la co-existence qui permet de juger, de comparer, de désirer et de vouloir, toutes opérations qui supposent qu'on peut avoir plusieurs idées présentes à la fois. Une simple *conception* est elle-même un complexus de sensations possibles et, pour saisir ce complexus, il faut embrasser les parties dans un même regard intérieur. Penser, en un mot, c'est établir des relations tout au moins de différence et de ressemblance ; or, il n'y a de différence et de ressemblance aperçue qu'entre des objets co-existants dans la conscience.

Spencer a soutenu ce paradoxe que, si on dirige les yeux sur deux objets très rapprochés, par exemple une tache rouge et une tache bleue sur du papier blanc, une intelligence naissante ne pourra savoir « ni qu'il y en a deux, ni qu'elles sont co-existantes », parce qu'il faudrait pour cela avoir la perception de la « distance » qui les sépare, et que la perception de l'espace est une acquisition ultérieure de l'expérience. En quoi est-il besoin de concevoir « une distance particulière » entre deux taches de couleurs diverses pour les percevoir en dehors l'une de l'autre, tout au moins différentes l'une de l'autre ? Et si on saisit du premier coup la différence du rouge et du bleu sur le fond blanc, n'est-ce pas que toutes ces sensations co-existent ? D'ailleurs, toute couleur n'est perceptible que comme étendue, comme juxtaposition de parties colorées. Comment donc ne s'apercevrait-on pas de leur co-existence même, puisque sans cela on ne les distinguerait pas, on ne les *apercevrait* pas ?

La succession même ne peut être perçue que dans et par la co-existence. Au moment même où j'ai la sensation A, j'ai l'image-souvenir de la sensation B ; de là la perception d'un rapport de succession. Il faut donc que le passé reste en partie présent, — présent par l'idée dans le présent même.

En fait, nous ne pouvons saisir, comme élément du temps, qu'une durée ayant déjà une grandeur. Le plus petit élément de durée consciente n'est pas un présent réel, mais un *présent apparent*, d'un certain nombre de fractions de seconde, ayant déjà un passé. Tel est du moins le seul élément temporel que la conscience puisse *apercevoir*, *distinguer* par l'attention. Dans les limites de cette aperception du temps présent, il y a eu en réalité une série de transitions et de changements, un mouvement interne.

Cette première difficulté levée, c'est, selon nous, dans la nature de la sensibilité et de la volonté qu'on doit chercher les raisons les plus profondes de la conception de la durée; c'est par son rapport à la sensibilité et à l'activité motrice que chaque représentation, chaque idée est une force psychique, et c'est parce qu'elle est une force en ce sens qu'elle peut, nous allons le voir, produire la conscience du temps.

Puisque, pour la perception du temps, l'unité de composition est une durée résoluble en une série de successions, il en résulte que ce que nous percevons primitivement, ce n'est pas la fixité, mais le changement même; ce n'est pas l'immobilité, mais le mouvement. Il n'est nul besoin, pour *sentir* une chose, d'avoir la *penser* ou le *nom* de cette chose: pour sentir la différence du plaisir à la douleur, il n'est pas besoin de *penser* ni de *nommer* cette différence; de même, pour sentir cette différence particulière qui constitue un changement interne, il n'est nul besoin de faire appel à la pensée pure, à la raison qui compare, aux catégories, à la forme pure du temps.

Trompés par l'artifice de l'analyse réfléchie et du langage, la plupart des psychologues ne considèrent, dans la conscience et dans la mémoire, que des états *déterminés* et *définis* qui apparaissent l'un après l'autre: blanc, bleu, rouge, son, odeur, — autant de morceaux artificiellement tranchés dans l'étoffe intérieure; aussi n'admettent-ils pas qu'on ait conscience de la transition même, du passage d'un

terme à l'autre, de ce qui dans l'esprit correspond au mouvement et à l'innervation spontanée. Par là on introduit en nous une perpétuelle « vicissitude » dont les tronçons décousus échappent à tout lien de souvenir, une féerie de changements à vue qui est une série d'annihilations et de créations : chaque pensée meurt au moment où elle naît, tout est toujours nouveau en nous, et la conception de la durée se trouve impossible. Comment, en effet, expliquer le sentiment de la durée si la conscience est une ligne où les diverses perceptions existent l'une en dehors de l'autre et l'une après l'autre, comme les mots sans vie d'une phrase, sans que l'on sente le passage même d'une perception à l'autre et leur continuité ? L'art suprême de la nature ressemble à celui du poète selon Boileau : c'est « l'art des transitions ». Continuité, voilà le caractère de la réalité, et c'est aussi celui de la conscience. Nous sentons donc non seulement des manières d'être, mais des manières de changer. Ne nous laissons pas ici duper par l'imagination, qui ne considère guère que des images toutes faites et principalement visuelles ; ne nous laissons même pas duper par la pure intelligence, qui ne s'applique bien qu'à des idées de contour défini, exprimées par des mots définis et immuables. Il y a des photographies instantanées des vagues de la mer dans la tempête, et ces photographies sont aussi immobiles que la mer de glace du mont Blanc : telle serait la conscience si elle n'avait pas le sens du changement ; une succession de photographies au repos ne lui donnerait pas le sentiment du πάντα ῥεῖ, si elle ne sentait jamais que les termes sans les relations. Mais il n'en est point ainsi : quand nous jouissons, souffrons, voulons, nous avons le sentiment du courant de la vie.

Ce n'est pas tout. Non seulement nous sentons les transitions, mais encore nous distinguons la transition qui a lieu pour la seconde fois, pour la centième fois, de celle qui a lieu pour la première et qui est nouvelle ; nous sentons les diverses espèces de changement ou de mouvement intérieur, nous sentons les directions du cours de

nos pensées, non dans l'espace, mais dans le temps. Par exemple, je récite de mémoire le début de *Rolla* :

Regrettez-vous le temps où le ciel sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de dieux ?

puis j'arrive au vers :

Regrettez-vous le temps où nos vieilles romances
Ouvraient leurs ailes d'or vers un monde enchanté ?

Voilà deux vers qui commencent par le même hémistiche : *Regrettez-vous le temps...* Comment se fait-il que je termine le second en ajoutant : *où nos vieilles romances*, au lieu de le terminer comme le premier en ajoutant : *où le ciel sur la terre* ? Évidemment, pendant que je prononce le même hémistiche pour la seconde fois, il y a autre chose dans ma conscience que les mots : *Regrettez-vous le temps* ? Il y a l'écho sourd et le résidu des vers qui ont précédé ; il y a un sentiment particulier qui me fait souvenir que je ne suis plus au début du poème, qui me fait en même temps pressentir les mots qui vont suivre : c'est mon cerveau tout entier qui vibre, et le train de mes idées, à l'embranchement des deux voies, est lancé la seconde fois dans une direction autre que la première. Cette *direction*, je la sens, comme je sens en marchant que je suis dans le chemin familier et facile, non dans un chemin qui est à trouver et qui peut-être m'égare.

Le mouvement réel serait impossible s'il se ramenait entièrement et uniquement à des positions dans l'espace, car alors le mobile, par exemple une flèche, serait *en repos* au point A, puis en repos au point B, comme le soutenaient les éléates, et on ne comprendrait pas ce qui produit la *transition* du point A au point B : il faut donc que, dès le point A, il y ait dans le mobile quelque chose d'autre que la simple position actuelle, quelque chose qui amène la position future. De même, dans la sensation que nous avons du mouvement ou plutôt de la vie, il y a la conscience non

seulement de deux termes l'un après l'autre, mais encore de ce que M. W. James appelle l'état transitif. Le point de vue géométrique et *statique* est incomplet et infidèle dans la psychologie comme dans les autres sciences : il y faut ajouter le point de vue *dynamique*. L'état de transition est obscur sans doute et difficile à se représenter d'une manière définie, par cela même qu'il n'est aucun terme défini et *intellectuel* ; mais il est *réel*. C'est cet état de transition que nous exprimons par effort, tendance, par tous les mots indiquant l'activité en opposition à la pure pensée ; il établit pour nous la continuité entre les divers points de l'espace comme entre les divers points du temps : sans cet état intermédiaire, ni attente ni souvenir ne seraient possibles.

Supposons un être en train de tomber d'une hauteur considérable, d'un ballon à quatre mille mètres en l'air : cet être n'éprouvera-t-il pas ce sentiment particulier et indéfinissable qui est le sentiment de chute, et cela sans avoir besoin d'aucune réflexion sur les mouvements qu'il accomplit ? L'animal même se sentira entraîné dans cette descente vertigineuse : il n'aura pas l'impression de repos, mais l'impression corrélative à un mouvement rapide. Eh bien, dans le domaine de la conscience et du temps, nous sommes ainsi entraînés : nous faisons en quelque sorte une chute continuelle à laquelle répond toujours une impression d'entraînement, de changement, de poussée perpétuelle vers autre chose. Il y a un sentiment particulier de processus interne comme il y a un sentiment particulier de chute. C'est sans aucune comparaison intellectuelle avec un point fixe de l'espace qu'en tombant on se *sent* tomber ; pareillement, c'est sans aucune comparaison intellectuelle avec un point fixe du temps qu'on a le sentiment original de changement, de transition continuelle. Mais, pour élever ce sentiment à la hauteur d'idée, il est clair que les points de comparaison deviennent nécessaires. Pour l'espace, on se représente le bord immobile du trou où l'on est tombé ; pour le temps, il y a aussi des fixités apparentes qui servent de points de

repère. Tout ne change pas tout d'un coup et à la fois en nous : il y a des séries de changements plus ou moins rapides qui s'accomplissent *simultanément*, et dont plusieurs sont si lentes qu'elles sont relativement fixes. L'espace même, surtout l'espace visuel, nous offre de vrais tableaux en apparence immobiles qui forment contraste avec la succession de nos changements internes. Devant le même pré, l'animal a faim, broute, n'a plus faim, etc. Les groupes de représentations à changement rapide s'opposent donc aux groupes de représentations relativement permanentes ; c'est ainsi que l'espace et le temps, tout à la fois, se déterminent et s'opposent avec leurs caractères différentiels.

Le présent, pour la conscience, c'est l'*actuel*, c'est-à-dire, en somme, le réel. Que ce réel ne soit pas indivisible sous le rapport du temps, qu'il ait en lui-même un commencement, un milieu, une fin, un avant, un pendant, un après, nous venons de voir que cela est certain ; mais, pour la conscience, ce tout n'en constitue pas moins l'actualité et la réalité de la représentation ; il est donc, par rapport à elle, un élément, une unité de composition. Il est l'actuel, parce qu'il est ce en quoi la conscience s'actualise ; il est le réel, parce qu'il est ce en quoi la conscience se réalise pour elle-même ; il est le présent, parce qu'il est ce par quoi la conscience est présente à soi.

Dans ce *présent empirique*, il y a appréhension simultanée par la conscience de deux états dont l'un s'affaiblit et l'autre augmente, dont l'un vient et l'autre s'en va. L'image de cette appréhension totale subsiste dans l'appréhension du second moment empirique ; celle-ci, plus la première, subsiste à son tour dans l'appréhension du troisième moment empirique. Si on répète l'éternelle objection qu'à chaque moment la conscience est *fixée* sur la représentation présente, nous répéterons à notre tour que cette complète séparation du présent avec le passé est une fiction mathématique. Le présent *mathématique* est une limite entre le passé qui s'en va et l'avenir qui vient ; or, nous ne pouvons pas

percevoir cet instant limite ; le présent de la conscience, encore une fois, est une longueur de temps ; c'est par un artifice qu'on suppose un présent indivisible pour y enfermer la conscience et la défier de sentir la durée. Le temps ne nous vient pas découpé en périodes présentes, « pareil, dit M. Hodgson, à un ruban de métrage découpé en centimètres et millimètres ». Si vous prenez les *périodes présentes* pour autant d'objets séparés, c'est simplement parce que vous avez l'habitude de trancher le temps continu en parties de passé, présent et futur, et cela dans un but *pratique* ; après avoir fait cette division factice, vous êtes obligé de recourir à des hypothèses plus ou moins transcendantes pour expliquer comment ce qui est ainsi divisé peut ensuite être réuni par la conscience.

Non seulement, en fait, nous ne percevons que des durées, si bien qu'il faut une série d'états pour composer le présent apparent à la conscience et le rendre ainsi perceptible, mais c'est ce caractère composé et successif du présent apparent qui rend possible la représentation de la durée même. Les images du passé qui restent dans la mémoire présente n'apparaissent pas comme affectées de repos et d'immobilité ; chacune est le résidu d'une série de pulsations et de changements ; et ce résidu conserve lui-même quelque chose de l'*agitation* première, de l'*évolution* dynamique qui a constitué la première perception (1). Ainsi, quand il y a en nous une succession de choses différentes, nous éprouvons une certaine impression de changement qui ne saurait se confondre avec un état de repos et d'inertie, pas plus qu'en voiture nous ne confondons l'impression de la marche avec celle de l'arrêt. Au lieu de tableaux fixes, ce sont des échos changeants de changements internes ; il y a quelque chose de vivant et de mouvant sous toutes les représentations, et c'est par une fausse métaphore que

(1) Voir, outre nos études sur la *Mémoire* dans la *Revue des Deux Mondes*, notre Introduction à la *Genèse de l'Idée de temps* par Guyau.

nous substituons des cadres immobiles à ces *représentations* qui sont toujours des *processus*, qui reparaissent toujours dans la mémoire avec le caractère actif du mouvement. En d'autres termes, il se surajoute en nous à tout processus intérieur un certain mode particulier de conscience qui n'est pas lui-même vraiment un *état*, mais un autre *processus* répétant et réfléchissant le premier. C'est cette petite histoire en raccourci, durant quelques fragments de seconde, qu'on appelle le présent, et dont nous allons approfondir la nature.

II. — Le souvenir est le germe de l'*idée* de passé, l'attente est le germe de l'*idée* de futur, comme la représentation actuelle est le germe de l'*idée* de présent; la distinction nette des temps ne pourra sortir que de la mise en rapport et de la comparaison entre ces trois diverses attitudes d'esprit accompagnées de *sentiments* divers, de modes divers de conscience. Examinons donc ce qu'il y a de spécifique dans chacun des trois états de conscience répondant au présent, au passé, à l'avenir.

Dans la conscience du présent, nous avons vu que la caractéristique est un sentiment d'actualité, une sorte d'adéquation de la conscience à son objet, qui fait qu'elle n'a pas le sentiment de quelque chose qui lui manque. Cette adéquation aboutit à une *intensité* et à une *clarté* maxima de la représentation. Nous n'admettons pas pour cela, avec Spencer, Bain et Taine, que le présent soit caractérisé uniquement par l'intensité et la clarté, qu'un souvenir et une attente se distinguent uniquement sous le rapport de l'intensité et de la clarté; on sait, en effet, que certains souvenirs ou certaines sensations anticipées peuvent acquérir une intensité très grande. Il est vrai qu'en ce cas les objets semblent présents ou bien près de l'être; mais est-ce un effet de l'intensité et de la clarté seules? Nous ne le croyons pas. Il faut, outre ces caractères, qu'il y ait le sentiment d'équation entre la conscience et son objet, excluant le sentiment de *manque*, conséquemment de *tension*. Dans le présent il y a, non

point un vrai repos (en ce sens que nous n'agirions pas et ne changerions pas), mais le repos relatif de la *possession*. Ainsi l'animal affamé qui mange de l'herbe a le sentiment de la possession, de l'*avoir*, de l'existence, de l'actualité, non celui de la tension vers un objet qui n'est encore ou n'est plus qu'une *idée*, une représentation au lieu d'une *présentation* actuelle. Tout cela est difficile à décrire, mais, de fait, manger *actuellement* se distingue fort bien de manger *en idée* quand on a faim, et cela non seulement par l'*intensité*, mais par l'*actualité*, la possession, l'adéquation à l'objet. Maintenant, comment se fait-il qu'un souvenir intense ou une vision intense de l'avenir donne l'illusion du présent? C'est que l'intensité produit alors, comme première conséquence, la substitution possible de l'image à l'objet même, puis, comme seconde conséquence, le sentiment de possession, d'adéquation, avec disparition de toute *tension* et de tout *manque*. Nous ne *désirons* plus l'objet futur, nous le *tenons*, par la substitution de l'image intense à l'objet. Nous ne regrettons plus l'objet passé, nous en jouissons encore, par la vivacité de son image devenue hallucinatoire. L'intensité est donc un élément capital, mais elle n'est pas le seul : il faut encore considérer le rapport de l'activité à l'objet, selon que cette activité s'adapte entièrement l'objet, ou qu'au contraire elle est en *tension* sans se l'adapter. Le sentiment de tension est le sentiment du *potentiel* par rapport à l'*actuel*.

Si nous allons jusqu'au fond de ce qu'on nomme le sentiment d'*attente*, d'anticipation, nous voyons qu'il se ramène à une tendance qui est elle-même une appétition. C'est par l'appétition que l'animal fait d'abord connaissance avec l'attente. Attendre signifie proprement *tendre à* ; attendre l'eau qui va désaltérer, c'est tendre à l'eau qui va désaltérer. Il n'est aucune attente qui n'enveloppe désir ou aversion. — On nous objectera l'attente tout intellectuelle, en apparence indifférente. — D'abord, répondrons-nous, c'est là un résultat très ultérieur de l'évolution mentale ; de plus, même à ce haut

degré d'évolution qui caractérise l'intelligence *contemplative*, l'attente indifférente dans la contemplation pure est encore une simple apparence recouvrant un fond de désir : Quand vous attendez pour l'unique plaisir de savoir ce qui va arriver, vous désirez encore ce plaisir ; quand vous contemplez l'objet prétendu indifférent, vous désirez le connaître, vous *tendez* encore à lui.

Il en est de même pour cette sorte particulière d'attente qu'on nomme l'*attention*. Faire attention, c'est attendre quelque chose qui va apparaître, c'est tendre à une représentation qui va venir. Or, dans tous ces cas, il y a une attitude d'esprit très différente de celle de la possession actuelle. Un être vivant ne peut pas ne point distinguer son état d'attente et de tension, qui est au fond un état de besoin et de désir, d'avec l'état d'adaptation actuelle et réciproque entre le sujet et l'objet.

Il en résulte que l'état de conscience corrélatif à l'objet présent et l'état de conscience corrélatif à l'objet futur, offrant en eux-mêmes une différence, doivent se différencier pour la réflexion, et que toute conscience qui concevra ces deux états les verra en effet *différer*. L'aperception de cette différence est le début de la distinction intellectuelle entre le présent et l'avenir ; elle est à la fois constitutive du présent comme distinct et de l'avenir comme distinct.

Pareillement, du côté du passé, nous avons vu que l'image-souvenir a un caractère particulier qui n'est pas seulement une intensité et une clarté plus faibles, mais une relation de potentialité à actualité, de manque à possession, de non-équation à équation. S'il s'agit d'un objet agréable, il y a cette impression de manque qui se traduit par le regret, il y a l'attitude de la volonté qui voudrait retenir ce qui lui échappe. L'animal qui perd ce qu'il tenait a un sentiment de perte très distinct du sentiment de jouissance, et qui n'est pas non plus le sentiment de désir, orienté vers le futur. Il existe une nuance, — difficile à exprimer peut-être, mais très facile à saisir, — entre la bonne chose qu'on a laissée tomber de sa bouche et la

bonne chose qu'on n'a pas encore dans sa bouche. Quand il s'agit d'une peine passée, il y a un sentiment de délivrance particulier, qui suppose encore une simple idéalité par opposition à la réalité. Mais, sauf ces cas de regret ou de délivrance, le passé n'offre pas le même *intérêt* que l'avenir et nous laisse plus contemplatifs, plus purement spectateurs. Le regret même du passé est au fond le désir que le passé redevienne futur. C'est du côté de l'avenir que notre activité est vraiment tournée, tandis que le passé est surtout un objet de vision passive. Aussi y a-t-il encore une différence de sentiment entre l'image du passé et l'image anticipée de l'avenir. Cette différence est un des éléments qui servent à nous faire distinguer le passé de l'avenir.

La distinction devient de plus en plus facile quand les représentations se groupent en *séries*, car alors nous avons, du côté du passé, une série d'intensités et de clartés décroissantes ou évanouissantes ; du côté de l'avenir, au contraire, une série d'intensités et de clartés croissantes. Arrivé au ruisseau après une longue course, l'animal voit comme par derrière une série idéale d'impressions de plus en plus affaiblies, indistinctes et incomplètes, répondant à sa course ; la perception du ruisseau est en pleine *actualité* et *complète* ; d'autre part, une seconde série idéale s'ouvre en avant, dont le premier terme, l'appétit de boire, *monte* en intensité au lieu de *décroître*. En même temps cette série est l'objet de l'attitude *expectante*, de la tendance à un complément de sensation, d'une attente de ce qui vient, au lieu que la série en arrière est l'objet fuyant d'une contemplation rétroactive.

Remarquons toutefois que le jeu d'images précédemment décrit est toujours *simultané* dans l'esprit ; c'est une perspective où les termes, sous un même regard, sont distingués comme réels et idéaux, intenses ou faibles, clairs ou obscurs, complets ou incomplets, en ordre de croissance ou de décroissance ; mais ils ne sont pas encore en ordre de *succession* proprement dite. Il est bien vrai que ces divers termes se sont succédé de fait dans la pen-

sée, mais la succession dans la pensée n'est pas par elle-même la pensée de la succession. Si, par exemple, le tonnerre suit l'éclair, de deux choses l'une : ou bien, quand j'ai l'impression du son de tonnerre, l'impression de l'éclair n'existe plus, et alors je ne puis avoir l'idée de succession, ou bien elle coexiste, affaiblie, avec l'impression du tonnerre, et alors j'ai deux impressions simultanées, l'une forte, l'autre faible : comment donc puis-je savoir qu'il y a eu succession ? Il y a là un fait nouveau qui réclame une explication particulière.

D'abord, outre les deux impressions simultanées du tonnerre et de l'éclair, j'en ai d'autres encore qui leur servent de cadres : le souvenir du tonnerre n'est pas entouré de la même manière que la perception, et j'ai la représentation des deux cadres différents. De plus, le souvenir du tonnerre est une représentation double : il est la représentation faible d'une représentation dont je me représente une intensité plus forte. Le jeu d'images est donc beaucoup plus complexe qu'on ne se le figure, mais enfin c'est toujours un jeu d'images statiques et simultanées, un simple spectacle kaléidoscopique qui n'enveloppe pas, comme tel, le sentiment du temps, et qui ne peut m'en offrir la représentation ou perspective que si, par-dessous, je replace le sentiment animateur de la transition ou du changement. Où, encore une fois, puisons-nous ce sentiment irréductible ? Sans prétendre l'expliquer par réduction à quelque chose de plus simple, au moins faut-il le rattacher à sa vraie origine expérimentale, et cette origine, selon nous, n'est pas la représentation, elle est l'appétition ; elle n'est pas d'ordre intellectuel, mais d'ordre volitif.

Quel sera le vrai révélateur du temps et de la succession ? — C'est l'*appétit*. L'appétit est par essence tourné vers l'avenir, vers ce qui n'est pas, mais peut être et sera. En même temps, sous le rapport intellectuel, il est la projection dans le futur d'un passé déjà connu. On peut dire que, si le temps est une *forme*, il est la forme de l'appétit, bien avant d'être celle de la pensée. Avoir faim,

c'est tendre vers un objet séparé non seulement par un intervalle d'espace, mais encore par un intervalle de temps. Les deux se confondent d'ailleurs à l'origine, comme Guyau l'a montré. Le temps est primitivement une forme de la distance, de l'éloignement, de la séparation. Le besoin, l'appétit est un effort et un mouvement commencé pour traverser un intervalle. Avoir faim et manger sont deux états qui se rangent d'eux-mêmes en dehors l'un de l'autre, sous forme sérielle, non seulement dans l'espace où ils s'accomplissent, mais encore dans le temps. Il n'y a pas besoin pour cela d'être préalablement en possession de la forme pure du temps ; au contraire, c'est par la succession du besoin satisfait, du besoin contrarié, puis satisfait, etc., que la perspective du temps se produit dans la conscience. Nous avons vu que les psychologues, dans leurs analyses abstraites, disent : Tout état de conscience, même l'image du passé ou de l'avenir, étant effectivement actuel, doit apparaître comme actuel ; comment donc arrivons-nous à distinguer de l'actuel quelque autre chose sous les noms de passé ou d'avenir ? — Mais l'animal qui se représente sa proie absente et a faim ne se la représentera jamais de la même façon que quand elle est présente et qu'il en a la sensation complète. Il s'efforce de tirer à lui la proie qui va lui échapper : voilà le *futur*. Il la laisse échapper et ne la tient plus, voilà le *passé* ; il la ressaisit et la dévore, voilà le présent. Le fond même de la vie est l'appétit, et l'appétit enveloppe simultanément le germe d'une prévision et d'une mémoire. Tout animal porte déjà le temps dans le plus humble de ses appétits, qui attend sa propre satisfaction. Presque tous les psychologues ont cherché à expliquer l'idée de temps par un simple jeu de *représentations* ; c'est pour cela qu'ils ont échoué ; il faut, avec Guyau, considérer l'*appétition* (1). De plus, au lieu de

(1) Voir la profonde analyse de Guyau, *Genèse de l'idée de temps*, p. 32 : « Le futur, à l'origine, c'est le *devant être*, c'est ce que je n'ai pas et ce dont j'ai désir ou besoin, c'est ce que je travaille à posséder ; comme le présent se ramène à l'activité consciente et jouissant

s'occuper d'abord du passé, il faut montrer la genèse du sentiment de l'avenir. Pourquoi l'image-souvenir de la nourriture prise se distingue-t-elle de l'image-attente de la nourriture à prendre? C'est qu'il y a sous l'image-attente une tendance au mouvement, une force impulsive et motrice qui n'existe nullement dans l'autre. Au moment même où je satisfais ma faim, je discerne le malaise qui diminue de force, et le bien-être qui augmente de force. En général, je discerne la sensation croissante et la sensation évanouissante, parce que les images des sensations successives, les unes de plus en plus vives, les autres de plus en plus faibles, subsistent dans ma mémoire en formant des séries inverses. C'est l'équivalent d'une file de lumières de plus en plus éloignées ou rapprochées. En vertu d'un phénomène d'optique intérieure, toutes mes sensations ou images se disposent d'elles-mêmes en un certain ordre; c'est une série idéale dont la sensation la plus forte et la plus complète occupe un point et dont les moins intenses et les moins complètes occupent les autres points, avec des caractères différents selon qu'elles sont une attente impulsive ou un résidu passif; — ligne indéfinie dont une partie semble fuir derrière nous et l'autre devant nous. Une fois que cette sorte de cadre unilinéaire s'est établi

de soi, le futur se ramène à l'activité tendant vers autre chose, cherchant ce qui lui manque. Tout besoin implique la possibilité de le satisfaire; l'ensemble de ces possibilités, c'est ce que nous désignons sous le nom du futur. Un être qui ne désirerait rien, qui n'aspirerait à rien, verrait se fermer devant lui le temps. Nous étendons la main, et l'espace s'ouvre devant nous, l'espace que des yeux immobiles ne pourraient saisir avec la succession de ses plans et la multiplicité de ses dimensions. De même pour le temps: il faut désirer, il faut vouloir, il faut étendre la main et marcher pour créer l'avenir. *L'avenir n'est pas ce qui vient vers nous, mais ce vers quoi nous allons.*

« Le besoin à satisfaire et l'innervation motrice sont les expressions de la vie dans tout animal. C'est le rapport de ces deux termes qui, selon nous, a engendré tout d'abord la conscience du temps; ce dernier ne fut à l'origine, en quelque sorte, que l'intervalle conscient entre le besoin et la satisfaction, la distance entre la coupe et les lèvres. »

dans le cerveau, tous les événements intérieurs viennent spontanément y prendre place, mais ce qui introduit la vie dans ce cadre représentatif, c'est l'appétit. Le passage perpétuel du passé au présent et du présent à l'avenir, à travers l'appétition satisfaite ou non satisfaite, est pour la conscience comme un son filé qui s'enfle, éclate et diminue.

C'est donc, en somme, des résidus laissés dans la conscience par la succession combinée avec l'intensité et la clarté, que se tire la *représentation* du temps : supposez que je regarde un phare tournant qui ramène à intervalles réguliers un feu blanc et un feu rouge ; au bout de plusieurs tours il y aura à la fois, dans un même état général de conscience, une image faible et indistincte du rouge à l'état évanouissant, une image vive et distincte du blanc, et une image faible du rouge à l'état naissant, c'est-à-dire trois degrés et trois espèces de représentations différemment orientées ; mais, pour avoir le *sentiment* même du temps, il faut *agir, vouloir et mouvoir*. C'est, en définitive, la volonté qui crée en nous le temps. Les variations d'intensité et de qualité, par elles seules, ne suffiraient pas à nous révéler la succession, car nous ne pourrions pas distinguer l'intensité faible résultant de l'éloignement dans le temps d'avec l'intensité faible produite par un original rapproché et même immédiat, mais faible lui-même. Un son imperceptible n'est pas nécessairement un souvenir de son, quoique, en écoutant une cloche lointaine, quand le son atteint un certain degré de faiblesse, on ne sache plus si ce qu'on entend est souvenir ou perception. Selon M. James, « il y a à chaque moment dans le cerveau une cumulation de courants nerveux dont l'un enveloppe l'autre, et parmi lesquels les plus faibles sont les phases évanouissantes de processus qui étaient tout à l'heure à leur maximum d'intensité. La mesure d'*enveloppement* détermine le sentiment de la durée occupée ». Cette théorie revient à dire qu'il y a simultanément, dans la conscience, des représentations intenses et des représentations évanouissantes ; mais pourquoi le rapport de ces représenta-

tions simultanées, au lieu d'être un rapport de coexistence entre des représentations faibles et des représentations intenses, apparaît-il comme un rapport de succession entre des représentations passées et des représentations présentes? M. James reconnaît lui-même que l'explication n'est pas donnée. C'est qu'il s'en tient toujours à des représentations et à des rapports de représentations statiques, au lieu de faire appel au dynamisme appétitif. Le Créateur, dit-on, a fait Adam avec un nombril, comme s'il était sorti du sein d'une mère, donnant ainsi au premier homme le signe d'une origine illusoire; M. William James suppose que, semblablement, le Créateur fasse naître tout d'un coup un homme avec un cerveau contenant des processus analogues à ces processus d'images évanouissantes qui existent dans un cerveau ordinaire après une certaine expérience de la vie; le premier stimulus réel qui agirait après la création sur le cerveau d'Adam serait donc accompagné d'un processus évanouissant *additionnel*: ces deux processus s'envelopperaient l'un l'autre, « et l'homme nouvellement créé aurait sans aucun doute, juste au premier instant de sa vie, le sentiment d'avoir existé déjà depuis un certain espace de temps ». — L'hypothèse est ingénieuse, la solution nous semble inexacte. Nous ne croyons pas que l'existence simultanée de processus intenses et de processus faibles pût donner à Adam l'illusion d'avoir déjà vécu. Le tout serait un jeu statique de représentations coexistantes, par exemple la représentation d'une pomme sur l'arbre coexistant avec la représentation (imaginaire) d'une pomme mangée. Pour qu'Adam acquit le sentiment de la durée, il faudrait qu'il désirât, qu'il eût faim, qu'il fit un effort quelconque pour porter la pomme à sa bouche; alors, et alors seulement, il créerait le temps en lui, le réaliserait et le sentirait en le réalisant. Il ferait donc connaissance d'abord avec le futur. Aussitôt cette première connaissance faite, il pourrait concevoir le passé, et il subirait effectivement, grâce à la représentation *innée* d'une pomme déjà mangée, l'illusion de faire pour la seconde

fois ce qu'il fait réellement pour la première fois. Le prestidigitateur divin serait déjoué, malgré l'artifice de sa lanterne magique, tant qu'Adam immobile n'aurait pas encore agi et, par l'action, par l'effort, réalisé en soi le temps, au moins une première fois. C'est donc bien par la *tendance* à l'avenir, non pas seulement par l'image du passé, que nous concevons d'abord le temps.

Retournons-nous maintenant du côté du passé.

Quand nous reconnaissons un objet en le revoyant, par exemple une personne, il y a alternance et rythme entre deux actes : le premier acte est la *séparation* de l'image-souvenir d'avec la perception actuelle. Cette séparation tient à ce que l'image est moins intense, moins différenciée, moins complète, enfin liée à d'autres images également faibles (souvenirs concomitants), que contredit l'ensemble *intense* et *complet* des perceptions actuelles. Le second acte est la *fusion* de l'image et de la perception, qui aboutit à la reconnaissance de la similitude, ou, en un seul mot, à la reconnaissance. Quand cette double opération s'est accomplie un grand nombre de fois, la série des images représentées à l'esprit se distingue nécessairement de la série des objets de perception et forme la perspective du passé.

Quant à l'ordre dans lequel les souvenirs se disposent et se réveillent, il est, selon nous, déterminé surtout par des raisons d'intensité. Prenons un exemple et soumettons-le à une analyse détaillée. Les représentations suivantes : — gravure regardée à la lumière d'une bougie, vent violent, fenêtre ouverte, bougie éteinte, obscurité, — une fois produites dans mon expérience, tendront à se reproduire dans un certain ordre déterminé, qui est celui même de leur production primitive. La perception de la gravure commençait de diminuer en intensité lorsque est venue la sensation du vent, et cette perception de la gravure, avec le degré précis d'intensité qu'elle avait à ce moment, s'est fondue dans la conscience avec la sensation nouvelle et forte du vent. Celle-ci, à son tour, a été en partie refoulée et diminuée dans son intensité par la

sensation nouvelle de fenêtre ouverte. En même temps l'image de la gravure, qui subsistait encore avec son second degré d'intensité, s'est combinée (ainsi que celle du vent) avec la sensation de fenêtre ouverte. Puis celle-ci, étant supplantée par la sensation de bougie éteinte, est descendue au second degré d'intensité, tandis que l'image du coup de vent était descendue au troisième, celle de la gravure au quatrième.

Nous avons donc : 1^{er} moment. — Sensation intense de la gravure regardée.

2^e moment. — Sensation intense de vent violent ; image de la gravure descendue à son second degré d'intensité. Combinaison des deux états de conscience, en vertu de leur simultanéité dans la cœnesthésie et des courants simultanés qu'ils produisent dans le cerveau.

3^e moment. — Sensation intense de fenêtre ouverte ; image du coup de vent descendue à son second degré d'intensité ; image de la gravure descendue à son troisième degré d'intensité. Combinaison des trois états dans l'état général de conscience à ce moment.

4^e moment. — Sensation intense de bougie éteinte ; image de la fenêtre ouverte au second degré d'intensité, du vent au troisième degré, de la gravure au quatrième. Combinaison dans l'état général de conscience.

Supposons maintenant qu'un intervalle se soit écoulé, et que je regarde de nouveau la gravure. Cette perception tendra à me rappeler le coup de vent, avec une énergie proportionnée à l'intensité même qu'avait la perception de la gravure au moment où elle s'est combinée, dans la cœnesthésie, avec la perception du vent. De même, l'énergie avec laquelle elle rappelle la fenêtre ouverte est proportionnée au degré d'intensité et de clarté qu'elle avait au moment de sa combinaison avec la sensation de fenêtre ouverte ; or, ce n'était plus que son second degré d'intensité. Donc elle tendra moins à rappeler la fenêtre ouverte qu'à rappeler le bruit de vent. Donc encore le souvenir du vent se réveillera *avant* celui de la fenêtre ouverte, et ainsi de suite. Donc, enfin, l'ordre de repro-

duction sera identique, *cæteris paribus*, à l'ordre de production. Nous aurons alors une série à l'état d'évolution.

Maintenant, au lieu de la gravure, supposez que, plus tard, j'aperçoive de nouveau la fenêtre qui s'était ouverte, c'est-à-dire le troisième terme de la série. Ce terme ne rappellera pas seulement ses conséquents (bougie éteinte, obscurité, etc.), il rappellera encore ses antécédents : vent, gravure. Mais il y aura une grande différence entre les deux modes de reproduction. L'image de la fenêtre tendra à évoquer *successivement* l'image de la bougie soufflée et l'image de l'obscurité, parce qu'elle était elle-même à des phases variables d'intensité lorsqu'elle fut présente à la conscience avec ces autres *présentations* ; en outre, elle tendra à les rappeler avec leur pleine intensité et clarté, parce qu'elles possédaient toutes ce degré au moment de sa combinaison avec elles. Au contraire, elle tendra à rappeler *simultanément* le vent et la gravure, parce que, au moment même de la combinaison, elle s'est trouvée en simultanéité avec ces deux termes. De plus, elle ne tendra pas à les rappeler avec leur plein degré d'intensité, mais seulement avec le degré qu'ils avaient au moment de la combinaison. Dès lors, au premier moment de l'association des idées, il n'y aura pas évolution *successive* de la série en arrière, mais renaissance *simultanée* des termes antécédents avec des degrés divers d'obscurité. Ce premier moment est ce que Herbart appelle une série à l'état d' « involution ».

On voit maintenant quelle perspective devra se produire dans la conscience : image intense de la fenêtre, puis, simultanément, image à demi intense du vent et image de la gravure au troisième degré d'intensité : c'est le côté du passé ; d'autre part, du côté du futur, image intense de la bougie éteinte, puis, après celle-là, image intense de l'obscurité, et, après celle-ci, les images suivantes. Nous avons donc le sentiment obscur d'une série d'images à l'état d'enveloppement qui tend à se développer, et qui se développe en effet dans un ordre déterminé. De plus, ce développement a lieu seulement dans une

même direction, passant toujours du terme plus obscur à celui qui l'est moins dans le groupe enveloppé, jusqu'à ce qu'il vienne rejoindre la représentation actuelle, qui existe déjà à l'état clair et intense. Supposons maintenant que la sensation *actuelle* soit celle d'obscurité subite et que le souvenir de la *gravure* soit, à cette occasion, éveillé avec assez d'intensité pour produire le développement des *intermédiaires*, vent et bougie : j'ai à la fois dans la conscience les deux termes extrêmes d'une série (gravure... obscurité subite) et le mode de transition entre eux (vent, bougie) ; de plus, il y a une unité de direction qui fait que chaque terme est le *commencement* d'un autre et la *fin* d'un autre. Le sentiment de ce dynamisme et de cet ordre interne, ce sera la *représentation de la succession*, qu'il faut se garder de confondre avec la simple succession des représentations.

Si nous avons, à la manière de Herbart, supposé une force inhérente aux idées, il est bien entendu que ce n'est pas pour nous une force qu'auraient en elles-mêmes des idées détachées, des représentations individualisées et à l'état atomique. La force des représentations, nous l'avons dit souvent, est celle des tendances sous-jacentes, qui elles-mêmes sont fonctions de l'état général au moment donné. Mais, dans l'ordre psychique comme dans l'ordre physique, on a le droit de symboliser les forces et de les supposer agissant séparément, quoiqu'elles agissent simultanément et solidairement.

Outre les éléments mécaniques et dynamiques, sensitifs et appétitifs, qu'on découvre dans la conception du temps, il y a aussi des éléments logiques, que Spinoza avait entrevus et sur lesquels Taine a principalement insisté dans sa théorie de la mémoire. On sait que, pour Spinoza, la croyance est le caractère essentiel de toute représentation *non contredite*. Si, par hypothèse, une idée est seule dans l'esprit, elle est nécessairement affirmée, objectivée. Nous admettons de plus que, du côté physique, si une idée est seule et non contredite, elle se réali-

sera en mouvements conformes ; la présence d'une idée, toute contradiction mise à part, entraîne donc et l'affirmation de la présence de l'objet et les mouvements corrélatifs. Mais il y a des idées présentes qui sont contredites, à la fois logiquement et mécaniquement ; par d'autres idées également présentes et, en outre, plus intenses, plus nombreuses, mieux coordonnées avec l'ensemble de toutes nos idées. En ce cas, l'idée contredite n'entraîne plus jusqu'au bout l'affirmation de la présence de son objet, ni les mouvements relatifs à cet objet. La représentation purement imaginative d'une proie, chez l'animal qui a faim, produit bien un *commencement* de mouvements relatifs à l'acte de manger ; elle peut même faire venir, comme on dit, « l'eau à la bouche » ; mais cette représentation faible est tellement contredite par l'ensemble des représentations fortes, y compris la sensation même de la faim, qu'aucun animal ne concevra longtemps sa proie absente comme présente. Il y a là, avec une lutte mécanique de tendances, de mouvements commencés et arrêtés, une lutte logique d'idées. Or, s'il est une *loi* inhérente à l'être sentant et pensant, c'est bien la loi d'identité ; s'il est une *forme* de l'expérience — non *a priori*, mais identique à l'expérience même, dont elle est constitutive — c'est celle qui devient plus tard la forme logique des axiomes d'identité et de contradiction. La proie présente à la pensée et absente de la bouche prendra donc, pour la pensée même, un aspect particulier : elle se rangera parmi un ensemble d'images faibles et incomplètes qui entoure d'une sorte d'auréole les images fortes et complètes, et cet ensemble, contredit, repoussé par tout le reste, se reportera dans un autre milieu. Il en résultera un classement d'images selon un certain ordre et sur divers plans. Joint à tous les autres éléments que nous avons déjà indiqués, ce phénomène de mécanique et de logique tout ensemble contribuera à produire l'*alignement* des images sur une ligne idéale, qui est celle de la *succession*.

La *représentation* du temps, dont nous venons de voir la genèse, n'est pas, comme le croient Kant et même

Spencer, une « forme nécessaire de toute représentation », ni *a priori*, ni *a posteriori*. Si l'appétit enveloppe le temps, la représentation considérée en elle-même ne l'enveloppe pas. Supposez, par impossible, un animal réduit à une existence toute représentative et même affective, mais non volitive ; cet animal aurait des représentations sans aucune *représentation* du temps. Il pourrait même avoir des affections de plaisir et de douleur uniquement *présentes*, il pourrait avoir des perceptions spatiales uniquement présentes ; il pourrait se figurer tout sous forme d'étendue tangible ou visible sans mémoire proprement dite, en vivant dans un présent continuél sans passé et sans avenir (1). C'est donc avec raison que nous faisons du temps une forme de l'appétition et non de la représentation.

(1) Voir notre Introduction à la *Genèse de l'idée de temps* de Guyau : « Que cet animal se heurte à un objet et se blesse, la vue de l'objet, en reparaisant, ressuscitera l'image de la douleur, et l'animal fuira sans avoir besoin de concevoir une douleur comme *future*, ni l'image actuelle de la douleur comme *en succession* par rapport à une douleur *passée*. Plongez-le à chaque instant dans le fleuve du Léthé, ou supposez que, soit par un arrêt de développement cérébral, soit par une lésion cérébrale, l'animal s'oublie sans cesse lui-même à chaque instant : les images continueront de surgir dans sa tête ; il y aura des liens cérébraux entre ces images et certains mouvements par le seul fait que, une première fois, images et mouvements auront coïncidé : l'animal aura donc, à chaque instant, un ensemble de représentations et accomplira un ensemble de mouvements déterminés par des connexions cérébrales, le tout sans la représentation de succession... Cet état, quelque hypothétique qu'il soit, doit ressembler à celui des animaux inférieurs. Comment donc les kantiens peuvent-ils soutenir qu'on ne peut « *se représenter une représentation sans la représentation du temps* » ?

« Même chez l'homme, il y a des cas maladifs où toute *notion* du temps semble disparue, où l'être agit par vision machinale des choses dans l'espace sans distinction de passé et de présent. Nous pouvons nous en faire une idée, même à l'état sain : il y a des cas d'absorption profonde dans une pensée ou dans un sentiment, d'extase même où le temps disparaît de la conscience. Nous ne sentons plus la succession de nos états ; nous sommes en chaque instant tout entiers à cet instant même, réduits à l'état d'*esprits momentanés*, sans comparaison, sans souvenir. »

II

RAPPORTS DU TEMPS ET DE L'ESPACE

Les rapports du temps à l'espace ont donné lieu à de nombreuses théories. Selon Guyau, il est contraire aux vraies lois de l'évolution de vouloir construire l'espace avec le temps, quand c'est avec l'espace que nous arrivons à nous *représenter* le temps. La représentation des événements dans leur ordre *temporel* est une acquisition plus tardive que la représentation des objets dans leur ordre *spatial*. La raison en est, ajoute Guyau : 1° que l'ordre spatial est lié « aux *perceptions* mêmes, aux *présentations*, tandis que l'ordre temporel est lié à l'imagination reproductrice, à la *représentation* » ; 2° non seulement le temps est lié à des *représentations*, — phénomènes ultérieurs, — mais encore il ne peut être conçu « que si les représentations sont reconnues comme représentations, non comme sensations immédiates. Il faut donc l'*aperception* de la *représentation* d'une *présentation* ». Au contraire, l'étendue avec ses parties plus ou moins distinctes, mais certainement étalées devant les yeux, « se laisse percevoir en un seul moment par un grand nombre de sensations actuelles ayant des différences spécifiques (signes locaux) ». Pour percevoir l'étendue, l'enfant et l'animal n'ont qu'à ouvrir les yeux : c'est un spectacle actuel et intense, tandis que, pour le temps, c'est un « songe effacé ». Les enfants atteignent même des idées très élevées sur la position des objets dans l'espace, sur

les relations de *près* et *loin*, de *dedans* et de *dehors*, etc., « bien avant d'avoir des idées définies sur la *succession* et la *durée* des événements (1) ».

Selon nous, cette théorie de Guyau ne s'applique exactement qu'à la *représentation* du temps et de son ordre, comparée à la *représentation* de l'espace et de son ordre. Il est bien vrai que la représentation de l'ordre spatial est déjà liée aux perceptions mêmes, aux *présentations*, « tandis que l'*ordre* temporel est lié à l'imagination reproductive, à la représentation » ; mais s'il s'agit du sentiment immédiat du temps et de la transition actuelle, nous croyons que Guyau, qui a lui-même insisté sur le fond dynamique de ce sentiment, aurait pu y reconnaître un caractère immédiat de l'appétit, au lieu de paraître le subordonner à l'espace. Lui-même ajoute, d'ailleurs : — « Est-ce à dire que le temps ne soit pas déjà en germe dans la conscience primitive ? — Il y est sous la forme de la force, de l'effort et, quand l'être commence à se rendre compte de ce qu'il veut, de l'intention ; mais alors, le temps est tout englobé dans la sensibilité et dans l'activité motrice, et par cela même il ne fait qu'un avec l'espace ; le futur, c'est ce qui est devant l'animal et qu'il cherche à prendre ; le passé, c'est ce qui est derrière et qu'il ne voit plus ; au lieu de fabriquer savamment de l'espace avec le temps, comme fait Spencer, il fabrique grossièrement le temps avec l'espace ; il ne connaît que le *præteritum* et le *posteritum* de l'étendue. Mon chien, de sa niche, aperçoit devant lui l'écuelle que je lui apporte : voilà le futur ; il sort, se rapproche, et, à mesure qu'il avance, les sensations de la niche s'éloignent, disparaissent presque, parce que la niche est maintenant derrière lui et qu'il ne la voit plus ; voilà le passé. » En somme, pour Guyau, la succession est « un abstrait de l'effort moteur exercé dans l'espace ; effort qui, devenu conscient, est l'intention ». On peut accorder à Guyau que le sentiment du temps n'a point *précédé*, comme on se l'imagine, le sentiment du

(1) Guyau, *Genèse de l'Idée de temps*, p. 11 et suivantes.

mouvement et de l'extensivité, pas plus qu'il n'a précédé le sentiment de l'intensité. La conscience du temps implique un tout continu de représentations qui, dès l'origine, offre un caractère d'extensivité et forme une sorte de masse. Pour prendre *conscience* de la durée, l'être est obligé de se figurer une série de représentations dans l'espace. On ne commence pas par concevoir une sorte de temps spirituel et mental : le temps est d'abord une perspective d'images sensibles disposées par rapport à nous dans un ordre particulier, qui d'ailleurs n'est pas la juxtaposition spatiale ; la série temporelle n'en est pas moins composée d'une suite de tableaux dans l'espace. L'animal revoit son passé sous la forme d'une série de scènes avec décors, comme dans une lanterne magique. Et en même temps que les choses de la durée ont une étendue, elles ont une intensité ; ce sont des images moins intenses que celles du moment actuel, qui viennent se ranger l'une derrière l'autre. La succession est donc le mode d'interprétation d'un certain ensemble de représentations coexistantes, une manière de les ordonner et de les classer. Mais comment arrivons-nous à ce mode d'interprétation ? — C'est, nous l'avons vu, et Guyau lui-même l'a montré, par la conscience de l'appétit, de la tension, qui distingue la pure idéalité de l'actualité présente, de l'idéalité future et de l'idéalité passée.

Une théorie analogue à celle de Guyau est adoptée par James Ward, qui de plus, comme Waitz, propose d'appliquer à la notion du temps une conception des *signes temporels* pour faire le pendant de *signes locaux*. Quand nous parcourons de la main un objet, la série d'efforts dans l'espace laisse des résidus, qui sont des signes locaux ; pareillement, quand nous faisons attention successivement à plusieurs objets, nos efforts successifs d'attention laissent une série de résidus, qui varient à la fois en intensité et en distinction quand nous passons de l'un à l'autre (1). Selon James Ward, ce sont ces résidus ou signes temporels qui

(1) *Psychology*, dans l'*Encyclopædia britannica*, t. XX.

nous permettent de concevoir les représentations comme successives, non plus comme simultanées.

La théorie de Ward est ingénieuse, et il est certain que les efforts successifs d'attention (qui d'ailleurs sont aussi en même temps des efforts musculaires) doivent laisser des traces formant série. Toutefois, nous croyons que l'attention n'est elle-même qu'une face intellectuelle de l'appétition; c'est donc à l'appétition que nous demandons les vrais signes temporels. Avoir bu, boire ou tendre à boire diffèrent par des *signes* non seulement *qualitatifs* et *intensifs*, mais encore *appétitifs* et *volitifs*, conséquemment *temporels*. Les signes fournis par l'attention nous paraissent secondaires; ceux que la volonté fournit sont primaires et essentiels.

Pour Guyau, les signes *temporels* se ramèneraient en grande partie aux signes *locaux* eux-mêmes et aux points de repère de l'espace. Si l'animal marche à travers la campagne, il a des signes locaux fournis par ses efforts musculaires et aussi par ses yeux: il a le sentiment d'une série de mouvements et d'une série de visions; le contraste des résidus avec les impressions actuelles produit alors la *projection* dans une sorte de quatrième dimension qui est le temps. — Oui, mais encore faut-il que le contraste des résidus et des sensations existe, et il ne peut exister que dans le sentiment immédiat de la succession. Donc, selon nous, pour avoir une théorie complète qui soit la synthèse de toutes les autres, il faut dire: — Le temps, pour l'animal et pour l'enfant, est une *succession* de *coexistences* à forme spatiale et d'*intensités* à forme *appétitive* et émotionnelle. La *ligne* pure du temps, où il n'y aurait que des états internes successifs, passant un par un comme par le trou d'une aiguille de dimension nulle, est une construction des mathématiciens et des métaphysiciens. La vie, encore une fois, est indivisiblement intensive, extensive et protensive. Logiquement, le *protensif* implique même l'intensif et l'extensif, dont il n'est que le prolongement, par l'appétit, vers l'avenir, et par la mémoire, vers le passé.

Depuis que les pages précédentes ont été écrites, M. Bergson a proposé, lui aussi, une théorie du temps qui a des traits communs avec celle de Guyau. A l'exemple de ce dernier, il considère, en premier lieu, la représentation ordinaire du temps comme spatiale; il va même jusqu'à dire qu'en croyant nous représenter la durée nous ne nous représentons que de l'espace. En second lieu, comme Guyau, M. Bergson admet un sentiment de la durée pure, ce que Guyau appelait le « cours du temps », par opposition à son « lit ». Mais M. Bergson se fait une idée mystique de cette durée pure, où il veut voir une hétérogénéité absolue d'états purement qualitatifs, sans intensité, sans rapport à l'espace, sans loi contraignante; ce n'est plus là, sans doute, la liberté intemporelle de Kant, mais c'est une liberté temporelle, une succession imprévisible dans le temps de qualités toujours nouvelles, non contenues dans leurs antécédents. Aussi M. Bergson, après avoir exagéré, plus que ne l'avait fait Guyau, le rôle de l'idée d'espace homogène, s'est perdu à la fin dans une sorte d'abîme d'hétérogénéité insaisissable à la pensée.

De ce que l'espace est homogène, s'ensuit-il que tout milieu homogène et indéfini, comme on se représente le temps, soit en réalité espace? — L'homogénéité consistant, dit M. Bergson, dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. — Nous répondrons que l'homogénéité de l'espace n'est point l'absence de toute qualité, mais la répétition indéfinie des mêmes qualités caractéristiques et originales. La juxtaposition est elle-même une qualité, un mode d'existence et d'apparition qui se distingue parfaitement de la succession; autre qualité, autre mode ou processus d'existence et d'apparition. Dans le prétendu espace sans qualités, il y a trois dimensions, il y a du haut ou du bas, du droit et du gauche, etc. On a beau prétendre qu'on a dépouillé l'espace de toute qualité pour le réduire à la quantité pure, autre chose est la quantité pure, autre chose l'espace. Deux milieux peuvent donc être homogènes, chacun en son genre et dans l'ordre de

ses qualités spécifiques, sans pour cela constituer un seul et même milieu. — Mais, dira-t-on, lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, « on se le donne par là même tout d'un coup », ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Le futur et le passé y coexistent avec le présent; c'est donc de l'espace. — Nous répliquerons que le souvenir présent du passé et la prévision présente de l'avenir, en nous permettant de « nous donner tout d'un coup » les éléments constitutifs et successifs de la durée, ne nous élèvent pas pour cela au-dessus de la durée et surtout ne nous font nullement retomber dans l'espace. Car, d'abord, nous ne concevons pas le présent, le passé et le futur comme coexistants, mais toujours comme successifs, et, si nous les rangeons selon une *ligne* imaginaire, nous ne confondons nullement cette ligne symbolique et spatiale avec la série successive du temps. Enfin, c'est par pure abstraction et fiction que nous nous représentons le temps comme « un milieu » où se dérouleraient les événements; le temps ne contient pas, ne renferme pas les choses comme un cadre; il est simplement la succession indéfinie des successions réelles ou possibles. L'homogénéité relative que nous y introduisons vient de ce que nous abstrayons tout, sauf le fait de la succession même, conséquemment la transition entre passé, présent et futur. Nous n'avons pas fait pour cela le plus petit saut dans l'espace.

M. Bergson veut faire de l'espace l'homogénéité absolue, et de la durée vraie une hétérogénéité absolue. « La pure durée, dit-il, pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre. Ce serait l'hétérogénéité pure. » — Cette hétérogénéité absolue est, selon nous, inconcevable et ne serait pas plus le temps qu'autre chose. Ce serait un chaos de représentations, un vrai rêve sans lien; et c'est en effet au rêve que M. Bergson compare le sentiment de la durée pure : se laisser vivre sans rien penser, sans rien

distinguer, sans discerner le plaisir de tout à l'heure d'avec la peine présente, c'est être dans la « durée pure » ; disons plutôt : c'est perdre tout sentiment de la durée, toute mémoire du passé comme distinct du présent, toute anticipation de l'avenir ; cette sorte de vie, en apparence mystique et « libre », ne serait qu'un complet abêtissement ou, plus encore, un retour à la vie purement végétative.

Pour éviter cette absorption complète dans le présent et nous laisser le souvenir des états antérieurs, M. Bergson suppose qu'il peut y avoir une « succession sans distinction », une « pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire ». — Sans doute ; mais, s'il n'y a pas alors séparation, il y a toujours *distinction* et *succession* tout ensemble. Il n'est pas vrai que nous nous rappelions pour ainsi dire « ensemble » les notes d'une mélodie ; que, « si ces notes se succèdent, nous les apercevions néanmoins les unes dans les autres ». Certes, dans le souvenir d'une mélodie il y a le souvenir de l'impression qualitative et émotionnelle produite par l'ensemble, mais il y a aussi le souvenir et la distinction des sons successifs, dont nous faisons continuellement la synthèse par la mémoire pour en saisir le rythme et le sens. Rien n'est plus propre que la musique à nous faire comprendre la différence de ces diverses choses : qualité, intensité, nombre, succession et distinction, ainsi que leur indépendance de l'espace, car, en écoutant une symphonie, nous ne sommes plus vraiment dans l'étendue ; nous ne nous figurons ni lignes, ni cercles, ni « milieu sonore ».

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a continuité entre les états qui se succèdent immédiatement dans le temps : mais c'est un paralogisme d'en conclure qu'il n'y ait aucune séparation entre les états de conscience, aucune numération possible de ces états « à moins qu'on ne les projette dans l'espace » ; s'il y a continuité entre deux états en suc-

ression *immédiate*, il y a séparation entre mon plaisir d'hier et ma douleur d'aujourd'hui, et je saisis leur dualité sans avoir besoin de rien projeter dans l'espace, sinon par représentation auxiliaire et symbolique.

L'idée de temps est extrêmement flottante quand elle n'est pas associée à celle de l'espace, où les relations sont plus fixes : c'est là la seule conclusion à tirer des considérations précédentes sur l'espace et le temps. Au reste, nous traduisons perpétuellement le temps en espace, comme le montre l'expression même : *un espace de temps*, et réciproquement nous traduisons l'espace en temps, comme lorsque nous désignons une distance par deux heures de marche. Nous n'accorderons cependant ni à Guyau, ni à M. Bergson, que toute mesure du temps, même grossière, soit de nature spatiale (1). Les sons réguliers d'une cloche ou le tic-tac d'une montre per-

(1) Voir Guyau, *la Genèse de l'idée de temps* : « Au point de vue scientifique, l'unité de mesure la plus primitive et fondamentale doit être, évidemment, une quantité qu'on puisse mesurer 1° directement, 2° par comparaison avec elle-même. Or, l'étendue remplit ces deux conditions. On la mesure en superposant directement une étendue à une étendue et en comparant l'étendue avec de l'étendue. On n'a besoin ni du temps ni du mouvement comme éléments de cette comparaison. Au contraire, le temps et le mouvement ne peuvent se mesurer directement et par eux-mêmes. Je ne puis pas superposer *directement* un temps-étalon à un autre temps puisque le temps va toujours et ne se superpose jamais. Je puis, il est vrai, prendre un souvenir de temps et le comparer avec un temps réel, mais l'étalon, ici, n'a rien de fixe et la comparaison rien de scientifique. On est même sûr de se tromper. En outre, si vous y regardez de plus près, vous voyez que, même dans cet essai intérieur de mesure *grosso modo*, pour pouvoir comparer deux durées, vous êtes obligé de vous *représenter* la durée prise pour mesure ; or, comment vous la *représenter*-vous ? Ce sera, si vous y faites attention, en termes d'espace. Vous vous rappellerez ce que vous avez fait pendant un certain temps dans tel milieu, et vous comparerez ce souvenir à vos impressions présentes, pour dire : C'est de longueur à peu près égale ou inégale. Réduit à une durée sans espace, vous ne pourriez arriver à aucune mesure. Voilà pourquoi, pour mettre quelque chose de fixe dans ce perpétuel écoulement du temps, on est obligé de le représenter sous forme spatiale. »

mettent de mesurer approximativement le temps sans recourir à l'espace. Nous saisissons le rythme, le retour régulier des mêmes sons sans les aligner sur une *ligne*; un prolongement de silence entre les sons se fait immédiatement sentir. Nous déclarons même approximativement tel intervalle *moitié plus grand* que l'autre (1).

Münsterberg a excellemment montré que nous mesurons le temps par des impressions sensibles. Lorsque le temps qui sépare deux impressions est moindre d'un tiers

(1) Guyau lui-même a dit : « Le sens externe qui a le plus servi, après les sens internes, à tirer le temps de l'espace, à lui donner une dimension à part, c'est l'ouïe, précisément parce que l'ouïe ne localise que très vaguement dans l'espace, tandis qu'elle localise admirablement dans la durée. Un animal est couché immobile au milieu d'un paysage immobile : un son se fait entendre une fois, puis deux fois, puis trois fois : il y a là une série en contraste avec l'immuable tableau de l'espace : c'est comme l'incarnation du temps dans le son. L'ouïe s'est développée en raison de son utilité pour avertir l'animal de la proximité d'un ennemi. De là à distinguer le premier tableau extérieur sans le son, puis le second tableau avec le son, puis le troisième tableau avec l'ennemi apparaissant, il n'y a pas loin. Cette chose invisible et intangible, le son, a dû tendre à se projeter dans un milieu différent de l'espace même, plus ou moins analogue au milieu intérieur de l'appétit vital, qui n'est autre que le temps. L'ouïe, dégagée progressivement des formes spatiales, en est devenue une sorte de numérateur rythmique ; elle est, par excellence, le sens appréciateur du temps, de la succession, du rythme et de la mesure.

« L'estimation de la durée n'étant qu'un phénomène d'optique intérieure, une perspective d'images, ne peut pas ne pas offrir un caractère d'essentielle relativité. Elle est relative, en effet : 1° à l'intensité des images représentées ; 2° à l'intensité des différences entre ces images ; 3° au nombre de ces images et au nombre de leurs différences ; 4° à la vitesse de succession de ces images ; 5° aux relations mutuelles entre ces images, entre leurs intensités, entre leurs ressemblances ou leurs différences, entre leurs durées diverses, et enfin entre leurs positions dans le temps ; 6° au temps nécessaire pour la conception de ces images et de leurs rapports ; 7° à l'intensité de notre attention à ces images ou aux émotions de plaisir et de peine qui accompagnent ces images ; 8° aux appétits, désirs ou aversions qui accompagnent ces images ; 9° au rapport de ces images avec notre attente, avec notre prévision.

« On voit combien sont nombreux les rapports de représentation, d'émotion et de volition qui influent sur le sentiment de la durée. »

de seconde, l'image mnémonique de la première impression, à l'état évanouissant, enveloppe la seconde impression ; et c'est cet enveloppement plus ou moins grand qui nous fait juger la distance entre les deux impressions. Mais lorsque l'intervalle entre ces deux impressions dépasse un tiers de seconde, Müntersberg soutient que notre mesure est toute *musculaire*. Nous avons continuellement des sensations de tension et de relâchement des muscles, bien que nous n'y prêtions pas une attention directe. En faisant attention, nous accommodons les muscles des yeux, des oreilles, etc. Nous jugeons que deux intervalles de temps sont égaux lorsque, entre le commencement et la fin de chacun, nous sentons des relâchements, puis des tensions expectantes de nos muscles exactement similaires. Avec des intervalles de temps plus longs encore, nous nous réglons sur nos *expirations* et nos *inspirations*. Avec nos expirations, toutes les autres tensions musculaires subissent un décroissement rythmique ; avec nos inspirations, elles s'accroissent. Ces observations, corroborées par d'ingénieuses expériences, sont exactes, mais Münsterberg finit par confondre la mensuration musculaire du temps avec la conception même du temps. Il y a là, évidemment, un cercle vicieux ; pour juger les longueurs des intervalles de temps par la longueur des rythmes musculaires ou respiratoires, il faut déjà pouvoir juger et apprécier ces rythmes musculaires, et nous ne les apprécions que par nos efforts internes d'attention volontaire, par nos appétitions et nos volitions, auxquelles il faut toujours en revenir.

III

THÉORIE KANTIENNE SUR LA FORME A PRIORI DU TEMPS

Dans l'état actuel, l'individu naît avec une organisation du cerveau héréditaire qui tend à produire la notion de durée : nous avons vu que notre cerveau est tout prêt, dès la naissance, pour la classification des phénomènes présents, à venir et passés. Nous naissons sous la fascination de la durée, dont nous nous faisons une idée *a priori*, presque surnaturelle et divine.

Spencer a tort de croire que Kant ait entendu par la forme pure du temps la *notion abstraite* du temps telle « que l'adulte la possède » ; Kant, d'ailleurs, n'admet pas que le temps soit « un concept discursif ou, comme on dit, général » ; mais, d'autre part, M. Renouvier a tort de croire que, pour Kant, l'intuition pure du temps soit simplement « la puissance mentale du classement des objets de la pensée en tant que *successifs* et plus ou moins durables », une simple « fonction du temps », une simple « loi » aboutissant à la « représentation des successifs » (1). Pour Kant, le temps est bien l'objet d'une *intuition*, mais *pure* de tout élément sensible ; il n'est pas une simple loi de notre expérience, mais *l'objet* d'une intuition supérieure à l'expérience et nécessaire pour l'expérience.

Cette théorie de Kant, avec son intuition pure du temps,

(1) *Critique philosophique*, 6 décembre 1877, p. 300.

nous semble illusoire, car l'intuition pure de la succession et de la possibilité indéfinie des successions est impossible par définition même. Nous ne pouvons avoir l'intuition d'un temps vide. Essayez, les yeux fermés, de vous figurer la durée pure, en oubliant tout ce qui vous entoure. Vous vous apercevrez que vous sentez en vous le cours de la vie sous forme de changements sensitifs : c'est votre respiration qui retentit dans votre conscience, ce sont les battements de votre cœur, ce sont vos muscles qui se tendent et se relâchent, ce sont des images qui passent devant votre esprit, des mots et des phrases qui se succèdent ; en un mot, le temps n'est senti que par le changement, et le changement n'est senti que sous une forme concrète ; un esprit pur dans le temps pur ne saisirait pas les changements du temps même, car que seraient ces changements tout abstraits ? Il n'y a de changement que dans l'ordre concret et vital, et il n'y a de sentiment de changement que dans l'activité et l'appétit. L'intuition pure du temps est donc un non-sens.

Quand plusieurs impressions frappantes se sont succédé dans l'expérience, il y a un ordre de reproduction successive qu'elles prennent nécessairement et que nous reconnaissons ; mais, quand même nous aurions l'idée *a priori* du temps, comme d'une grande ligne sans limites, cette idée ne nous apprendrait pas si c'est en fait la flamme qui a précédé la brûlure, la brûlure qui a précédé la flamme, ou si les deux ont été simultanées. Il faut bien toujours en venir à reconnaître, sous les représentations mêmes, quelque chose qui distingue les successives des coexistantes et, parmi les successives, la première de la seconde, la seconde de la troisième. Mais alors, à quoi bon l'intuition pure du temps ? Elle vient quand la besogne est déjà faite sans elle. Admettons que vous ayez l'intuition du temps homogène, continu, infini : voulez-vous me dire comment vous saurez que le plaisir de manger est venu après la souffrance de la faim et non auparavant ? Vous aurez beau contempler le temps homogène et la série idéale des successions possibles, cela ne vous dira pas

ce que vous avez éprouvé en premier lieu et ce que vous avez éprouvé en second lieu, pas plus que cette même idée du temps ne vous renseigne sur ce qui se passe dans Sirius ou Aldébaran. Vous serez obligé d'en venir à quelque signe empiriquement distinctif de la succession, de l'avant et de l'après, à un sentiment interne du changement et à un sentiment de la direction prise par les éléments successifs de ce changement. Mais alors, encore une fois, à quoi sert votre intuition pure du temps, qui, étant bonne à *tout*, n'est bonne à *rien*? De deux choses l'une : ou il y a dans l'expérience même de la volonté non satisfaite, puis satisfaite, quelque chose qui apparaît comme changement successif, et alors, si j'ai l'intuition sensible du changement, je n'ai pas besoin de votre forme *a priori*, aussi oiseuse et oisive que les dieux d'Epicure; ou il n'y a dans l'expérience, comme vous le prétendez, que des états présents impossibles à se représenter en succession, rien qui puisse révéler sensiblement l'avant et l'après; et alors votre forme *a priori* demeurera plus impuissante que jamais à me dire si deux états de conscience sont simultanés ou successifs, et, dans ce dernier cas, lequel vient avant l'autre (1).

(1) Dans notre *Introduction à la Genèse de l'idée de temps* par Guyau, nous avons analysé la démonstration kantienne et conclu qu'elle suppose tout sans rien démontrer. « Le temps, dit Kant, n'est pas un concept empirique ou qui dérive de quelque expérience. En effet, la simultanéité et la succession ne tomberaient pas elles-mêmes sous notre perception si la représentation du temps ne leur servait *a priori* de fondement. » Selon nous, comme selon Guyau, c'est juste l'opposé de l'ordre réel. L'animal a d'abord, en fait, une représentation, puis une succession de représentations, puis une représentation des représentations qu'il a eues, et cela dans un certain ordre imposé; il a par conséquent une représentation de la succession des représentations; enfin cette succession prend la forme du temps en vertu de lois comme celles qui font que l'impression d'une aiguille enfoncée dans les chairs prend la forme de la douleur, sans qu'on ait cette forme *a priori* dans la conscience, ni aucune notion *a priori* de la douleur. Que la représentation du temps ne précède pas les autres représentations chez l'animal, c'est incontestable; quant à dire que les *conditions* de la représentation *ultérieure* du temps la précèdent, c'est enfoncer une

M. Renouvier, lui, transforme en *a priori* une simple loi générale de notre expérience, de notre « imagination », ce qui est un moyen facile, mais trompeur, d'établir l'a

porte ouverte. Il est clair que les conditions de tout phénomène précèdent ce phénomène; que, si nous n'avions pas un cerveau capable de sentir, nous ne sentirions pas; que, si nos sensations n'étaient pas successives, nous ne les sentirions pas successivement; que, s'il ne restait rien de la première sensation lors de la seconde, nous n'aurions pas de mémoire; que, si nous n'avions pas de mémoire, nous ne concevriions pas la succession des représentations; mais les propriétés de nos représentations ne sont ni des propriétés *a priori*, ni des lois *a priori*, ni des intuitions *a priori*, ni des formes *a priori*, pas plus que la forme de la vague n'est *a priori* par rapport à la vague. Ne prenons pas le mode ou le résultat constant de notre expérience pour une condition antérieure et supérieure à l'expérience.

Kant continue: — « Le temps est une *représentation nécessaire* qui sert de fondement à toutes les intuitions. » Nous nions encore, avec Guyau, cette proposition. Une sensation, nous l'avons vu, peut être éprouvée sans représentation du temps. L'animal qui sent les dents d'un autre s'enfoncer dans sa chair n'a aucun besoin de se représenter le temps pour sentir. Le temps n'est une « représentation nécessaire » que pour les représentations complexes de *succession*, ce qui revient à dire qu'il est nécessaire de se représenter le temps pour se le représenter. Ayant toujours eu des successions de représentations, nous ne pouvons pas concevoir une autre manière de nous représenter les phénomènes, car cette manière ne nous est donnée dans aucune expérience. La propriété constante de notre expérience ne peut pas ne pas nous apparaître comme une nécessité de l'expérience même, constamment confirmée par son harmonie avec la réelle existence hors de nous de mouvements dans le temps.

« Par cette nécessité seule, continue Kant, on fonde *a priori* la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps, ou d'axiomes du temps en général, comme celui-ci: — Le temps n'a qu'une dimension » Cet axiome, selon nous, n'est que l'expression analytique de notre représentation constante, la traduction d'un fait de conscience sans exception. La douleur nous excite à la fuir, voilà un fait ou une loi; nous nous représentons le temps avec une seule dimension, l'espace avec trois, la couleur, les sons, les odeurs avec une intensité quelconque, etc.; voilà d'autres faits ou lois d'expérience, qui se trouvent être les lois de l'expérience elle-même telle qu'elle est toujours, conséquemment les plus générales des lois. Mais la question de leur origine reste ouverte, comme aussi celle de leur *nécessité a priori* et de leur *pourquoi*.

priori. En outre, il croit « que cette loi agit dès les premières sensations de l'animal, que l'animal ne peut sentir ni se déterminer que *sous la condition* d'une certaine

Kant répond : « Il faudrait alors se borner à dire : — Voilà ce qu'enseigne l'observation générale, et non voilà ce qui *doit être*. » — Mais en effet, nous ne pouvons rien dire de plus que ceci : — L'observation générale de l'observation même, l'expérience générale de l'expérience nous apprend que nous avons toujours des séries de représentations qui aboutissent à des représentations de séries unilinéaires et se groupent à la fin dans une représentation de série unique, le temps ; si bien que nous ne pouvons nous figurer autrement les faits d'expérience, n'ayant pour cela aucun moyen. Pourquoi est-ce ainsi ? Nous n'en savons rien. Constaté le plus général des faits, ce n'est point l'ériger en « intuition *a priori* ».

« Le temps, dit Kant, n'est pas un concept discursif ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible. Les temps différents, en effet, ne sont que des parties d'un même temps. Or, une représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet est une intuition. » Kant veut dire que nous ne généralisons pas des successions diverses et détachées que nous aurions vues ; mais cela tient à ce que nous comblons les vides de notre expérience par un effet d'optique analogue à celui qui nous fait combler les vides de l'espace. Faut-il en conclure que l'idée de temps, au lieu d'être la *propriété la plus constante* de notre expérience, soit une *intuition* d'objet ? Ce que dit Kant, — qu'il n'y a pas plusieurs temps, mais un seul, — ne s'applique d'ailleurs qu'à la notion savante et philosophique du temps. De même qu'il y a très probablement à l'origine, malgré cette même théorie kantienne, plusieurs espaces pour l'animal, un espace tactile, un espace visuel, un espace olfactif, — et que la combinaison, la fusion de ces espaces en une représentation unique d'espace unique, uniforme, homogène, indéfini, est un perfectionnement très ultérieur, de même il y a probablement pour l'animal plusieurs temps, plusieurs fragments de durée, qu'il ne songe nullement à relier en les alignant sur une seule ligne mathématique. En d'autres termes, il se représente diverses successions dont chacune, objectivement, est un morceau subsistant à part, un bout de chaîne brisée ; il a des successions d'images auditives et il a des successions d'images visuelles ; il a des successions d'appétits, faim, soif, etc. Toutes ces séries restent d'abord flottantes et discontinues dans son imagination, sa vie étant un rêve. Il n'accomplit pas l'opération scientifique qui consiste à comparer ces séries, à reconnaître qu'elles forment une série unique et que de même, objectivement, le cours du temps est continu, uniforme, identique pour tous les êtres. Cette notion du temps est un produit raffiné de la réflexion

intuition des successifs ». Nous croyons, au contraire, que l'animal peut sentir et commence par sentir sans aucune intuition du *successif*, comme si tout était simultané ;

humaine, comme les notions de l'infini, de l'immensité, de la causalité universelle, etc. Prétendre que, pour avoir des représentations quelconques, il faut avoir cette *intuition pure* du temps, même à l'état obscur, c'est transporter notre science actuelle dans l'ignorance primitive. D'ailleurs, même aujourd'hui, nous n'avons aucune *intuition pure* du temps ; toutes les intuitions que nous en avons sont des intuitions concrètes et spatiales, disons le mot, sensitives. Nous sommes obligés de nous représenter le temps *indirectement*, par un détour. La conscience de la transition dans le temps n'est pas une « intuition » du temps, encore moins une intuition supérieure à l'expérience ; c'est, au contraire, l'expérience même parvenue à ce degré d'évolution où elle est capable de se réfléchir sur soi. Ce degré n'existe guère véritablement que chez l'homme, et encore chez le savant. Chez l'animal ou l'enfant, et dans la plupart des circonstances, les tableaux de l'espace suffisent.

Si donc il est vrai de dire que la succession des représentations n'est pas la représentation de la succession, il est également faux de croire que cette représentation tardive de la succession soit la descente d'une intuition pure dans la conscience, comme celle du Saint-Esprit chez les apôtres ; elle est un perfectionnement de l'intelligence, qui, de représentations d'abord isolées, s'élève par degrés à la représentation d'une série intensive, extensive et protensive. Après avoir eu des représentations dont chacune laisse une trace, l'être conscient finit par avoir la représentation de leur ordre même et de leur mode d'apparition ; il regarde en arrière dans le temps comme il regarde en arrière dans l'espace. C'est là une complication due à la réflexion de l'expérience sur l'expérience par le moyen d'organes répéteurs et condensateurs.

« Une représentation, vient de dire Kant, qui ne peut être donnée que par un *seul objet* est une intuition. » — Mais où est donc ce *seul objet* dont nous aurions l'*intuition* et qui serait le temps ? J'ai beau chercher dans ma conscience, je n'y puis voir le temps en lui-même, tout seul et comme un « objet ». Je me représente des successions de sensations, de passions, de plaisirs, de peines, de volitions, de motions, etc. ; mais une succession toute seule, sans rien qui se succède, voilà ce que je ne parviens pas à me figurer, pas plus qu'un animal en soi, qui ne serait ni homme, ni cheval, etc. Il est bien vrai qu'il reste dans mon imagination un cadre en apparence vide, une sorte de longue allée déserte, le long de laquelle je conçois que tout va se ranger ; mais c'est là encore le dernier résidu de l'intuition sensible : regardez-y de

qu'il peut agir et agit comme en présence de choses toutes actuelles, alors même que ces choses sont de simples images; qu'il apprend plus tard à reporter ces

près, vous y découvrirez une conscience vague de sensations, d'appétitions, de vie et surtout de mouvement. Pour concevoir le temps *mathématique*, vous tracez une ligne par l'imagination; vous passez du temps dans l'espace. Il n'y a là aucune intuition *pure*. Le temps, d'ailleurs, est-il donc vraiment un *objet*, une réalité qu'on puisse *intueri*, contempler, une existence *pure et supra-sensible* qu'on verrait d'une *vision pure et supra-sensible*?

Une *intuition pure* est chose impossible dans le système même de Kant. En effet, c'est un principe pour Kant qu'« une intuition ne peut avoir lieu qu'autant qu'un objet nous est donné », et cela n'est possible, ajoute-t-il, qu'autant que l'objet « affecte l'esprit d'une certaine manière ». Or, « la capacité de recevoir des objets par la manière dont ils nous affectent s'appelle *sensibilité* ». C'est donc « au moyen de la *sensibilité* que des objets nous sont donnés, et elle seule nous fournit des *intuitions* » (*Critique de la Raison pure*, I. I.) — Comment alors pourrions-nous avoir une intuition d'un objet appelé *temps*, qui n'est pas un objet réel, qui ne peut pas, en tant que tel, affecter notre *sensibilité*, ni nous donner à lui seul une sensation? Kant se réfute ainsi lui-même.

Toutes les objections faites par les kantien à l'*expérience* de la durée se retournent, avec beaucoup plus de force, contre la prétendue *intuition pure* du temps. Le temps étant un passé-présent-futur, comment peut-il, dans le passé et le futur, être un objet d'intuition? Comment l'esprit aurait-il la vision, même *pure*, du passé et de l'avenir? Qu'on se figure en Dieu une intuition de l'éternel, c'est là une représentation tout hypothétique et, à vrai dire, dont nous n'avons aucune représentation; mais enfin, étant admis un Etre éternel, on peut lui supposer l'intuition de l'éternité. Au contraire, que signifie l'intuition pure du temps, c'est-à-dire d'une succession qui ne peut tomber sous l'intuition que dans sa portion *présente*? Nous n'avons d'autre intuition du temps que notre expérience actuelle de l'état présent avec tendance actuelle à passer à un autre état. Le temps est un objet partiellement de *conscience* et partiellement de *conception*: il n'est ni ne peut être, à aucun titre ni d'aucune manière, objet d'intuition, encore moins *a priori* qu'*a posteriori*; et le mot d'intuition pure est ici absolument vide de sens. « J'appelle *pure*, dit Kant (oubliant ce qu'il vient de dire), une représentation où l'on ne trouve *rien* qui se rapporte à la *sensation*. » Mais comment vous représenter la succession des phénomènes, c'est-à-dire la succession des sensations réelles ou virtuelles, sans rien qui se rapporte à la sensation? Si, par impossible, vous videz complètement votre conscience de tout contenu sensitif

images dans un milieu différent de l'actuel, dont il fait d'abord la connaissance par l'appétit et le besoin, sous

ou appétitif, vous restera-t-il le temps ? — Il ne vous restera absolument *rien*. C'est par ce procédé d'exhaustion, précisément, que nous arrivons ou croyons arriver à la conception bâtarde du *néant*. L'intuition d'une *forme* des sensations prétendue *pure* n'est elle-même qu'une image des sensations à l'état vague et confus. Kant prend le dernier fantôme de l'expérience pour l'intuition d'un objet transcendantal. Nous ne comprenons pas comment, après avoir lui-même si bien démontré qu'on ne peut avoir l'intuition pure de Dieu, de la cause suprême, de la substance suprême, etc., et que « la sensibilité seule fournit des intuitions », il nous accorde une intuition pure du temps, qui ne serait autre que la vision de Saturne en personne.

Kant reconnaît lui-même ce que nous disions tout à l'heure, à savoir que « nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension ; et nous *concluons* des propriétés de cette ligne à celles du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives ». Mais la conséquence tirée par Kant est inattendue : — « On voit par là, dit-il, que la représentation du temps est une *intuition*, puisque toutes ses relations peuvent être exprimées par une intuition *extérieure*. » La conclusion naturelle serait que le temps est une représentation expérimentale, non une intuition *pure*, puisque toutes ses relations ne peuvent être exprimées « que par une intuition extérieure », par des images parlant aux sens ou à l'imagination et empruntées à l'espace.

En réalité, pour Kant, le temps est la forme de ce qu'il appelle « le sens interne », c'est-à-dire de « l'intuition de notre état intérieur ». Il eût dû en conclure que le temps nous est donné, non indépendamment de l'expérience, mais *avec* l'expérience et *par* l'expérience de nous-mêmes, c'est-à-dire de l'ensemble de nos représentations variables accompagnées d'un ensemble de représentations fixes qui constituent notre moi. Le temps est un abstrait de l'expérience interne.

« Que si je pouvais, conclut Kant, avoir l'intuition de moi-même ou d'un autre être indépendamment de cette condition de la sensibilité, les mêmes déterminations que nous nous représentons actuellement comme changement nous donneraient une connaissance où ne se trouverait plus la représentation du temps, et par conséquent aussi du changement. » — Qu'est-ce que Kant en peut savoir ? En admettant même que le temps soit une condition *sine qua non* de notre conscience, comment peut-il en conclure que le temps « n'appartient pas aussi aux *choses* à titre de condition ou de propriété » ? Pourquoi serions-nous condamnés à voir des change-

forme de potentiel s'actualisant; qu'il *découvre* enfin et conçoit la *succession* après avoir fait l'expérience répétée

ments dans le temps sans qu'il y en eût? De ce que le temps est un mode de notre expérience, il en résulte qu'il est l'expérience même dans un de ses exercices constants, et il en résulte aussi, notre expérience se trouvant confirmée par la série de ses relations avec les choses, que le temps est une propriété commune de notre conscience et des choses. Le rêve d'*éternité* intemporelle, fait par Kant, est une simple *idée* dont rien ne peut garantir la valeur.

Toute cette démonstration kantienne en deux pages est donc une série d'observations incomplètes et de conclusions précipitées. C'est de la psychologie faite non sur le vif, mais sur des concepts abstraits, tels qu'ils existent chez l'homme adulte et civilisé. La terminologie scolastique des *intuitions pures*, des *représentations a priori*, des *formes pures* remplace par des symboles les observations et raisonnements.

On pourrait appliquer à l'*intensité* une série d'arguments analogues à ceux de Kant, soutenir que nous ne pouvons nous représenter une sensation ou état quelconque de conscience sans une certaine intensité, que, par conséquent, l'intensité est une forme pure de la sensibilité, un objet d'intuition pure et *a priori*, auquel nous mesurons toutes choses....

Il y a de plus une grande obscurité et une grande incohérence dans la théorie kantienne. Le temps est d'abord une intuition pure, et ensuite il se trouve que c'est la plus constante des intuitions sensibles, toujours représentée à l'imagination en termes « d'intuition *extérieure* »; et enfin, c'est une intuition du sens *interne*. Le temps est d'abord une intuition d'*objet*, puis il se trouve que cet objet n'existe pas, que c'est simplement notre manière constante de sentir dont nous avons la conscience. Bien plus, si nous apercevions les choses en elles-mêmes, Kant nous apprend (comme s'il y était allé voir) que le temps s'évanouirait; ce prétendu objet pur d'une intuition pure finit donc par être une ombre, une illusion de la caverne. Et cependant, le monde des choses *réelles* a la complaisance de venir se ranger dans ce cadre de notre sensibilité; les éclipses prédites par les astronomes arrivent à point nommé, comme si le temps était un rapport objectif des choses. Comment donc a lieu cette harmonie entre notre sensibilité et les choses réelles? Dire que nous imposons nos *formes* à l'Univers n'avance à rien, car rien n'oblige la *matière* de l'Univers à se mouler si docilement sur nos formes, ni le soleil à s'éclipser pour faire honneur aux formes de notre sensibilité, ni notre corps à mourir et à se décomposer selon les prévisions de la science, uniquement pour se conformer à notre intuition du temps. » Voir notre *Introduction à la Genèse de l'idée de temps*, p. 41 et suiv.

d'un certain nombre de sensations et appétitions successives en fait. La théorie de Spencer est, au fond, analogue à celle de M. Renouvier, puisque Spencer croit que la conscience la plus obscure a pour condition le classement des impressions en avant et après. Spencer en conclut que le sentiment du temps est une condition *empirique* nécessaire à la conscience (et c'est en effet tout ce qu'on pourrait en conclure); M. Renouvier en conclut que c'est une condition *a priori* de la conscience, ce qui, pour nous, n'offre aucun sens (1).

(1) Voir l'appréciation de la théorie de M. Renouvier, dans notre Introduction à la *Genèse de l'idée de temps*. « Les disciples contemporains de Kant, renonçant à l'intuition pure, se contentent, avec plus de modestie, de poser le temps comme simple « loi de la représentation ». Ils n'en appellent pas moins l'espace et le temps « les forteresses imprenables de l'apriorisme », et ils prétendent que les partisans de la genèse expérimentale veulent « tout ramener à l'expérience *sans aucunes lois* pour la régir, et dès lors sans possibilité pour la constituer elle-même et pour la comprendre. » (Renouvier, *Logique*, I, 354.) Mais où voit-on que les partisans de l'expérience, par exemple Guyau, considèrent l'expérience comme n'étant soumise à aucune loi? Et en quoi l'existence d'une loi expérimentale prouve-t-elle l'existence d'une forme *a priori*? C'est une loi que, si je regarde une croix rouge, j'éprouverai la sensation du rouge, et que, si je reporte les yeux sur du blanc, une teinte verte remplacera le rouge : en faut-il conclure que les formes du blanc, du rouge, du vert et de leurs combinaisons soient *a priori*, sous prétexte qu'elles tiennent à la constitution cérébrale? Les lois qui nous font éprouver telle sensation d'odeur quand se dégage le chlore sont-elles *a priori*? Cette façon de poser le problème est trop commode. Dans ses essais pour expliquer la genèse de l'idée du temps, Guyau suppose l'expérience avec les lois physiologiques et psychologiques qui la rendent possible, et qui elles-mêmes rentrent dans les lois générales de l'univers. La question est de savoir s'il faut, au lieu du jeu des lois de la sensation, de l'émotion et de l'appétit, invoquer une loi transcendante ou, pour mieux dire, une faculté transcendante. Hypothèse paresseuse, *ignava ratio*, qui, loin d'expliquer l'expérience par des lois, érige en loi l'absence même de loi naturelle sous le nom d'intuition pure ou de forme *a priori*.

Ce qui reste d'irréductible dans l'analyse du sentiment de la durée n'est nullement la preuve d'une intuition transcendante : *irréductibilité* n'est point, comme on le prétend, *a priorité*. Ceux qui le croient (parmi lesquels M. Rabier), commettent l'*ignoratio elenchi*. Nos sen-

Les partisans de l'*a priori* objectent que nous pouvons nous représenter le monde détruit, mais non le temps. — A vrai dire, quand nous croyons avoir tout anéanti dans notre pensée, nous n'avons pas anéanti notre pensée même, notre conscience. Nous remplaçons simplement une série de perceptions par une série de possibilités, qui sont elles-mêmes des *perceptions possibles*. Or, cette série est précisément la ligne du temps. Si, en réalité, nous arrivions à ne plus nous représenter absolument rien, le temps s'évanouirait avec tout le reste. Mais, évidemment, la réflexion même que nous faisons, en tendant nos muscles, est un état de conscience prolongé, et aussi un état musculaire prolongé, qui continue à nous donner le sentiment interne du temps en l'absence de toutes *choses* extérieures. De là vient l'illusion que, si le monde était détruit, il y aurait encore et nécessairement le temps. Nous disons l'*illusion*, car, en réalité, s'il n'y avait absolument rien de réel, il n'y aurait rien, pas plus de temps qu'autre chose. Le temps étant la série des rapports de succession, une fois supprimés tous les objets et toutes les successions, comment voulez-vous que les rapports subsistent, sinon comme pures possibilités pour notre pensée actuelle ou pour une pensée que vous supposez, par une contradiction, subsistante au-dessus de l'univers détruit, se survivant à elle-même pour concevoir sa simple possibilité et la possibilité de toutes les autres choses ?

sations, comme telles, sont irréductibles ; dans tous les états de conscience il y a un caractère d'intensité qui est irréductible ; faut-il en conclure que tout cela soit *a priori* ? C'est au contraire la preuve qu'il y a là des choses de pure expérience, des choses qu'il faut avoir éprouvées pour les connaître. De même pour le temps : l'être qui n'aurait ni sensations successives, ni appétitions successives, ni réflexion sur ces sensations et sur leur mode d'arrangement sériel, cet être-là n'aurait aucune expérience de la durée et il n'est point d'intuition pure qui pût y suppléer. L'*irréductibilité* est précisément le caractère de tout ce qui est objet d'*expérience immédiate et radicale*. »

IV

INFLUENCE DE L'IDÉE DU TEMPS

L'influence de l'idée du temps, comme idée directrice de nos actions et condition de changement en nous, est considérable. Nous en avons déjà dit quelques mots ailleurs (1). Les choses, qui n'ont point cette idée, ne vivent point dans le temps, mais seulement dans l'espace, où elles sont situées et en relation réciproque. Les phénomènes ne se passent dans le temps que pour un observateur du dehors qui conçoit lui-même le temps et les y situe. Les actions réciproques des phénomènes sont des déterminations mutuelles dans l'espace; si on dit que la pierre qui tombe accélère son mouvement en fonction du temps, ce n'est réellement point le temps qui agit, ce sont des actions moléculaires qui s'exercent à travers l'espace, qui s'accumulent, qui sont autres aux divers instants du temps, mais indépendamment du temps lui-même. Ernest Renan a beau nous représenter le temps comme le « facteur » par excellence, c'est là une pure métaphore.

En nous, en nous seulement le temps devient un facteur, mais par l'idée même que nous en avons. Cette idée modifie le cours de l'évolution, tel qu'il eût été sans l'idée et sans les conditions à la fois psychiques et physiques de l'idée. De nouveaux genres d'adaptation se produisent :

(1) *L'Evolutionnisme des idées-forces*, p. 274.

adaptation à l'avenir, adaptation au passé. Chez les êtres qui n'ont point l'idée du temps, l'adaptation à l'avenir n'est qu'une apparence : ils n'agissent en réalité, quand ils agissent, que sous l'influence actuelle de quelque force externe ou interne, qui les pousse *a tergo*. L'animal même, qui agit par instinct et semble prévoir l'avenir pour s'y adapter, ne prévoit rien et ne s'adapte qu'au présent, qu'à une excitation actuelle, à un ensemble de stimulus, à une cérébration qui demeure inconsciente de l'avenir. Il en est tout autrement chez l'homme, qui conçoit d'une manière précise le temps futur et le soumet même au calcul. Si un astronome veut se transporter en Amérique pour y observer, à tel jour et à telle minute, une éclipse de soleil invisible en Europe, il prend une détermination et réalise une action qui n'auraient pas existé sans la conscience du temps et sans l'idée même du futur. S'imaginer que l'astronome eût voulu ce voyage en vertu de raisons toutes mécaniques, alors même que l'idée du temps et de l'éclipse future n'eût point existé dans sa conscience, c'est la plus gratuite des hypothèses. Nous avons ici un exemple d'adaptation particulière à l'avenir. Sans doute cet avenir est présent à sa façon sous forme d'une idée actuelle, et cette idée même a ses concomitants cérébraux qui sont des mouvements actuels dans l'espace ; mais l'idée, comme telle, n'existerait pas sans certaines conditions de changement interne et externe qui se sont produites, et cette idée à son tour, une fois née, devient une condition de changement interne et externe. On n'a donc pas le droit d'abstraire l'idée comme « inutile ». Cette idée, au contraire, enveloppe une tendance de la volonté dont elle est la forme, et à laquelle elle donne une direction vers l'avenir prévu, anticipé, actualisé.

L'adaptation au passé, — par exemple l'imitation du passé par un être qui le conçoit, — suppose aussi l'idée du temps avec son influence directrice. Le passé n'agit plus seulement par ses résidus bruts et inconscients, mais par ce résidu conscient et intelligent qui est l'idée présente du passé.

L'évolution est donc modifiée par l'idée même du temps et de l'évolution dans le temps : elle se voit évoluer, elle voit son point de départ, elle voit son point d'arrivée et sa position actuelle. Cette vision ne reste pas passive et entre elle-même parmi les facteurs du problème en train de se résoudre : la conscience de l'évolution, en un mot, devient une des conditions de l'évolution.

CHAPITRE CINQUIÈME

GENÈSE ET ACTION DES PRINCIPES D'IDENTITÉ ET DE RAISON SUFFISANTE. — ORIGINES DE NOTRE STRUCTURE INTELLECTUELLE

- I. DIVERSES ORIGINES DE NOTRE STRUCTURE INTELLECTUELLE ET CÉRÉBRALE. — On peut les réduire à cinq. — 1° Insuffisance de l'EXPÉRIENCE INDIVIDUELLE ; 2° de l'EXPÉRIENCE ANCESTRALE ; 3° de la SÉLECTION NATURELLE.
- II. 4° LES LOIS DE LA VIE PHYSIOLOGIQUE ET SOCIALE. — Leur part dans notre structure intellectuelle.
- III. 5° ACTION DE LA VOLONTÉ CONSCIENTE, origine radicale de notre structure intellectuelle. — PRINCIPE D'IDENTITÉ.
- IV. PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE ET D'INTELLIGIBILITÉ UNIVERSELLE. — Son origine radicale dans l'action de la volonté consciente.
- V. PRINCIPE DES LOIS DE LA NATURE. — Origine de notre croyance à l'universalité des lois.
- VI. PRINCIPE DES CAUSES EFFICIENTES. — Son origine dans la conscience du vouloir.
- VII. IDÉE DE SUBSTANCE.
- VIII. IDÉE DE FINALITÉ.

Les principes directeurs de la connaissance sont des idées-forces, en ce sens qu'ils entrent comme facteurs essentiels dans toute connaissance et dans toute action. Ce sont les conditions les plus générales de la pensée, en particulier du raisonnement, par conséquent aussi de la volition, qui enveloppe un syllogisme appétitif et actif. Je ne puis penser, raisonner, vouloir, agir, qu'à la condition : 1° de ne pas me contredire en disant qu'une même chose est et n'est pas ; 2° d'attribuer (par paroles ou par actions) une raison à toute chose.

La connaissance est, ou purement logique, quand elle

se ramène à un travail abstrait de la pensée sur elle-même; ou scientifique, quand elle est un travail de la pensée sur les phénomènes réels; ou philosophique et métaphysique, quand elle est une spéculation de la pensée sur le fond dernier des réalités. De là trois sortes de lois directrices, les unes logiques, les autres scientifiques, les autres métaphysiques. On les appelle parfois axiomes logiques, axiomes scientifiques et axiomes métaphysiques, mais les lois directrices de la logique méritent seules le nom d'axiomes.

Les principes de la connaissance sont inhérents à notre structure intellectuelle et cérébrale. Il faut donc, pour comprendre leur genèse, rechercher les origines de cette structure.

I

DIVERSES ORIGINES DE NOTRE STRUCTURE INTELLECTUELLE ET CÉRÉBRALE. —
INSUFFISANCE DE L'EXPÉRIENCE INDIVIDUELLE, DE L'EXPÉRIENCE ANCESTRALE
ET DE LA SÉLECTION NATURELLE.

La structure intellectuelle et cérébrale peut avoir plusieurs origines, qui, selon nous, se ramènent aux cinq suivantes : 1° l'action directe du milieu sur le cerveau et sur la conscience par le moyen des sens ; 2° l'habitude acquise, puis transmise par hérédité ; 3° la sélection naturelle ; 4° les lois fondamentales de la vie ; 5° la constitution universelle des éléments, au point de vue physique et psychique. Tous les systèmes qui négligent l'une ou l'autre de ces causes sont incomplets et ne sauraient expliquer la genèse des formes cérébrales et mentales.

C'est dans la « fréquence numérique des sensations et des expériences » que Spencer cherche l'explication des formes structurales du cerveau et de la pensée : il attribue ces formes à « l'enregistrement d'expériences continuées pendant des générations sans nombre. » — « *Toutes les relations psychiques, quelles qu'elles soient, depuis les nécessaires jusqu'aux fortuites, résultent des expériences des relations extérieures correspondantes et sont ainsi mises en harmonie avec celles-ci...* La cohésion entre les états psychiques est proportionnelle à la fréquence avec laquelle la relation entre les phénomènes extérieurs corrélatifs s'est répétée dans l'expérience. » La théorie de Spencer est donc celle de l'association des idées, mais étendue à l'espèce entière. Elle revient, en effet, à dire que notre structure mentale a son origine uniquement dans des sen-

sations associées, qui ont constitué l'expérience ancestrale.

Selon nous, une telle doctrine ne peut se soutenir exclusivement. D'abord, elle tient compte seulement de la sensation, non des autres fonctions mentales, — émotion et volition, — avec la réaction qu'elles entraînent. En second lieu, elle ne rend compte que des formes superficielles de la structure mentale et cérébrale, non de ce que cette structure a d'essentiel. On ne comprend pas, par exemple, que le sentiment du temps puisse venir du dehors par simple répétition des relations temporelles entre les objets « extérieurs ». De même pour l'identité et la causalité. Si l'évolutionnisme est légitime, c'est à la condition de ne pas réduire ainsi l'expérience tout entière à son mode externe et passif, qui est l'enregistrement des rapports extérieurs dans le cerveau par voie de répétition fréquente. Au reste, Spencer lui-même n'a pu s'en tenir à ce mode élémentaire d'enregistrement, et il a dû faire une place dans son système aux principes de Lamarck et de Darwin.

La seconde origine de la structure cérébrale et mentale, avons-nous dit, est l'acquisition et la transmission héréditaire des habitudes. C'est précisément cette origine que Lamarck a mise en lumière et que Spencer appelle « l'adaptation fonctionnelle ». Seulement, si les effets de l'exercice sur l'*individu* pour l'adapter au milieu sont incontestables, il n'en est pas de même de ses effets sur la *descendance*, qui sont contestés aujourd'hui par certains naturalistes, principalement par Weissmann. Au cas où se vérifierait l'hypothèse de ce dernier sur l'impossibilité de la transmission des caractères acquis, ce serait la négation du système de Lamarck, et aussi de Spencer, au profit du système de Darwin. Sans vouloir prendre ici parti dans ce débat physiologique, nous croyons que, si on n'a pas encore prouvé entièrement la transmission héréditaire des habitudes, encore moins a-t-on prouvé sa non-existence. Ce qui semble certain, c'est que l'action des habitudes acquises sur l'espèce (nous ne disons pas sur l'individu) a été notablement exagérée par Lamarck et Spencer; autant

L'hérédité des caractères congénitaux est certaine, autant celle des caractères acquis est douteuse. L'*expérience* acquise par de nombreuses séries d'individus a donc fort peu de chances de devenir cette sorte d'expérience héréditaire et innée qu'admet Spencer.

Passons au troisième mode d'évolution cérébrale, que Darwin a découvert. C'est la « variation accidentelle » conservée par « sélection ». Supposez qu'un animal ou une plante varient en couleur par l'effet de causes fortuites ; si la couleur nouvelle se trouve propre à cacher l'animal et à empêcher ses ennemis de le dévorer, cet « heureux accident » opérera un triage, une sélection : il fera survivre les animaux ou les plantes qui auront eu la couleur la plus propice. De même, dans le germe des animaux ou de l'homme, certaines petites particularités peuvent se produire, grâce à quelque « jeu de la nature », et parmi ces légères déviations du type congénital, il y en aura de malheureuses, il y en aura d'heureuses. Une fois le germe développé, le cerveau sera ou plus imparfait ou plus parfait qu'à l'ordinaire. Il pourra survenir, dans le développement du système nerveux et cérébral, de nouveaux accidents heureux, et la sélection les fixera enfin dans l'espèce. Il est donc incontestable que la structure cérébrale n'est pas due seulement à des modifications produites par l'exercice et l'habitude, mais qu'elle est due encore à des accidents moléculaires ; dans les deux cas, d'ailleurs, c'est l'hérédité qui fixe les résultats.

S'il en est ainsi, l'« expérience » proprement dite, au sens où la prend Spencer, n'est pas la seule origine possible de nos formes cérébrales et mentales. Le nom d'*expérience* individuelle ne s'applique exactement qu'au mode direct d'action exercé par les objets extérieurs, qui, par le canal des cinq sens, arrivent à produire dans un cerveau des copies plus ou moins exactes d'eux-mêmes. Pareillement, quand on parle de l'*expérience ancestrale*, on ne peut proprement désigner que l'adaptation directe de l'espèce au milieu, produite par l'habitude et par l'association des idées, non l'adaptation indirecte, produite par un accident

de la période embryonnaire fixé dans la race. Le cerveau, dit avec raison W. James, a deux portes : l'une de devant, les cinq sens, l'autre de derrière, les modifications internes et les accidents morphologiques. Les agents qui affectent le cerveau par la porte des cinq sens sont ceux « qui deviennent immédiatement des *objets* de notre expérience » ; les autres ne le deviennent pas : ils agissent sans être connus et représentés ; ils sont en dehors de notre expérience et peuvent cependant influencer sur notre expérience. Deux hommes ont le même talent de dessin, mais l'un a un génie naturel non cultivé, l'autre a acquis son habileté à force d'exercice : vous ne direz pas que tous les deux doivent leur talent à « l'expérience ». Goltz et Loeb ont montré que les chiens deviennent doux quand on leur enlève leur lobe occipital : de bons traitements et une bonne éducation peuvent avoir le même effet ; mais il serait absurde, dit W. James, d'appeler du même nom des causes si différentes et de dire que les deux animaux doivent leur bon naturel à ce que Spencer appelle « l'expérience des relations extérieures ». La folie n'est pas seulement un manque « d'expérience » ; elle est une perturbation organique du cerveau, considéré en lui-même. Il faut donc restreindre le terme d'expérience individuelle ou ancestrale aux influences directes exercées sur l'esprit par la porte de devant, c'est-à-dire par l'intermédiaire des sens, de l'habitude et de l'association. On ne peut traiter avec succès de la genèse des formes cérébrales et mentales, des facteurs de l'évolution intellectuelle, sans distinguer deux modes d'action sur le cerveau : la voie indiquée par Lamarck et Spencer, la voie indiquée par Darwin. Il en résulte que « la philosophie de l'expérience » n'a vu qu'un des côtés de la question : elle a représenté nos formes cérébrales comme de simples empreintes laissées par les relations externes, fixées par une répétition séculaire ; or nous venons de voir que ces formes peuvent être aussi les résultats de variations heureuses, dues non à l'expérience, mais à un jeu de circonstances antérieur à toute expérience et ayant pour théâtre le germe ou l'embryon.

C'est cette dernière explication que, pour sa part, W. James adopte. Il n'admet la valeur de l'explication empiriste que pour les relations des choses dans l'espace et dans le temps, relations qui se reflètent évidemment dans notre esprit ; il ne l'admet pas pour les relations de causalité, de ressemblance et de différence, etc., qui ne sont plus des reflets du dehors, mais des modes de concevoir inhérents à notre structure cérébrale.

La théorie de l'innéité prend ainsi, dans le darwinisme, un aspect curieux : les formes natives du cerveau, les conceptions *nécessaires* de la pensée tiennent précisément à des *accidents* ; c'est le hasard qui a été le père de cette nécessité. Jupiter se joue, disait Héraclite, et le monde se fait ; le darwinisme applique un adage semblable au monde des idées : la nature, par un de ses jeux, a produit un cerveau qui mieux que les autres lui servait de miroir, le cerveau humain, et elle s'y est contemplée.

Tout en reconnaissant que les causes morphologiques doivent avoir eu leur part dans la construction des cerveaux, nous ne saurions accorder que d'heureux accidents suffisent à expliquer, en leur racine même, les croyances universelles et nécessaires ; que si, par exemple, le cerveau humain est construit de manière à imposer aux choses la loi de causalité, c'est parce que s'est rencontré autrefois un cerveau accidentellement construit de la sorte, dont la particularité native s'est transmise ensuite par hérédité. Le hasard est à coup sûr un grand maître en combinaisons ; cependant ses jeux ne sauraient être l'unique cause de la structure cérébrale et mentale. La sélection naturelle, en effet, présuppose elle-même les lois physiologiques ; les « accidents heureux » de la vie impliquent la vie même avec ses tendances fondamentales. La structure cérébrale doit donc, en définitive, s'expliquer par des raisons physiologiques, c'est-à-dire par les fonctions essentielles de la vie et par la synergie qu'elles entraînent entre les organes. Parallèlement, les traits particuliers de la structure psychique doivent s'expliquer par la fonction radicale qui constitue la vie psychique

elle-même: désirer, vouloir. C'est dans l'appétition ou volonté, subissant l'action du dehors et réagissant en conséquence, que doivent se trouver, selon nous, les dernières raisons de nos croyances et des idées-forces qui les expriment.

Les partisans de l'association et ceux même de l'évolution, tels que Spencer, ont le tort de trop considérer l'intelligence comme une sorte de table rase, où viendraient passivement et mécaniquement s'imprimer les marques du dehors; ils s'en tiennent ainsi au même point de vue abstrait de l'*entendement* qu'ont choisi leurs adversaires spiritualistes. En fait, nous ne sommes point une cire molle et passive recevant des empreintes, nous réagissons; notre affaire est, non pas de refléter les choses, mais d'écartier la douleur et de retenir le plaisir, de vouloir, d'agir et de vivre. La nécessité vitale est mère de l'industrie intellectuelle. C'est ce qu'oublient également les *idéalistes*, préoccupés des *formes* préétablies dans l'intelligence, et que l'intelligence, selon eux, imposerait ensuite à la nature. Ils se tiennent trop dans l'abstrait. Schopenhauer, par exemple, fait du « principe de raison suffisante », identique à celui d'intelligibilité universelle, une forme inhérente à la constitution de l'esprit sans qu'on sache pourquoi, et qui n'a d'autre but que d'introduire l'*ordre* dans le monde de la « représentation » en le plaçant « sous le sceptre de la loi ». C'est trop songer à la représentation en oubliant la volonté. Le principe de raison suffisante et les autres de ce genre sont des instincts intellectuels: or les instincts ont leur première origine, au point de vue physiologique, dans une organisation des mouvements de réaction ayant pour objet la vie; ils ont leur seconde et radicale origine, au point de vue psychologique, dans le désir ou vouloir cherchant à se satisfaire par des actes appropriés. Il faut donc montrer le rapport intime qui relie les croyances nécessaires, principalement les principes d'identité et de raison suffisante, aux lois biologiques des réactions motrices et aux lois psychologiques du désir ou du vouloir.

II

PART DES LOIS DE LA VIE PHYSIOLOGIQUE ET SOCIALE DANS NOTRE
STRUCTURE INTELLECTUELLE

La vie a pour première loi de se conserver, pour seconde loi de se développer. Selon nous, ces lois vitales sont l'origine *physiologique* de ce qu'on nomme le principe d'identité et le principe de raison suffisante. Ces deux principes sont des conditions de subsistance au sein de la nature même. Il est bien clair, d'abord, que le cerveau qui réagirait comme si une chose pouvait à la fois être ou ne pas être ne serait pas viable : le mouton qui croirait que le loup est absent tout en étant présent serait bientôt mangé. Mais c'est une tentation qui n'est jamais venue à l'esprit d'aucun animal, fût-ce pour cette raison mécanique et physiologique qu'en fait un même mouvement ne peut pas s'opérer à la fois en avant et en arrière ; de plus, le mouvement de fuite en arrière est déterminé automatiquement par l'émotion même de la peur. Ce n'est donc pas par un simple effet du dehors sur nos organes sensoriels, mais par la constitution physiologique de notre cerveau et de notre système musculaire, que nous nous mouvons dans un seul sens à la fois et que notre cerveau n'admet ni impressions contradictoires ni réactions contradictoires.

Nous expliquons de même, *en partie*, par les lois vitales le second principe directeur de la pensée : celui de rai-

son suffisante. Pour que la vie soit possible, en effet, il faut deux conditions : d'abord, que la nature soit réellement intelligible, puis que l'être vivant réagisse d'une manière intelligente. D'une part, un monde livré au hasard ne serait pas seulement incompréhensible pour l'œil de l'intelligence : nous n'y pourrions subsister, car, en répétant le même mouvement dans les mêmes circonstances, nous ne produirions plus le même effet ; non seulement notre intelligence, emportée comme par un vertige, serait perpétuellement jouée et déçue (ce qui ne serait que demi-mal), mais notre existence même serait bientôt victime du désordre universel. Dans cette tempête aveugle des choses, rien ne pourrait plus être l'objet d'une prévision ; l'être vivant serait englouti par la première vague dont il n'aurait pu prévoir l'assaut. D'autre part, la nature n'accorde le succès qu'à celui qui a su prévoir sa marche, qu'à l'être qui réagit d'une manière intelligente et raisonnable, qu'il en ait ou non conscience. Il faut donc savoir deviner, non pas seulement pour le plaisir de connaître, mais pour le besoin impérieux de vivre et d'agir. Toute vie, toute action est une divination consciente ou inconsciente : « Devine, ou tu seras dévoré. » La plante même, dont la tige lentement croissante monte vers le ciel pour y trouver la chaleur et la lumière, compte sur le soleil et sur ses rayons d'aujourd'hui, pressent son retour futur : la croissance de la plante est une induction qui s'ignore, une inconsciente anticipation de l'avenir, une affirmation en acte que ce qui a été sera, que le soleil qui s'est levé aujourd'hui se lèvera demain, que les phénomènes de la nature ont des raisons constantes, qui font qu'on peut y vivre, grandir, fleurir et porter fruit. L'être intelligent ne fait que s'exprimer à lui-même, dans le langage de la conscience claire, ce perpétuel essor en avant de la vie, qui se retrouve dans la nature entière. Supposons donc, dans cette nature soumise à un ordre intelligible, un être qui n'aurait pas cherché de raisons et d'antécédents à ses souffrances, à ses plaisirs, ou qui aurait réagi d'une manière

différente sous des impressions semblables, d'une manière semblable sous des impressions différentes, tantôt fuyant son ennemi, tantôt se jetant dans sa gueule ; un être, en un mot, qui aurait voulu ou pensé comme si la nature n'avait point de règle intelligible : un tel être, n'étant pas viable, aurait disparu avec sa race de l'univers. Un banquier qui croirait que deux et deux font cent serait bientôt ruiné ; un animal qui croirait les effets sans causes ou la différence des effets produite par les mêmes causes, et qui agirait en conséquence, serait bientôt mort.

Et non seulement la sélection naturelle a fait, dans l'individu, le triage des mouvements les mieux appropriés ; elle a fait aussi, dans l'espèce, le triage progressif des individus réagissant le mieux, avec le plus d'adaptation aux circonstances. Il en est résulté à la longue un organisme réagissant d'une façon de plus en plus ordonnée. L'instinct de l'ordre est avant tout une condition de conservation. Il n'est pas, comme le croient les sensualistes, un résultat tardif de l'expérience extérieure ; il est une nécessité primitive, un postulat pratique, une thèse nécessaire à la vie même et sans cesse confirmée par la persistance de la vie.

Outre les nécessités de la vie physiologique, il en est d'autres encore qui ont contribué, dans une large mesure, à notre structure cérébrale et intellectuelle : ce sont les nécessités de la vie sociale. Déjà, au point de vue physiologique, l'individu porte en lui-même une société : nous sommes plusieurs en un, un en plusieurs, puisque notre organisme est composé d'une multitude d'organismes. Si les actions et réactions de notre cerveau n'étaient pas en harmonie avec les actions et réactions de notre corps entier, nous ne pourrions vivre : il faut donc, en premier lieu, que la loi d'identité avec soi, qui est l'affirmation même de l'être et de la persévérance dans l'être, vienne se formuler au cerveau, en actions d'abord, en idées ensuite. Il faut, de même, que le rapport de la cause à l'effet, de l'action à la passion, il faut que la réciprocité d'influence

et le déterminisme mutuel, qui sont des conditions d'existence et de développement pour toutes nos cellules, viennent se formuler, en actes et en pensées, dans ce cerveau où la vie prend conscience de soi. En d'autres termes, le cerveau codifie et promulgue les lois de la société cellulaire, et les deux premiers articles de la constitution physiologique sont nécessairement les suivants : 1° l'être est et s'affirme par tous les moyens, 2° l'être agit et pâtit de la même manière dans les mêmes circonstances. Mais ces deux règles fondamentales de l'existence en commun ne s'appliquent pas seulement à cette société de cellules dont nous sommes la conscience à la fois collective et personnalisée ; elles s'appliquent de même à la société humaine dont nous faisons partie intégrante et active. Ici, le grand moyen de communication réciproque n'est plus, comme dans le corps vivant, la mutuelle pression et la poussée des cellules, se transmettant l'une à l'autre leurs élans ou leurs arrêts, leur puissance ou leur résistance, par une sympathie immédiate et une commune pulsation de vie ; dans le corps social, des intermédiaires deviennent indispensables : l'action directe doit être remplacée par l'action indirecte, qui s'exerce à distance dans l'espace, à distance dans la durée. Comment donc monter en quelque sorte au-dessus de l'espace et au-dessus de la durée ? Comment trouver un sommet d'où l'on domine l'infinité de ces deux horizons ? Ce sommet est la pensée, mais la pensée devenue universelle, collective, sociale. Il faut que le membre de la cité humaine pense toutes choses, sinon *sub specie æterni*, du moins *sub specie civitatis*. Pour transporter dans le domaine intellectuel ce que Kant applique au domaine moral, nous dirons que chaque citoyen de la société humaine doit se faire en même temps législateur, c'est-à-dire promulguer dans sa pensée les lois de la commune logique (1). Un être qui n'aurait pas reconnu ces lois et ne les mettrait pas en pratique, un être qui agirait à l'égard des autres comme s'ils pouvaient à la fois être et

(1) Voir plus haut ch. III.

n'être pas, comme si leurs actions pouvaient exister sans cause ou changer indépendamment des causes, un tel être serait encore plus « insociable » que l'assassin ou le voleur ; il mériterait, sinon la prison, du moins le cabanon. Il y a donc eu, à travers les siècles, action et réaction mutuelle de tous les cerveaux humains, jusqu'à ce qu'ils fussent en harmonie, comme des horloges marquant la même heure au cadran de la logique, — et aussi l'heure vraie, l'heure que commande l'évolution de la nature, où toujours ce qui est est et trouve dans ce qui précède sa raison d'être. Leibnitz disait que des horloges peuvent marquer la même heure soit par hasard, soit parce qu'un même ouvrier a réglé d'avance leur harmonie, soit parce qu'elles se transmettent sympathiquement leurs vibrations par l'intermédiaire d'un commun support. Il aurait dû, selon nous, adopter pour le monde entier l'hypothèse de l'harmonie sympathique, au lieu de l'harmonie préétablie ; il aurait dû surtout transporter cette conception dans la société humaine, où nul ne peut vivre sans sympathiser *logiquement* avec ses semblables. La logique, en un mot, est l'expression des lois de l'action réciproque au sein de toute société, c'est-à-dire du *déterminisme social*.

Un autre fait social d'importance majeure est venu corroborer cette nécessité d'une logique commune : c'est l'existence de la parole. Quand un animal est mordu par un autre, il tâche de le mordre à son tour ; voit-il un autre animal grincer des dents, il s'attend à être mordu et grince des dents à son tour : voilà tout le langage dont il dispose, langage d'action qui accomplit ce qu'il signifie en même temps qu'il le signifie. La parole humaine a des ailes : elle s'envole au-dessus de la réalité présente et des besoins immédiats ; elle est l'idée même revêtue d'un corps subtil et se faisant le plus possible immatérielle ; elle est la raison manifestée, le « verbe ». Or, la parole n'est possible que selon le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. L'être parlant qui confondrait l'affirmation et la négation, l'actif et le passif, le temps présent, le temps passé, le temps futur, ne serait plus qu'une

« cymbale retentissante ». Il y a une grammaire sociale comme une logique sociale, et on peut dire que la grammaire est, elle aussi, une science de la vie, car elle promulgue à sa façon les lois de la vie en commun pour des êtres capables de sympathiser et de coopérer à travers le temps, à travers l'espace.

III

ORIGINE RADICALE DU PRINCIPE D'IDENTITÉ DANS L'ACTION DE LA
VOLONTÉ CONSCIENTE

Avons-nous atteint l'explication radicale ? Non. L'évolution des êtres vivants, les lois nécessaires de la vie individuelle et collective, avec la sélection naturelle qui en résulte, supposent elles-mêmes des organismes composés de cellules vivantes, composées à leur tour de molécules, où se trouvent en puissance la sensation et l'appétition. C'est donc dans la constitution interne des éléments qu'il faut chercher la dernière explication du tout et des relations universelles. Sommes-nous quelque chose de réel, nous qui vivons, sentons, pensons ? Sommes-nous tout au moins un composé de quelque chose de réel, quoi que ce soit d'ailleurs, matière ou esprit, hydrogène, oxygène, azote, carbone, — ou sensation, émotion, volonté ? Si nous sommes quelque chose, si nous avons en nous des éléments réels, ces éléments intrinsèques sont antérieurs à leur groupement accidentel ou stable ; ils sont antérieurs aux jeux de la sélection et aussi aux rapports sociaux : ce qu'ils sont, ils le sont en eux-mêmes et radicalement. Si, par exemple, on admet que tout se réduit à de la matière (pure hypothèse) et que la matière elle-même se réduit finalement à l'hydrogène, alors c'est l'hydrogène qui aura l'honneur d'être le *radical*. Si, pour faire une hypothèse plus plausible, tout semble se ramener à la volonté de l'être et du bien-être, ou, pour parler comme Schopenhauer, au *vouloir-vivre*, la volonté sera le véritable radical et, en

voulant, en désirant, nous aurons une conscience sourde de ce qui est en tout, de ce qui est partout. La vraie question, dans la genèse des idées, est de savoir si la constitution fondamentale de l'existence et de l'action nous est révélée uniquement par les phénomènes extérieurs, ou si, faisant nous-mêmes partie du processus universel, nous ne pouvons pas prendre conscience en nous de ce qu'il y a de plus fondamental et de plus constant dans ce processus. En un mot, il doit y avoir sous toute expérience une expérience radicale et immédiate, dont le mode d'exercice et l'objet expliquent la direction constante de nos pensées et de nos actes.

Comment découvrir cette expérience radicale ? — En cherchant quelles sont les conditions essentielles de la conscience et de la volonté. La conscience, en effet, est elle-même la condition de tout *sujet* ou moi, et de tout *objet* de notre expérience : elle est donc la condition de l'expérience. Dans toute perception et dans tout acte intellectuel, la relation de sujet à objet demeure et produit un certain mode d'unité spécifique, propre à la pensée. Cette relation est essentielle, tant pour l'individu que pour l'espèce ; elle est un fait ultime, irréductible aux autres et sans parenté à nous connue avec les autres, quoiqu'il en soit inséparable : nous ne pouvons jamais sortir ni de cette dualité du sujet et de l'objet, ni de cette unité du sujet et de l'objet, qui sont des nécessités de notre nature. Pour qu'il y ait conscience, le sujet et l'objet doivent se différencier ; en même temps, cette différenciation ne doit pas exclure une certaine unité, sans quoi le sujet ne pourrait rien juger de l'objet : le propre du jugement, c'est la différenciation aboutissant à l'union. La fonction essentielle de toute conscience, et par conséquent de toute expérience, c'est donc l'aperception des différences et des ressemblances, d'une certaine identité dans la diversité.

Cette fonction est la dernière origine *intellectuelle* de l'axiome d'identité ou de contradiction. L'axiome d'identité n'est pas seulement, comme dit Spencer, « une loi d'expérience » ; il est la loi de l'expérience même. C'est dans

notre conscience, en définitive, que jamais les contradictoires ne se sont présentés ensemble et comme la main dans la main. Si d'ailleurs on admet, avec Spencer, que l'identité avec soi est une loi de tout ce qui fait partie de l'univers, pourquoi ne pas admettre qu'elle est, par cela même, une loi essentielle du fait de conscience et de notre constitution intellectuelle? Notre conscience a-t-elle cette disgrâce de n'avoir absolument rien en propre, pas même ce qui appartient au moindre objet de la nature, à savoir l'identité? Est-ce qu'un miroir n'est identique à lui-même que grâce à ce qu'il ne reflète jamais des contradictoires, par exemple une chose à la fois blanche et noire sous le même rapport? Ne fait-il pas partie, lui aussi, de l'univers, et ne participe-t-il pas à la constitution commune? De même pour la pensée: on veut en faire un simple reflet, je ne sais quelle chose passive sans qualité propre; mais un reflet est encore doué de l'identité avec soi, tout comme ce qu'il reflète. Nous ne saurions admettre que l'acte de conscience soit déshérité au point de ne pouvoir exclure de soi la contradiction sinon par simple emprunt aux pierres, aux arbres, aux animaux, aux objets quelconques qui nous entourent et qui ne nous présentent jamais de contradiction visible. Accordons-lui au moins ce que nous accordons au dernier des atomes et au dernier des phénomènes. Que répondrions-nous si on appliquait au cerveau une doctrine analogue et si on se disait: ce n'est pas parce que le cerveau est lui-même doué d'impénétrabilité qu'il fournit au contact l'impression de la résistance; c'est parce que les objets externes qui agissent sur lui sont impénétrables. Evidemment, l'impénétrabilité est ici une propriété commune au cerveau et aux agents extérieurs, l'identité est une propriété bien plus générale encore, et, s'il est permis de dire, avec Kant, que la pensée a une « forme » constitutionnelle, cette forme est l'absence de contradiction.

Seulement, selon nous, c'est là plus qu'une forme de la pensée et de la conscience: c'est un mode d'action et un déploiement de la volonté. Que saisit continuellement la

conscience en elle-même, sinon une action exercée ou subie, et qui n'est jamais en contradiction avec soi ? J'ai chaud, j'ai froid, je fais un mouvement, je désire, je veux : tout cela, c'est accomplir ou subir telle action, non telle autre ; la vie n'est qu'action et réaction perpétuelle. Si on va plus au fond encore, toute action apparaît en nous comme un vouloir unique, tantôt favorisé, tantôt contrarié, celui du plus grand bien ; et c'est pourquoi nous ne pouvons nous empêcher de projeter en toutes choses l'analogie du vouloir. Or, l'essentiel de la volonté, c'est de se poser en face des autres choses qui s'opposent à elle, et de s'affirmer en se posant. Toute exertion de force est une assertion ; tout acte, tout désir, tout vouloir, tout mouvement est une affirmation. La contradiction est exclue de la volonté même : je veux ce que je veux, c'est-à-dire l'être et le bien-être. La loi logique par excellence est donc primitivement, selon nous, une loi psychologique de la volonté : elle est la position de la volonté et sa résistance à l'opposition des autres choses : — Je veux, donc je suis. Le sujet et l'objet ne sont pas primitivement dans la conscience à l'état de termes purement intellectuels, l'un représentatif et l'autre représenté : le sujet est un vouloir, qui ne se contente pas de représenter les objets, mais tend à les modifier en vue de lui-même. Par la volonté, au lieu de se disperser dans les objets représentés, le sujet se fait centre et tâche de tout ramener à soi. La « fonction synthétique » de la pensée n'est que l'expression et le dérivé de la fonction synthétique du vouloir ; et c'est cette dernière fonction qui est la vraie origine de toute notre constitution psychique. Nous rattachons ainsi la première loi de l'intelligence à la nature radicale de la volonté, ou plutôt à son action radicale et à son développement spontané. La persistance et l'identité de la conscience, c'est la persistance et l'identité de la volonté.

— Mais, dira-t-on, nous ne croyons pas seulement que notre *pensée* est identique à elle-même, nous croyons aussi que les *objets* de notre pensée sont nécessairement et universellement identiques à eux-mêmes ; comment

érigeons-nous la nécessité propre de notre pensée en une nécessité universelle des choses? — La réponse est contenue dans la question même : puisque nous ne connaissons les objets que par notre pensée, c'est-à-dire par nos états de conscience et leurs relations, nous ne pouvons faire autrement. En repoussant de soi la contradiction, la pensée la repousse par là même de ses objets; car, pour concevoir la contradiction dans les objets, il faudrait qu'elle la reçût d'abord en elle-même, ce qui est de fait impossible. La loi nécessaire et universelle de notre pensée devient donc *pour nous* une loi nécessaire et universelle des choses; et, comme nous ne pouvons sortir de nous-mêmes, l'universalité pour nous revient pratiquement à l'universalité pour nos objets : quant aux objets qui ne sont pas les nôtres, ils sont un x dont nous n'avons rien à dire. On peut, si l'on se plaît à ces jeux d'esprit, supposer de cet x qu'il est l'identité des contraires; on peut prétendre que le principe de contradiction est seulement valable pour *nous*; et de fait, comme c'est toujours *nous* qui faisons la supposition, nous roulons dans un cercle dont il est impossible de sortir. Chaque conscience étant, avons-nous dit plus haut, une monnaie frappée à l'effigie du monde, les lois du grand balancier se retrouvent dans l'empreinte; mais, d'autre part, nous ne connaissons le balancier et la loi du monde que par l'empreinte. Au delà de ce cercle, il n'y a pour nous rien de pensable.

IV

ORIGINE RADICALE DU PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE DANS L'ACTION
DE LA VOLONTÉ CONSCIENTE

L'idée d'intelligibilité s'explique aussi, en dernière analyse, par l'expansion de la volonté dans un milieu qui la favorise ou la contraire, et par l'effort de la volonté pour se maintenir avec le moindre abandon possible d'elle-même. L'intelligibilité, en effet, se ramène à la constante détermination d'un changement par un autre changement, selon une loi : c'est, nous l'avons vu, le déterminisme universel. Or le déterminisme n'a pu manquer de s'imposer comme une forme essentielle et vraiment structurale à notre activité, à mesure qu'elle s'est déployée. Quand l'enfant, par exemple, éprouve une douleur, il *veut* la faire cesser : c'est la loi fondamentale de la volonté même. Pour cela, l'enfant fait au hasard une multitude de mouvements ; parmi ces mouvements, il en est qui le soulagent et qui, par là, se détachant de l'ensemble, fixent son attention, arrêtent sa volonté. Que la même douleur se renouvelle, elle entraînera non plus seulement une réaction vague et désordonnée de l'activité volontaire, mais plus particulièrement sa réaction vers tel membre déterminé, animé de ce mouvement déterminé qui, une première fois, avait eu pour conséquence de faire cesser la douleur. L'animal qui, devant le feu, se sera agité de manière à reculer en arrière, aura évité par cela même la brûlure ; s'il se retrouve devant le feu, une voie cérébrale sera déjà creusée par la première action entre la repré-

sentation du feu comme douloureux et le mouvement déterminé de fuite. Par une pente naturelle, la volonté réagit de la même manière devant les mêmes objets douloureux ou agréables : elle se déploie selon une loi ; elle suit la ligne de la moindre résistance, qui n'est autre que celle de la moindre peine. La volonté instinctive de l'être vivant n'a donc eu besoin que de se développer concurremment avec les influences extérieures, puis de se réfléchir sur elle-même dans la conscience, pour devenir *ordre, régularité, loi vivante, « lex insita »*. C'est antérieurement à la logique abstraite de l'entendement, c'est dans notre mode de sentir et de réagir qu'il faut chercher la raison dernière de notre instinct scientifique : *in sensu et voluntate, non in intellectu*. La connaissance est un moyen de vouloir et de jouir dont nous avons fait ensuite une fin, par une sorte d'artifice supérieur, en le détachant, comme un tout capable de se suffire, de ce cercle sensitif et moteur dont il n'était qu'une partie, de ce déploiement de la volonté dont il n'était qu'un moment. La supposition de l'intelligibilité universelle n'a pas eu primitivement pour but de rendre le monde accessible à la spéculation, c'est-à-dire approprié à notre satisfaction intellectuelle ; elle a eu pour but, avant tout, d'en faire un milieu approprié à notre activité. Elle exprime le mode d'action et de réaction déterminées qui existe de fait entre les activités ou appétits.

Aussi le problème des raisons s'est-il posé d'abord sous une forme émotionnelle, plutôt qu'intellectuelle. « J'éprouve telle *émotion*, quel *mouvement* faut-il produire ? Je souffre, que faut-il faire ? » Ainsi peut se traduire, en termes abstraits, l'acte de tout être vivant. C'est une question essentiellement pratique, portant tout entière sur les relations du mouvement avec le plaisir et la douleur, ou, physiologiquement, sur les relations entre les muscles et les nerfs. La question spéculative, et avec elle la *pensée* scientifique, ne commence que plus tard ; en présence d'un objet, la pensée ne dit plus : *que faire ?* elle dit : *qu'est-ce ?* Mais cette question, en apparence si spé-

culative et si désintéressée, revient encore à ceci : qu'est-ce que cet objet pourrait me faire *sentir*, et par quel *mouvement* pourrais-je répondre ? Peu à peu, nous éliminons le plus possible notre *moi*, notre sensibilité ; au lieu de cette succession particulière : — *sensation* et *mouvement*, *émotion* et *motion*, — nous finissons par ne plus considérer que la succession en général, la succession des sensations *possibles* ou des mouvements *possibles* pour les autres comme pour nous. Au lieu de la causalité primitive, qui est psychologiquement le rapport de l'appétit à la motion, la science considère la causalité dérivée, qui n'est qu'un extrait de nos états de conscience distingués et classés dans le temps et dans l'espace. Ici encore, nous voyons que le *logique* et le *mécanique* ne sont pas, comme l'a cru Wundt, le fond du *sensible*, au contraire, le sensible est le fond du logique et du mécanique.

C'est donc toujours la volonté qui retrouve dans l'univers sa constitution propre, soit qu'elle affirme l'universelle absence de contradiction, soit qu'elle affirme l'universelle régularité des antécédents et des conséquents. Le principe d'identité pose la volonté en elle-même, le principe d'intelligibilité exprime le rapport uniforme des volontés entre elles. Ce sont deux idées-forces qui entraînent les mouvements appropriés et qui modifient les choses conformément à elles-mêmes. Elles aboutissent extérieurement au résultat mécanique de la réaction égale à l'action, conforme à l'action ; aussi ont-elles fini par s'imprimer mécaniquement dans les mouvements réflexes. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine elles sont mentales, non mécaniques ; elles résultent, comme nous l'avons montré, de la nature même de la volonté consciente : la loi primordiale, la loi des lois, c'est la volonté de l'être et du bien-être, dont le mécanisme n'est que la conséquence extérieure.

Après le rôle actif et volitif du principe d'intelligibilité, voyons de quelle manière son rôle proprement intellectuel

s'est de plus en plus développé. Toute action est déjà un raisonnement explicite ou implicite, qui va d'une identité de principes à une identité de conclusion ; la conclusion, ici, est un acte, comme de faire un mouvement semblable pour saisir un fruit semblable sur un arbre semblable. Le raisonnement est le passage d'une identité totale ou partielle à une autre : si A est identique à B et si B est identique à C, on a par là même : A est identique à C. Toute pensée qui ne tourne pas sur soi et qui avance d'une identité à une autre, d'une égalité à une autre, d'une similitude à une autre, raisonne. Est intelligible ce qui est rationnel, c'est-à-dire réductible à un raisonnement. En disant que tout a une raison, nous voulons dire que tout est, ou principe évident par soi-même, ou conclusion de quelque principe. Appliquée aux phénomènes ou changements que l'expérience nous révèle, la loi de raison suffisante ou de conditionnement universel demande que les phénomènes se suivent selon une règle capable de devenir le principe ou la conclusion d'un raisonnement. Pour cela, il faut d'abord que les phénomènes, par la proportion de leurs ressemblances et de leurs différences, rentrent dans des classes ou genres, et qu'on puisse ensuite passer par le raisonnement du général au particulier ou du particulier au général. Classification et raisonnement sont donc inséparables et, en somme, constituent un même processus.

L'idée d'intelligibilité universelle ou d'universelle rationalité, considérée sous le rapport intellectuel, est la projection dans les choses de ces procédés essentiels de l'intelligence, — classification et raisonnement. Cette projection est naturelle et nécessaire pour plusieurs motifs. L'intelligence étant au fond, nous l'avons vu, *volonté* intelligente, se veut nécessairement elle-même, veut sa propre conservation et son propre progrès ; elle se maintient donc le plus possible : 1° par le maintien de son identité avec soi ; 2° par la recherche de la plus grande identité des autres choses avec elle-même, c'est-à-dire de l'intelligibilité. L'enfant ne peut juger que d'après soi ; il est

inévitables qu'il attribue aux objets quelque chose d'analogue à lui-même et, en particulier, à sa pensée lorsqu'elle fonctionne, c'est-à-dire lorsqu'elle raisonne. Cette induction prit à l'origine la forme mythique et ne fut ramenée que plus tard à la forme métaphysique, puis scientifique.

Au sens métaphysique, le principe d'intelligibilité universelle n'a pas l'évidence qu'on lui a souvent attribuée depuis Platon. Par une analyse et une critique approfondies des lois ou conditions de l'intelligence, on en devait venir à se poser ce problème : *tout le réel* est-il vraiment *intelligible* ? Ce point d'interrogation métaphysique est le dernier terme de l'évolution intellectuelle. Platon comparait le soleil du monde idéal à celui du monde sensible ; mais notre soleil, si brillant à la surface, renferme un noyau obscur, et on peut se demander s'il n'en est pas de même du principe de l'être, si, rayonnant au dehors, il n'est pas obscur et opaque au dedans. Là existerait encore, comme dans le soleil, la chaleur de la vie, l'effervescence du mouvement ou de l'action ; mais ces ténèbres éternellement vivantes et éternellement insondables opposeraient leur barrière aux rayons de l'intelligence. Ce serait quelque chose d'inintelligible et pourtant de réel ; ce serait une puissance féconde pour créer, quoique sans yeux pour voir et sans yeux pour la voir : elle agirait sans que ses actes fussent soumis aux conditions de la pensée ; elle serait la cause qui produit réellement, sans être la raison qui explique intellectuellement. En outre, cette cause peut être conçue de deux manières : soit comme inférieure, soit comme supérieure à la pensée. Les religions naturalistes et les philosophies naturalistes se sont figuré la matière première comme un abîme à la fois obscur et fécond, laboratoire caché de la vie, où la pensée ne jaillit qu'après des siècles, étincelle brillante et fugitive. D'autres doctrines déclarent la cause première supérieure à la pensée. A leur exemple, certains métaphysiciens de notre époque, partisans du libre arbitre dans l'homme et de la contingence dans la nature, contestent que tout ce qui est réel soit rationnel ; ils pensent qu'il

peut y avoir des commencements de phénomènes inexplicables par un changement antérieur, des actes de liberté absolue. A vrai dire, leur doctrine n'est qu'une hypothèse métaphysique transportée dans le domaine de la science. Ils supposent que les mailles du réseau scientifique laissent apparaître par endroits le fond métaphysique de l'être, sous la forme de contingence, de commencement absolu, de libre arbitre, etc. Au point de vue métaphysique, l'universalité de la raison, c'est-à-dire son extension au delà des phénomènes, est donc contestable, puisqu'elle est contestée par beaucoup de métaphysiciens, selon lesquels le fond des choses serait, pour ainsi dire, extralogique. Mais comme ce fond, ainsi conçu, échappe par définition même à notre intelligence, nous n'avons pas besoin de nous en occuper au point de vue intellectuel. Nous devons toujours appliquer le principe de raison et d'intelligibilité à l'être en tant qu'il est perçu et pensé par nous. Tout ce qui est *pour notre pensée est intelligible*.

Nous revenons ainsi du sens métaphysique au sens purement scientifique de l'universelle intelligibilité. Dès que la pensée s'exerce et poursuit sa marche, elle suppose qu'il y a quelque chose de pensable, que le terrain de la réalité ne va pas tout d'un coup se dérober sous elle, que, par conséquent, il y aura partout une certaine identité sous les différences, qui lui permette à la fois de distinguer et d'unir, de combiner les ressemblances et les dissemblances de manière à passer logiquement des principes aux conclusions. De là l'idée de *loi*, essentielle à la science.

V

IDÉE DES LOIS DE LA NATURE

En s'appliquant aux phénomènes ou changements que l'expérience nous révèle, le principe de raison devient le principe des *lois* de la nature.

L'affirmation des lois de la nature contient deux affirmations principales : 1° tout phénomène succède à un autre phénomène ; 2° ce phénomène n'est pas quelconque, mais déterminé, si bien que tels phénomènes semblables succèdent toujours à tels phénomènes semblables.

Examinons successivement ces deux affirmations que contient le principe des *lois scientifiques*.

D'abord, dans notre conscience même, nous ne saisissons jamais un changement qui ne soit précédé de quelque chose, puisque la conscience même du changement implique une comparaison plus ou moins explicite entre un état antérieur et un état postérieur. Donc tout changement de la conscience a un « avant » ; il n'y a point pour la conscience de commencement absolu. Aussi plaçons-nous nécessairement nos représentations sur la ligne du temps, qui n'est que la direction linéaire de la perception. Toute représentation en fait nécessairement surgir une autre : point de perception présente sans quelque souvenir, sans quelque représentation du passé.

D'autre part, chaque changement de la conscience est suivi d'un autre changement et a un « après ». C'est

primitivement dans la douleur et le plaisir que cette loi se révèle. Un changement pénible se produit chez l'animal, par exemple la douleur d'un choc ; ce changement entraîne à sa suite une réaction pour écarter la peine. Cette réaction se manifeste non seulement par l'impulsion motrice communiquée aux muscles, mais encore et avant tout par cette innervation supérieure et de nature toute cérébrale qui est l'*attention*. Une douleur ne peut pas ne pas provoquer une attention réflexe, comme l'irritation d'un membre ne peut pas ne pas provoquer un mouvement réflexe. De même pour le changement agréable et, par une évolution naturelle, pour tout changement, même celui qui semble indifférent. L'expérience, d'ailleurs, apprend à l'animal que des changements qui paraissaient d'abord indifférents, comme la simple vue d'un autre animal, ont été suivis d'autres changements douloureux, tel qu'un coup de dent reçu. Son attention finit donc par être excitée en présence de tout changement, et cette attention est une réaction à la fois intellectuelle, volontaire et motrice. Un son fort, une lumière subite font comme tomber l'animal en arrêt : il est attentif, il attend : « Que va-t-il arriver ? »

La succession des phénomènes devient ainsi la loi même de la conscience. La conscience est comme une enceinte sonore où chaque son a nécessairement son écho, où jamais un son isolé ne peut se produire. De là notre tendance constitutionnelle à attendre toujours une succession de changements antérieurs et de changements postérieurs. Comment ne serait-ce pas la démarche naturelle de la pensée, puisque c'est la conscience même en exercice dans ce qui fait le fond de toute pensée, c'est-à-dire dans la sensation et la perception ? Si je m'évanouis, je perds la conscience de la succession ; si je reviens à moi, je la retrouve, et je la projette instinctivement dans le vide même du passé oublié. Le mouvement d'une représentation à une autre, ou, comme disait Leibnitz, le passage d'une perception à une autre, est aussi essentiel à la pensée que le passage d'un point

de l'espace à l'autre est essentiel au corps qui se meut, que l'oscillation est essentielle au pendule, l'ondulation au rayon de lumière. C'est le rythme naturel à l'esprit que d'aller toujours du phénomène présent en arrière par le souvenir et en avant par l'attente. Arrêtez ce balancement de l'horloge intellectuelle, sur la pensée détruite le temps dort immobile. Nous ne pouvons donc manquer de projeter au dehors, par une association naturelle, la même succession de changements ; de là résulte déjà une tendance à chercher toujours quelque phénomène avant un autre phénomène. L'animal regarde derrière un miroir pour voir ce qui s'y trouve ; nous regardons ainsi derrière chaque fait : nous lui cherchons un fait qui le précède. Telle est la première démarche de notre pensée.

Au point de vue physiologique, cette première démarche a son corrélatif dans le mouvement appétitif et réflexe. Nous savons que tout mouvement de ce genre forme un arc dont les deux branches, action du dehors et réaction du dedans, ont leur point commun dans la cellule centrale. Une excitation sans réaction, une réaction sans excitation, c'est ce qui ne s'est jamais vu et ne se verra jamais ; il y a là une dualité inévitable, qui, à un point de vue plus général, vient de ce que le mouvement *reçu*, ne pouvant être anéanti, doit être *restitué* sous une forme ou l'autre ; l'irritabilité entraîne donc la contractilité. Cette dualité doit s'exprimer dans la conscience centrale par un *avant* et un *après*, par un sentiment constant de succession entre l'action et la réaction ; quand nous sentons l'une, nous cherchons l'autre immédiatement. Les trois éléments du temps sont représentés dans l'arc réflexe : le présent, par la cellule centrale ; le passé, par la première moitié de l'arc, que parcourt l'excitation ; l'avenir, par la seconde moitié, que parcourt la réaction. Le canal une fois creusé, le flot intérieur ne peut pas ne pas le suivre.

Le mouvement réflexe, à son tour, est un cas des lois générales du mouvement ou du choc. Point de choc ou

d'action sans réaction, de pression sans résistance, de résistance sans pression, de passivité relative sans activité relative. L'antérieur et le postérieur, ici, c'est coup reçu et rendu, ou, en un seul mot, mouvement se propageant et se conservant. Vivre, c'est sentir le mouvement dans sa source initiale, qui est le changement interne, la succession interne, le passage perpétuel de l'antérieur au postérieur. Sensation et réaction motrice, c'est-à-dire volonté, voilà le fond de la vie. Les idées d'antécédent et de conséquent dans le temps en sont des symboles abstraits. Quand l'une de ces conceptions surgit, l'autre surgit aussitôt dans la conscience, dont elles sont, pour ainsi dire, les deux moitiés inséparables. L'association indissoluble de ces deux idées n'est pas accidentelle, comme celle de tel phénomène particulier avec tel autre; elle est la forme générale de toute conscience vivante, forme qui ne s'évanouit qu'avec la conscience même et avec le vouloir. Sur ce thème fondamental et continu on peut broder toutes les harmonies imaginables; on retrouvera toujours au fond le même accord essentiel : présent et avenir, souvenir et attente.

De la même manière, à la fois psychologique et physiologique, s'explique la seconde affirmation contenue dans le principe des *lois* : les *mêmes* phénomènes succèdent aux *mêmes* phénomènes, les mêmes conséquents aux mêmes antécédents.

En effet, tout changement qui se produit dans des phénomènes, par exemple un son subit au milieu du silence, est lui-même un phénomène; la différence, avec le choc qu'elle cause en nous et le sentiment particulier qui en résulte, est un phénomène comme un autre, qui appelle immédiatement l'idée d'un phénomène antérieur. Donc, tout changement actuel éveille l'idée d'un changement précédent, toute différence qui se produit implique pour nous une autre différence. Au contraire, quand tout demeure identique, nous ne cherchons pas derrière cette identité un changement, une différence : nous nous y reposons.

Mais tout cela n'est encore qu'empirique et instinctif. De plus nous ne sommes pas encore sortis de l'idée de temps. Ce sont la logique et les mathématiques qui finissent par imprimer à l'idée de loi son caractère de *nécessité* et de rationalité. De l'axiome même d'identité, en effet, résulte cette règle logique sur laquelle le savant se guide toujours : des principes supposés les mêmes auront les mêmes conséquences, les mêmes données auront les mêmes solutions. Il suit de là, nécessairement, que la *raison* d'un changement, comme tel, est elle-même un changement déterminé, car, si tous les principes étaient demeurés les mêmes, la conséquence n'aurait pu changer ; tout changement a donc pour raison nécessaire et suffisante tel autre changement, celui-ci tel autre, et ainsi de suite.

De ce que les mêmes principes ont les mêmes conséquences, on peut encore déduire le vieil axiome : *ex nihilo nihil*, selon lequel l'être, ou plutôt le phénomène ne peut sortir du néant. « Qu'il y ait un moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. » En effet, au premier instant idéal nous avons, par hypothèse et construction, pour principe le néant et pour conséquence le néant ; au second instant, nous avons toujours pour principe le néant, mais nous avons pour conséquence le contraire du néant. La seule différence qui pourrait motiver ce changement absolu, c'est la différence de temps. Mais le temps est une abstraction ou un extrait de quelque réalité : il n'a pas de sens appliqué au néant complet, qui est le néant de temps comme le néant de tout le reste. Donc néant au premier moment = néant au second moment ; d'autant plus que cette formule pourrait se traduire en : — Néant au néant de premier moment = néant au néant de second moment.

Si, au lieu du néant absolu, nous considérons la réalité, il est contradictoire d'admettre des principes identiques produisant en un même instant des conséquences opposées, mais il ne semble plus contradictoire d'admettre que des principes identiques, en deux instants différents, soient

suivis de conséquences différentes ; car, alors, nous ne considérons plus les choses dans le même temps. Tout dépend donc de la valeur et de l'action que nous attribuons au temps. Si nous concevons un temps *abstrait*, un ordre linéaire des phénomènes en tant que représenté *par nous*, il est clair que cette abstraction n'agira pas, ne sera pas un facteur réel, et que les mêmes principes subsisteront identiques malgré la différence du temps. Il faut donc considérer le temps réalisé dans les choses. Mais alors ce sont les choses qui agissent et non le temps seul, qui, comme *seul*, nous paraît toujours un ordre conçu et abstrait. Cette notion de l'inactivité du temps est confirmée par l'expérience. Entre les mêmes causes A, B, C... au premier instant et les mêmes causes A, B, C... à un autre instant, il n'y a qu'une différence de temps ; d'autre part, nous voyons que les mêmes causes ont produit les mêmes effets a, b, c... pendant un certain laps de temps appréciable ; donc la différence du temps n'a pas entraîné de différence dans les effets. Dès lors, si les mêmes causes reparaissent avec cette seule différence de temps qui s'est montrée de fait indifférente, nous attendrons logiquement les mêmes effets, comme si le temps était indifférent. Cette attente est toujours rationnellement fondée sur ce que les mêmes principes ont les mêmes conséquences : elle est l'application de l'idée directrice d'identité aux choses successives. Il en est de même pour la différence de position dans l'espace, qui, *à elle seule*, est indifférente.

Maintenant, quand nous parlons des *mêmes* effets produits par les mêmes causes, en des instants ou lieux indifféremment différents, nous supposons une *identité* tout imaginaire des effets. En réalité, il n'y a dans la nature que des effets semblables, non identiques ; « rien dans le monde n'arrive plus d'une fois », a-t-on dit avec raison (1). Quand nous affirmons que la mort arrive souvent, nous parlons d'une notion générale ; ce qui arrive, c'est la mort de Pierre, de Paul, de Jean ; et chaque mort

(1) M. Shadworth Hodgson.

est un phénomène particulier, seul de son espèce quand on le considère dans la totalité de ses circonstances. Nous ne trouvons une parfaite similitude entre deux phénomènes que quand nous les réduisons par la pensée à *un seul* phénomène.

Aussi le principe des lois est-il une construction abstraite de notre esprit, qui ensuite trouve son application dans la réalité. S'il y a des phénomènes semblables, ils auront nécessairement tels antécédents semblables. Nous posons ainsi un principe tout conditionnel.

Mais pourquoi ne nous en tenons-nous pas à ce principe hypothétique et pourquoi attendons-nous, *en fait*, des phénomènes semblables dans la nature? Est-il besoin pour cela d'invoquer, avec M. Lachelier et plusieurs autres philosophes, un principe de finalité, différent de la raison suffisante? Nous ne le pensons pas. D'abord, outre les principes *logiques* du raisonnement, qui, à eux seuls, demeureraient conditionnels, la notion de loi appliquée à la nature enveloppe des principes *mathématiques*, qui commencent à lui conférer un caractère de nécessité assertorique. Toutes les lois, en effet, sont des relations; or, toutes les relations ont un côté mathématique, puisqu'elles existent entre *plusieurs* choses (*nombre*), dans le *temps* et dans l'*espace*. Les théorèmes arithmétiques et géométriques s'appliquent donc, avec leur nécessité déductive, à toute multiplicité que l'expérience nous découvre, par cela seul qu'elle est une multiplicité numérique dans le temps et dans l'espace. Ainsi, outre l'ordre logique, est *donné* l'ordre mathématique de la nature, et cela sans aucune considération de finalité.

Restent les lois relatives aux *qualités* des objets, non plus aux *quantités*, comme quand le contact de la même flamme nous fait attendre la même brûlure. C'est ici, prétend-on, que rien ne nous assure la reproduction des mêmes phénomènes qualitativement. — Mais, en premier lieu, le seul fait qu'une chose existe est une raison pour qu'elle continue d'exister, et nous devons attendre cette continuation jusqu'à preuve du contraire. Ce n'est pas

l'identité qui a pour nous besoin d'explication, c'est la différence. Non seulement donc, *si* les causes sont les mêmes, nous attendons logiquement et mathématiquement les mêmes effets; mais nous attendons aussi logiquement jusqu'à nouvel ordre, et sans aucune considération de finalité, *que* les causes soient effectivement les mêmes, que ce qui a été une fois continue d'être. En second lieu, nous trouvons réellement en nous-mêmes une continuation d'existence et une régularité de phénomènes, soit que nous considérions le domaine de la volonté, soit que nous considérions celui de l'intelligence. Nous voulons persévérer dans l'être, et nous avons la conscience plus ou moins sourde de ce vouloir fondamental, ainsi que de notre permanence effective. Quant à la pensée, son identité avec soi, sa persistance dans l'affirmation est, nous l'avons vu, une forme intellectuelle de ce vouloir radical. La projection au dehors de notre tendance à persévérer dans l'être est donc naturelle, et elle entraîne une confiance naturelle dans la reproduction des mêmes choses.

Par là nous nous élevons au-dessus du point de vue de Hume. Selon les partisans de Hume, en effet, l'uniformité n'est qu'un fait particulier d'observation objective, analogue aux autres faits d'observation, qui demanderait comme eux à être expliqué, mais ne peut qu'être constaté. Selon nous, l'uniformité n'est pas seulement un fait universel d'observation objective, puisqu'elle se trouve déjà dans la volonté par le seul fait de son développement, dans l'intelligence par le seul fait de son exercice. C'est le processus même de la conscience et non pas seulement ses résultats qu'il faut analyser: il faut examiner la série interne des états de conscience, non pas seulement la série des événements extérieurs. Ajoutons que le point de vue psychologique et le point de vue physiologique sont, ici encore, inséparables. Chaque impression, dans la conscience, s'associe nécessairement avec les idées d'impressions semblables, en vertu de l'identité du siège cérébral, et elle se différencie nécessairement des impressions différentes, en vertu de la différence même du siège cérébral.

Grâce à cette assimilation et différenciation spontanées, à cette classification primitivement automatique, la conscience constitue déjà par elle-même une série liée, au lieu d'une vicissitude de tronçons séparés. Une *séquence* de *ressemblances* parmi des *différences*, voilà le processus de la conscience, de l'association spontanée et aussi de l'observation intérieure. C'est le germe intellectuel de l'idée d'*uniformité*. L'uniformité n'existe donc pas seulement dans les objets de la conscience ; elle existe encore et avant tout dans la conscience même, dans le courant subjectif, qui est à la fois volonté et intelligence. La succession uniforme des antécédents et conséquents, l'unité dans la variété est une chose que l'observation justifie et justifiera toujours, au moins en une certaine mesure, parce que cette chose est déjà impliquée dans le processus de l'observation même et de ses éléments constitutifs (sensation et réaction volontaire), comme dans l'organisation cérébrale qui y correspond.

En résumé, notre attente de l'uniformité est à la fois logique, mathématique et psychologique ; d'autre part, l'expérience confirme cette attente, en nous révélant des phénomènes *sensiblement* les mêmes, c'est-à-dire produisant un effet semblable sur nos sens. Si je vois une flamme semblable à la première, le fait même que j'éprouve une sensation similaire implique logiquement une similarité dans les causes. La similarité n'est donc plus simplement conditionnelle : elle est donnée en fait. Cela suffit pour nous permettre d'appliquer tous les théorèmes de la causalité.

Le principe de l'uniformité ne peut d'ailleurs exclure *a priori* la possibilité du changement dans l'univers ; car alors il ne serait pas vrai. La proportion du *même* et de l'*autre*, du semblable et du dissemblable dans la nature est donc une question d'expérience. Là où nous saisissons des conséquences semblables, ne fût-ce que la similitude de nos sensations, nous cherchons des principes semblables ; là où nous saisissons des différences, nous cher-

chons des principes différents. L'enchaînement logique des principes et des conséquences est un cadre d'idées que nous appliquons aux phénomènes et dans lequel nous cherchons à les faire rentrer. Ils y rentrent en effet, ils offrent des similitudes sous les dissimilitudes ; conséquemment, nous cherchons d'autres similitudes qui soient les antécédents des similitudes données, d'autres dissemblances qui soient les antécédents des dissemblances données. L'uniformité de la nature n'est que ce tissu de dissemblances et de différences. Notre conscience et la nature se répondent.

— Mais l'expérience, objecte-t-on, semble démentir, au lieu de les confirmer, les principes universels, — par exemple le principe que tout a une raison et une loi intelligible, puisque le nombre des phénomènes dont nous ignorons la raison surpasse infiniment celui des phénomènes dont nous connaissons la raison. « Le nombre des cas, dit le kantien Helmholtz, où nous pouvons démontrer le rapport d'un fait à sa condition est bien peu considérable par rapport au nombre des cas où cette démonstration nous est impossible ; si donc la loi de raison suffisante était une loi d'expérience, sa valeur inductive serait bien peu satisfaisante : nous pourrions tout au plus comparer son degré de validité à celui des lois météorologiques, comme celle du vent, etc... » — On peut répondre que notre ignorance n'est qu'une raison toute négative contre l'universalité des lois, tandis que notre savoir est une raison positive : or, ce sont les raisons positives qui sont les vraies forces capables d'influer sur notre volonté. Le seul fait d'avoir agi de telle manière dans telles circonstances crée un précédent qui entraîne notre activité dans la même voie : c'est la ligne de l'action la plus facile, c'est le résultat d'une force positive et d'une vitesse acquise ; les tendances négatives tirées de notre ignorance n'ont qu'une valeur abstraite et hypothétique, non une action réelle. De plus, répétons que la raison suffisante n'est pas seulement une loi d'expérience, mais une loi de l'expérience, c'est-à-dire une loi de l'intelligence ou, plus

profondément encore, de la volonté. Comme la volonté intelligente veut non seulement être, mais encore se développer et réagir sur son milieu, elle doit présupposer partout des raisons intelligibles. Le besoin natif de comprendre, ainsi inhérent à la volonté même, a été de plus en plus accru chez l'homme par la lutte pour l'existence, dont nous avons déjà parlé, et il ne pouvait être entièrement satisfait que par l'idée du déterminisme universel de la nature ou de l'universelle intelligibilité.

VI

ORIGINE DU PRINCIPE DES CAUSES EFFICIENTES DANS LA CONSCIENCE DU VOULOIR

Le principe d'intelligibilité scientifique n'aboutit encore qu'à la conception d'un monde *vrai*, c'est-à-dire explicable par des conditions déterminées et déterminantes dans le temps et dans l'espace, conséquemment par le mécanisme. Mais ce monde *vrai* est-il tout le monde *réel*? Le mécanisme est-il, comme les cartésiens l'ont cru, tout ce qui existe objectivement, si bien que les « qualités sensibles », et nos sensations elles-mêmes, « ou n'existeraient pas ou auraient une valeur toute subjective? » Non. Ce qui, dans le phénomène saisi par nous, n'est pas purement mécanique, ce qui donne à la conscience un contenu qualitatif et une *réalité* doit exister non seulement *pour nous*, mais *en soi*, en vertu d'un droit égal à celui du mécanisme géométrique. En d'autres termes, il doit y avoir un fondement objectif du sensible et du réel en tant que tel.

Le principe des *causes efficientes* (bien distinct du principe d'intelligibilité) n'a, selon nous, d'autre objet que de poser ce fondement objectif du réel. Dire que tout ce qui est réel a non seulement une raison intelligible, mais une cause active, c'est simplement affirmer que la pure intelligibilité pour la pensée est un ordre abstrait de vérités, qui présuppose l'ordre réel des choses et ne suffit pas à le produire. En d'autres termes le réel ne s'explique pas seulement par le rationnel pur, mais par le réel; le réel vient du réel, non de l'abstrait.

En même temps donc que, par le principe de raison, nous établissons une harmonie entre la réalité et la pensée, par le principe de causalité efficiente nous maintenons la différence du réel et du pensé, tout au moins du réel et de ce qui n'est pour nous que pensé. Le principe d'intelligibilité universelle semblait subordonner le réel à l'intelligible, le principe de causalité subordonne l'intelligible au réel. Les deux ne sont conciliables que dans l'hypothèse d'une réalité intelligible ou d'une intelligibilité réelle, c'est-à-dire non abstraite, mais concrète et vivante.

Maintenant, comment nous représenter ce réel qui, dans les choses, se manifeste d'une manière intelligible par des liaisons de principes à conséquences? Nous n'avons d'autre moyen que de nous le figurer sur le type de ce que nous appelons agir, faire effort, tendre, désirer, vouloir. De tous ces faits de conscience qui font notre réalité propre nous abstrayons les caractères trop particuliers, et nous ne conservons que l'idée d'action en général, ou de causation. Nous changeons ainsi la série intelligible des raisons et conséquences en une série réelle de causes et d'effets, c'est-à-dire d'actions et de réactions mutuelles. Par là nous donnons la vie aux raisons intelligibles, nous en faisons des λόγοι σπερματικοί, des idées-forces, au lieu de les laisser à l'état d'idées pures. Le monde n'est plus un mécanisme mort, il est animé et agissant. Telle est l'origine du principe de causalité.

Il importe de distinguer la causalité immanente et la causalité transitive; la première, que la seconde présuppose, est l'activité proprement dite. Quand l'enfant pense que le marteau est cause de la cassure d'une pierre, il projette dans le marteau quelque chose d'analogue à ce dont il a l'expérience quand il agit, dans la pierre quelque chose d'analogue à ce dont il a l'expérience quand il pâtit. Cette projection, d'après les philologues, est tout à fait primitive dans l'humanité. Quant à ajouter: — Ce que telle chose a *fait* une fois et ce que telle autre a *souffert* de son action arrivera encore *de la même manière*, selon une *loi*, — c'est là une idée très ultérieure, dont nous

avons montré plus haut la genèse. L'idée d'action immanente nous vient évidemment de la conscience que nous avons de nous-mêmes et, en particulier, de notre volonté. Vouloir, tendre et faire effort, par exemple pour prolonger un plaisir ou écarter une douleur, pour retenir ou repousser une idée, c'est là une attitude mentale que nous ne saurions confondre avec l'attitude passive. L'analyse psychologique ne peut ni remonter au delà de cette conscience d'agir et de vouloir, ni en donner des définitions ou descriptions, qui seraient toujours plus ou moins objectives.

C'est l'action transitive qui constitue la causation proprement dite, c'est-à-dire le *rapport d'agent à patient*. L'idée d'action en général est plus simple que l'idée de causation et elle est inexplicable par cette idée. La causation, en effet, étant un rapport de quelque agent à quelque patient, ne peut expliquer l'action même et la pré-suppose ; elle est l'action produisant un *effet* ; elle est ce que l'on a appelé l'*effectuation*.

C'est faute d'avoir fait ces distinctions nécessaires que Hume a nié qu'on pût avoir une idée quelconque de l'activité. « Il est des gens, dit-il, qui ont affirmé que nous sentons une énergie ou un pouvoir dans notre esprit, et que, ayant ainsi acquis l'idée du pouvoir, nous transférons cette qualité à la matière, où nous ne sommes pas capables de la découvrir immédiatement. Mais, pour nous convaincre combien ce raisonnement est fallacieux, nous avons seulement besoin de considérer que la *volonté*, qui est ici présentée comme une cause, n'a pas plus de connexion découvrable avec ses effets que toute cause matérielle n'en a avec son propre effet. Dans la volonté aussi l'effet est distinguable et séparable d'avec la cause et ne pourrait être prévu sans l'expérience de leur constante conjonction (1). » Cet argument de Hume ne prouve pas que nous n'ayons point conscience d'agir, car Hume confond l'effectuation avec l'action, la conscience du lien de

(1) *Treatise of Human Nature*, part. III, § XIV, p. 455.

l'effet à l'acte avec la conscience de l'acte même. En d'autres termes, au lieu de parler de l'action, Hume parle du caractère transitif de l'action et de son effet sur un patient quelconque, qui, à son tour, réagit. Il est certain que, quand nous remuons notre bras, nous ne voyons pas en elle-même la connexion de ce mouvement comme effet avec notre volonté comme cause : nous ne trouvons là qu'une succession constante ; mais nous n'en avons pas moins, en voulant, la conscience (illusoire ou non) d'être actifs et non passifs. L'action interne du vouloir n'est pas une simple « *séquence entre deux impressions* » ; elle est une impression originale ; ou plutôt, elle n'a plus le caractère d'une *impression*, d'une réceptivité, comme cela a lieu dans la sensation proprement dite ; elle n'est plus une *présentation* de quelque objet, et par conséquent elle ne peut plus être elle-même *représentée* ; mais elle est une conscience immédiate d'agir qui n'a pas besoin d'être représentée pour exister : étant subjective, étant le subjectif même, elle ne peut s'objectiver ni s'extérioriser. Quant à l'action transitive et au lien avec l'effet produit en dehors de l'agent même, il n'est pas étonnant que nous n'en ayons point la conscience immédiate, car il faudrait, pour cela, que nous fussions à la fois l'agent et le patient, nous-mêmes et autres que nous-mêmes. La seule chose que nous découvrons donc dans notre conscience, c'est tantôt l'agir, tantôt le pâtir ; quand nous pâtissons, nous voyons l'effet interne sans l'action externe ; quand nous agissons, nous voyons l'action interne sans l'effet externe, qui ne nous est révélé que par une sorte de choc en retour et de sensation afférente. Aussi, tout en reconnaissant avec Maine de Biran la part du sentiment de l'effort dans l'idée de cause, il est faux de représenter l'effort comme une révélation de la causalité transitive où « les *deux* termes et leur *lien* » seraient donnés. Il y a dans l'effort musculaire : 1° une conscience d'action tout interne ; 2° des sensations afférentes tout externes ; entre les deux termes, nous voyons une séquence constante, mais nous ne voyons pas comment notre action produit

l'effet extérieur. C'est dans l'effort mental, non dans l'effort musculaire, qu'il faut chercher l'origine de l'idée de *lien* causal entre deux états successifs, de *nexus*, de *force* plus ou moins intense amenant l'un à la suite de l'autre par une action nécessitante.

Parmi les éléments d'explication de cette idée, il faut placer le caractère de nécessité irrésistible que présente en fait l'apparition de nos états de conscience, surtout des états passifs. Nous nous sentons vivre, nous nous sentons sentir, par un mouvement aussi nécessaire que celui qui nous entraîne quand nous sommes lancés avec une certaine vitesse dans une certaine direction. Il ne dépend pas de nous de suspendre le cours de notre conscience, d'empêcher un état présent de suivre l'état antécédent et d'entraîner l'état subséquent. Il y a donc en nous un sentiment de *contrainte*, de *nécessité subjective*. Ce sentiment est au plus haut point dans la douleur subie malgré nos efforts pour nous en délivrer. Il se retrouve dans une foule de perceptions, comme celles de *pression*, de *résistance*, de *coup*, de *choc*, etc.; il se retrouve dans la sensation d'une vive lumière qui s'impose à nos yeux, d'un son qui envahit nos oreilles. Il se retrouve dans cette contrainte de l'*habitude* où Hume voyait le type de la causalité, — notion vraie en partie, mais trop étroite. Il se retrouve enfin dans le lien d'une idée avec une autre, lien réductible le plus souvent à un *passage habituel*, comme Hume aussi l'a bien vu. Le sentiment de l'habituel a quelque chose d'analogue à celui du *mouvement acquis*, de la vitesse acquise, comme celle du coureur qui ne peut s'arrêter court. Les divers changements qui se suivent en nous ne se suivent donc pas comme des fantômes inertes entre lesquels il n'y aurait qu'un ordre abstrait : leur série n'est pas pour la conscience un objet de contemplation indifférente et comme de calcul algébrique ; la *succession* est un *entraînement*, une *transition forcée* d'un terme à l'autre, un lien qui vous tire comme quand un câble vous saisit et vous soulève progressivement par une traction invincible. C'est ce lien d'un état antécédent à l'état conséquent qui donne

une *continuité* au cours de la conscience ; celle-ci n'est plus une énumération discontinue, une procession d'états détachés : nous sentons très bien que la fin d'un de nos états est le commencement de l'autre, et il nous semble qu'il y a sous le premier une énergie accumulée, plus ou moins intense, qui se décharge pour ainsi dire dans le second. Là encore, la transition et la relation n'ont rien d'abstrait ni de proprement intellectuel : ce ne sont pas des objets d'entendement ni de logique, ce sont les objets d'un sentiment aussi immédiat que celui de la vie, dont il est d'ailleurs partie intégrante.

A cette conscience de la contrainte subie, de la *passion*, avec son intensité plus ou moins grande, vient se joindre la conscience de la contrainte exercée par nous, de la *réaction*. Nous distinguons fort bien en nous-mêmes les deux directions centripète et centrifuge du changement. Quand nous désirons, quand nous éprouvons un besoin, il y a en nous un vide qui aspire à se remplir, et la conscience, encore plus que la nature, a horreur du vide. Le désir a toujours une intensité psychique : il suppose donc une énergie que nous mesurons plus ou moins grossièrement. De plus, le *désir* est accompagné d'un sentiment d'innervation et de motion à l'état naissant, en un mot de *motricité*. Quand le mouvement commencé s'accroît et s'achève sous la pression du désir même, il y a là deux termes unis par un lien encore plus étroit que ceux dont nous avons parlé tout à l'heure. Le grand tort des *associationnistes*, c'est de substituer en nous une vicissitude d'états détachés à cette série *continue* d'états *intensifs*, où l'intensité du premier se prolonge dans celle du second et s'y exprime sous une autre forme. Il y a du *degré* dans la conscience, et c'est cet élément intensif qui est le côté subjectif de la *force*. En même temps, c'est un élément capital de la notion de cause. Par un phénomène de projection spontanée, nous transportons aux autres objets cette succession de changements actifs et passifs que nous trouvons en nous-mêmes. La série de phénomènes extérieurs ne demeure donc pas pour nous une suite indifférente de

changements neutres et mornes : elle s'anime et se vivifie, elle s'anthropomorphise, elle devient, elle aussi, une série d'actions, de passions, de réactions, de nouvelles passions, etc.

En résumé, ce sont les idées d'agent, de patient et de relation contraignante entre les deux qui constituent l'idée de causation efficiente et transitive. Celle-ci est une manière de se représenter, à notre image, les raisons explicatives qui nécessitent et les phénomènes et leur ordre. Elle est le *schéma* de la réalité intelligible. Elle n'a donc qu'une valeur inductive et analogique, au lieu de constituer un axiome. C'est surtout dans nos rapports avec nos semblables et avec les animaux qu'elle est légitime et nécessaire, puisqu'elle est une projection de la volonté au dehors ; mais, même pour les êtres dits inanimés, nous ne pouvons nous représenter leur réalité que comme une action, car ce qui ne produit pas sur nous un *effet* quelconque n'existe pas *pour nous*.

VII

IDÉE DE SUBSTANCE

I. — Quand nous disons que tout attribut suppose un sujet, que toute manière d'être suppose un être qui la possède, nous ne prenons encore le principe de substance que dans un sens purement logique et psychologique. Cela signifie simplement qu'un attribut n'est jamais à l'état abstrait, jamais séparé d'un ensemble réel et actif, auquel il est lié par une synthèse aboutissant à une certaine unité et à une certaine permanence; que tout phénomène est accompagné de phénomènes simultanés et plus ou moins durables avec lesquels il est en connexion nécessaire, grâce à une communauté d'action réciproque. Un phénomène isolé serait un phénomène conçu, non réel; il serait de plus sans raison et sans cause, étant sans lien. Dans notre conscience, d'ailleurs, rien n'est isolé; nous ne pouvons concevoir un phénomène isolé que par un artifice, et, malgré nous, nous nous représentons immédiatement d'autres phénomènes simultanés, se conditionnant et le conditionnant, formant ainsi un ensemble réel. En outre, cet ensemble est plus ou moins durable. Si à chaque instant, dans l'univers, tout était phénomène nouveau ou ensemble nouveau de phénomènes sans que rien ne durât, si, à l'instant présent, tout était à la fois produit et anéanti, pour laisser place dans l'instant suivant à une apparition également instantanée, comme un éclair infiniment petit par la durée et infiniment grand par l'étendue, il faudrait supposer que le monde à chaque

instant meurt et renaît. Dès lors, où serait la cause ? La cause serait le monde de l'instant A, le phénomène universel A, qui cesserait d'être pour laisser place au monde de l'instant B, au phénomène universel B. La cause cesserait d'exister au moment même ou l'effet existerait ; elle serait donc alors comme si elle n'était pas ; à vrai dire, les effets, au moment précis où ils sont, seraient sans cause. Aussi, pour lier entre eux les différents états du monde, nous faisons circuler de l'un à l'autre une même action causale, que nous appelons, assez improprement *substance*.

Mais, si on entend par substance un *être différent* des phénomènes, ultra-phénoménal, qui subsisterait sous les phénomènes passagers comme leur *soutien* permanent, le principe des substances prend alors une portée métaphysique et se confond avec le principe de causalité métaphysique : la substance n'est alors que la cause conçue comme permanente par opposition à ses effets passagers.

Le type de cette substance métaphysique est notre *moi*, qui, à tort ou à raison, nous apparaît comme identique et un sous tous ses changements. Par le principe des substances, nous ne faisons que projeter en toutes choses notre propre constitution, réelle ou apparente ; nous prêtons à tout une sorte de *moi* et de vouloir constant, sous ce nom de substance.

C'est là, évidemment, une pure hypothèse anthropomorphique, quand ce n'est pas une hypothèse hylomorphique, c'est-à-dire représentant toutes choses et le moi même comme des sortes de noyaux matériels ayant dureté et solidité. La substance est alors la solidification imaginaire de la cause active, laquelle n'est elle-même que le schéma de la raison *réelle*, de l'intelligibilité réelle ou, si l'on veut, de la réalité se manifestant selon des raisons intelligibles.

IDÉE DE FINALITÉ

VIII

IDÉE DE FINALITÉ

Causalité, nous l'avons vu, n'est pas seulement intelligibilité abstraite ou vérité, mais encore et surtout efficacité et réalité. Selon certains philosophes, la notion même de *réalité* prendrait nécessairement la forme de la *finalité* : la finalité serait ainsi un principe constitutif de la conscience même (1). La réalité, c'est ce qui est *senti* et *perçu*, non pas seulement *conçu* ; or, dit-on, « plusieurs phénomènes ou, ce qui revient au même, plusieurs mouvements ne peuvent être l'objet d'une seule perception que s'ils sont *harmoniques*, c'est-à-dire s'il existe entre leurs vitesses et leurs directions des rapports faciles à saisir (2) ». Nos perceptions confuses elles-mêmes, qui expriment l'univers, ne sont possibles, ajoute-t-on, que si les mouvements qu'elles représentent sont harmoniques, et si toutes les parties de la nature sont en accord réciproque. « Mais l'*accord* réciproque de toutes les parties de la nature ne peut résulter que de leur *dépendance* respective à l'égard du *tout* ; il faut donc que, dans la nature, l'*idée* du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties : il faut en un mot que la nature soit soumise à la loi des causes finales (3). » — Tel est l'argument. D'abord, est-ce

(1) « Nous ne renonçons pas à établir que la pensée elle-même suppose l'existence de cette loi, et l'impose par conséquent à la nature. » J. Lachelier, *De l'Induction*, p. 85.

(2) J. Lachelier, *ibid.*, p. 86.

(3) P. 88.

vraiment là une preuve *a priori*? Il ne le semble pas. Dans cet argument, on se borne à chercher quelles sont les conditions *extérieures* qui rendent possible la conscience intérieure; on fait une hypothèse *a posteriori* sur la constitution de l'univers la plus propre à rendre compte de notre conscience. Aussi nous parle-t-on de *mouvements*, de *directions*, de *vitesses*, de *résultantes*, toutes choses que nous chercherons en vain *a priori* dans l'inspection de notre pensée. Bien plus, l'explication qu'on donne ainsi de la conscience est elle-même mécanique, car elle revient à dire que la conscience intérieure suppose un mécanisme extérieur où toutes les parties soient dans un rapport de dépendance réciproque et, par conséquent, forment un système de mouvements simultanés. Enfin, ayant à démontrer le principe des causes finales comme différent du mécanisme, on commence par supposer que le mécanisme même est impossible sans les causes finales; de la dépendance réciproque des diverses parties de l'univers on tire immédiatement, sans démonstration, la conclusion suivante: « Il faut donc que, dans la nature, l'*idée* du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties. » Cela revient à dire que la nécessité réciproque des parties dans un tout présuppose toujours l'*idée* de ce tout comme cause, conséquemment une cause idéale ou finale; or, c'est précisément ce qui est en question: il s'agit de savoir si la soudure indestructible des parties d'un mécanisme suppose partout un ouvrier qui les ait soudées d'après une *idée*, ou si, au contraire, les lois du déterminisme et du mécanisme ne suffisent pas à expliquer cette détermination réciproque et mécanique des parties. La pétition de principe nous paraît donc évidente, puisqu'on s'appuie sur la finalité qu'on entreprend de démontrer.

Aussi M. Lachelier, après avoir annoncé qu'il cherchait la démonstration des causes finales dans la constitution même de la conscience et dans les conditions *a priori* de toute *connaissance*, finit-il par avouer que l'affirmation des causes finales est un acte « non de *connaissance*, mais

de *volonté*. » Or, on peut appliquer à cette nouvelle démonstration des causes finales par la volonté le reproche de pétition de principe que M. Lachelier applique lui-même à l'ancienne démonstration des causes finales par la sensibilité. « Supposer, dit-il, que les choses doivent répondre aux exigences de notre *sensibilité* », — et nous ajouterons, nous, de notre *volonté*, — « c'est évidemment prendre pour principe la loi même que l'on se propose d'établir... Dire que notre sensibilité seule », — ajoutons : notre volonté, — « exige des phénomènes la finalité que nous leur attribuons, serait donc avouer que cette finalité n'est susceptible d'aucune démonstration et que, si elle est pour nous l'objet d'un *désir* légitime, elle ne saurait être celui d'une *connaissance nécessaire* (1). » Rien de plus vrai ; mais comment un acte de volonté, à son tour, peut-il être une *connaissance nécessaire*? — Sans doute, ainsi que le dit excellemment M. Lachelier, la pensée ne *veut* pas demeurer abstraite et vide, et après s'être mise hors d'elle, pour se voir, sous la forme de l'espace et du mécanisme, elle a besoin de rentrer en elle-même et d'être elle-même, sous la forme du « *temps* » et de la « *conscience* » ; mais est-il nécessaire qu'il y ait des causes finales pour que la conscience, la sensation, le *moi* existe ? D'abord le mécanisme universel n'exclut pas l'idée du « *temps* », il la suppose au contraire. Quant à la « *conscience* », assurément elle ne peut se réduire à un mécanisme abstrait et purement géométrique ; il y a donc dans l'univers quelque chose qui rend possible la conscience et la sensation, il y a place dans le monde pour le sentiment et pour la pensée ; mais nous ne savons rien *a priori* des conditions qui rendent possibles la conscience et la sensation ; nous ne pouvons affirmer *a priori* que la nature agit comme nous sous une *idée*, sous l'idée du *tout*, conséquemment en vue d'une cause finale. Ce qui nous est permis, c'est de transporter dans la nature, par une *hypothèse a posteriori*, quelque chose d'analogue à nos sensa-

(1) *De l'Induction*, p. 84.

tions et appétitions, et de supposer que tout phénomène a ainsi, outre une face extérieure par laquelle il est mouvement, un fond intérieur par lequel il est sensation et appétition.

Nous ne saurions donc admettre que le principe des causes finales et idéales soit constitutif de la pensée. Il n'est même pas une de ces nécessités de la vie que nous avons reconnues dans l'axiome d'identité et dans le principe de raison suffisante. C'est une simple hypothèse fondée sur une extension au dehors de notre expérience intérieure.

CHAPITRE SIXIÈME

GENÈSE ET ACTION DES IDÉES DE RÉALITÉ EN SOI, D'ABSOLU, D'INFINI ET DE PERFECTION

- I. IDÉE DE LA RÉALITÉ EN SOI, DU NOUMÈNE ET DE L'INCONNAISSABLE.
- II. IDÉE DE L'ABSOLU.
- III. IDÉE DE VÉRITÉ ABSOLUE ET UNIVERSELLE.
- IV. IDÉE DE L'INFINI. INFINI MATHÉMATIQUE.
- V. IDÉE DE PERFECTION.
- VI. CONCLUSION. NATURALISME ET IDÉALISME.

I

IDÉE DE LA RÉALITÉ EN SOI, DU NOUMÈNE ET DE L'INCONNAISSABLE

Les choses que nous connaissons sont les choses telles qu'elles apparaissent à notre conscience et telles que notre organisation mentale ou cérébrale nous force à les concevoir. Autre est le son hors de nous, par exemple, et le son en nous, puisque, considéré indépendamment de nous, il se réduit à une vibration de l'air plus ou moins rapide. Le phénomène extérieur et objectif qui constitue le son n'est donc pas identique au phénomène intérieur et subjectif qui constitue la sensation de son. Mais le fait extérieur lui-même n'est encore qu'un « phénomène, » et il est toujours formé pour nous d'éléments

subjectifs. Qu'est-ce en effet qu'une vibration de molécules ? Une simple traduction des sensations de son en sensations de la vue ou du toucher : nous nous figurons voir ou sentir un mouvement de va et vient, comme l'onde visible de la mer ou la pulsation tangible du diapason. Nous remplaçons donc des apparences par d'autres apparences moins superficielles ou plus constantes, mais nous ne sortons pas de l'apparence. L'espace même, où nous nous figurons le mouvement, est un mode de représentation qui tient probablement à l'organisation de notre cerveau ; les lois du mouvement sont des successions uniformes qui tiennent peut-être à ce que tout devient successif et uniforme dans notre conscience, si bien que nous ne pouvons rien concevoir en dehors de ce cadre imposé aux choses par notre cerveau. Bref, nous ne saurions nous abstraire entièrement, nous, notre sensibilité et nos formes intellectuelles, des objets de notre connaissance ; nous ne pouvons jamais les saisir que *par rapport à nous* et en nous. Donc ces objets sont toujours des *phénomènes*, des façons d'apparaître, des apparences. Sous tous les phénomènes nous cherchons des phénomènes plus durables ; sous ceux-là d'autres encore, comme, sous la surface agitée de la mer les couches plus tranquilles, et sous celles-là le fond immobile et obscur, l'insondable abîme.

La science repose tout entière sur l'opposition entre les apparences et les réalités objectives, dont elle s'efforce de déterminer les lois. L'opposition du sujet et de l'objet est la forme même de toute notre connaissance. En poussant jusqu'au bout cette opposition, nous finissons par nous demander s'il ne peut exister un objet séparé du sujet, existant en lui-même et non plus seulement pour nous ; et nous formons ainsi la notion problématique d'une réalité *en soi*, par opposition à l'être pour nous, d'une réalité indépendante par opposition aux phénomènes dépendants de notre cerveau. Comme cette réalité, qui nous est par définition même inaccessible, est simplement un objet de pensée, on l'appelle le *noumène*, c'est-à-dire

ce qui est purement conçu par l'intelligence, ou l'*intelligible*. Par ce mot d'intelligible, il ne faut pas entendre le compréhensible, ni même une chose vraiment saisissable à l'intelligence par quelque moyen que ce soit : c'est, au contraire, ce qui dépasse l'intelligence proprement dite, ce qui est en dehors d'elle et de ses formes. Aussi pourrait-on l'appeler mieux encore l'*inintelligible* que l'*intelligible*. C'est le *mystère* fondamental.

L'opposition kantienne du phénomène au noumène, de l'être pour nous à l'être en soi, revient à celle du connaissable et de l'inconnaissable, sur laquelle Spencer a tant insisté. Notre connaissance arrive à connaître qu'elle ne connaît pas tout, qu'il y a de l'inconnu. Cet inconnu provient souvent de ce que notre connaissance actuelle ne l'a pas encore atteint, quoique pouvant l'atteindre un jour. Par exemple, la cause des marées était inconnue pour les anciens ; elle est connue pour nous. Il y a donc de l'inconnu connaissable ; c'est tout ce qui est phénomène ou loi de phénomènes. Mais l'intelligence en vient à se demander s'il n'y a pas de l'inconnu qui ne serait ni phénomène ni loi de phénomènes, et qui, à ce titre, serait inconnaissable en vertu de sa nature et de la nôtre. Tel est le problème qui se pose aux limites idéales de notre science. En d'autres termes, nos moyens de sentir et de connaître ne sont peut-être pas *tous* les moyens de connaître réels ; la *science* même met en suspicion la valeur objective de nos sens, et la *critique* met en suspicion la valeur objective de nos catégories ou formes de pensée. Dès lors, la totalité des *phénomènes*, ou objets en rapport avec nos moyens de connaître, n'est peut-être pas la totalité des *choses* existantes. Il y a peut-être une réalité *autre* que notre *connu* et notre *connaissable*, une réalité pour nous *inconnaissable*.

Enfin on peut aller plus loin encore et se demander s'il n'y a pas une réalité inconnaissable non seulement pour nous, mais en soi et pour toute intelligence, une réalité qui existerait parce qu'elle existerait, sans qu'on en pût donner aucune raison, sans qu'on pût en aucune manière rendre son existence intelligible.

C'est là, évidemment, une idée toute problématique, mais qui n'en agit pas moins sur notre intelligence et notre volonté. L'action de cette idée sur notre intelligence consiste en ce qu'elle excite la spéculation à reporter toujours plus loin ses bornes, tout en lui montrant l'impossibilité de supprimer jamais ces bornes. En outre, l'idée de l'inconnaissable, combinée avec les idées du connaissable, a une influence morale que nous avons déjà signalée ailleurs (1) et sur laquelle nous reviendrons un jour dans un travail consacré spécialement aux fondements de l'éthique.

(1) Voir *l'Idée moderne du droit et la Critique des systèmes de morale contemporains*.

II

IDÉE DE L'ABSOLU

Puisque l'être en soi est supposé exister en lui-même et non plus relativement à nous ni à tout ce que nous pouvons connaître; puisque, d'autre part, notre connaissance roule toute sur des relations, il en résulte que l'être en soi, s'il existe, sera indépendant de toute relation à nous connue. Or, le contraire du relatif, nous le nommons absolu. L'être en soi sera donc pour nous l'absolu, c'est-à-dire une réalité non relative à notre pensée ni aux relations de notre pensée. En outre, comme les relations de notre pensée en sont les *conditions* et que tout objet de notre connaissance est ainsi conditionné, l'absolu sera ce qui échappe à toute condition, ce qui est inconditionné. Enfin, comme ce qui ne dépend d'aucune condition est entièrement indépendant et ne peut exister que par soi-même, non par l'effet d'autre chose, on en vient à définir l'absolu l'être par soi.

Existe-t-il réellement un tel être? C'est une question de métaphysique. En ce moment, nous n'étudions qu'au point de vue psychologique la notion de l'absolu, ses caractères et son origine. Or, cette origine, nous pouvons maintenant la déterminer. L'idée d'absolu n'est autre que celle d'objet en général, d'existence en général, à laquelle nous ajoutons les attributs *en soi* et *par soi*. L'existence, nous la connaissons par la conscience. L'opposition de ce qui existe en soi et de ce qui n'existe que pour nous est encore due à la conscience, car c'est simplement l'opposition

du sujet et de l'objet, par exemple de vous et de moi, de vous qui poussez mon bras dans une direction et de moi qui résiste à votre effort; c'est la distinction du moi et du non-moi. Enfin l'idée d'existence *par soi* est celle d'une cause qui ne serait plus elle-même l'effet d'une autre cause; c'est celle d'un commencement, d'une *première* cause. Or l'idée de *commencement* est due à la conscience, où nous voyons des choses qui paraissent commencer. En supposant une réalité qui serait quelque chose de premier en soi, non plus seulement pour moi, je forme l'idée d'absolu. Cette idée est donc tout entière réductible à des éléments de conscience que nous combinons et auxquels nous affectons des négations : l'absolu est un *objet non relatif*, un *non-moi non* connaissable pour moi, une limite, un commencement, un premier terme infranchissable, etc. La pensée crée de toutes pièces la notion d'absolu en niant ses propres conditions, et en supposant que quelque chose est encore possible ou réel en dehors de ces conditions, en dehors même de toute condition et de toute relation. Cette supposition, à son tour, vient de ce que l'expérience nous montre des choses autres que notre pensée, existant sans notre pensée et existant d'une autre manière que nous ne l'avions pensé.

Kant a établi que l'idée d'absolu ne nous donne aucune connaissance de son objet et demeure un problème. Mais elle n'en est pas moins utile pour nous exciter à rechercher de plus en plus loin les conditions de nos connaissances, à remonter l'échelle des effets ou celle des moyens; elle exige de nous la plus grande extension possible de la connaissance suivant les lois de l'expérience. L'idée de l'absolu, en ce sens, est une idée-force, un aiguillon qui empêche l'expérience de se reposer. Aristote déclare qu'il faut s'arrêter, *ἀνάγκη στήναι*; mais, au contraire, il ne faut s'arrêter jamais, parce qu'aucun ensemble de phénomènes, aucun objet de l'expérience ne peut satisfaire notre idée de l'absolu, ne peut constituer une expérience totale, adéquate à la réalité entière. Dans l'idée d'absolu, il n'y a de positif que l'idée du tout de la réalité,

quel qu'il soit. Nous ne pouvons atteindre le tout ; mais l'idée du tout nous fait ajouter sans cesse les parties aux parties, et elle est par là l'origine du progrès intellectuel. L'idée demeure en nous comme une forme qu'aucun contenu ne peut remplir et qui, dépassant tout, nous invite à tout dépasser nous-mêmes. L'usage de cette idée est donc, selon le mot de Kant, *régulateur*, c'est-à-dire qu'elle dirige l'entendement vers un certain but, où convergent les lignes qu'il suit. Il en résulte un effet d'optique tel que ces lignes semblent partir d'un objet particulier qui serait placé en dehors du champ de la connaissance expérimentale, « de même que les objets paraissent être derrière le miroir où on les voit. »

III

IDÉE DE VÉRITÉ ABSOLUE ET UNIVERSELLE

Les platonisants font de l'idée de « vérité » le produit d'une « conscience *intellectuelle* » supérieure à la conscience sensible. — Nous croyons tous, disent-ils, à l'objectivité, à l'existence réelle du monde extérieur ; nous avons donc une conscience intellectuelle qui, en pensant le monde extérieur, l'affranchit de la subjectivité de la conscience sensible et l'érige en vérité. Même à nos propres états de conscience nous attribuons une vérité intrinsèque, qu'ils conserveront dans le passé quand nous nous en souviendrons, et qu'ils possédaient d'avance dans l'avenir, alors qu'ils n'existaient pas encore. Il est vrai, objectivement vrai, que j'ai vu hier la foudre tomber ; et il était vrai que je la verrais, alors même que je ne l'avais pas encore vue. Il y a donc en nous une pensée qui, élevée au-dessus de tous les temps, voit mes états de conscience dans ce qu'ils sont, dans ce qu'ils ont été, dans ce qu'ils doivent être (1). — La conscience intellectuelle, la pensée pure, quoique numériquement identique à la conscience sensible, et n'ayant pas par elle-même de *contenu* particulier, en diffère en ce qu'elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits : elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses. Cette

(1) Voir Jules Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, dans la *Revue philosophique* de mai 1885.

vérité consiste dans la *raison déterminante et explicative* des choses, qui permet d'affirmer qu'elles ne sont pas un rêve, mais qu'elles prennent place dans l'ordre universel. Elle constitue le *droit* des choses à l'existence, par opposition au simple *fait* d'exister. « Il n'y a aucune science, ajoute-t-on, qui ne parle de ce que les choses sont en elles-mêmes, en dehors de toute perception actuelle. La science présuppose donc l'idée d'une vérité absolue. »

A cette théorie nous répondrons d'abord que, si la science se place en dehors de toute perception actuelle, elle ne se place pas en dehors de toute perception possible. Quand je dis que la terre tourne autour du soleil, malgré ma perception actuelle, je veux dire que, si j'occupais dans l'espace un point fixe, à une assez grande distance du soleil et de la lune, je percevrais le mouvement de la terre autour du soleil. Je ne me place pas pour cela au point de vue d'une conscience pure concevant l'absolu ; je me place au point de vue de relations autres que celles où, actuellement, ma perception est engagée.

— Mais le psychologue empiriste, continue-t-on, parle lui-même de ce qui se passe dans sa propre conscience « comme de quelque chose de vrai en soi, et qu'il désire voir admis comme tel par tout le monde, y compris moi-même » ; il se place donc et me place avec lui au point de vue de l'absolu, au moment même où il prétend m'en exclure. — Non pas ; il se place au point de vue d'une relation possible et conditionnelle : *s'il* était à ma place, il sentirait ce que j'ai senti, et, si j'étais à sa place, si je faisais les observations et raisonnements qu'il fait, je penserais comme lui. L'absolu n'est ici qu'une identité de relations. Dire : il est absolument vrai que je sens la faim, c'est dire : un autre que moi, placé exactement dans les *mêmes* relations que moi, sentirait la faim. Il participerait, non au même absolu, mais à la même relativité, subirait les mêmes relations et les mêmes phénomènes. Cette relativité, nous l'universalisons. Nous disons que *tout* être sentant, identique à nous, et dans les mêmes relations

que nous, aurait faim : c'est cette universalité qui donne un air d'absolu à notre affirmation d'une relativité radicale, s'étendant à tous les êtres hypothétiquement pensés comme identiques à nous. Elle résulte simplement de notre impuissance à concevoir qu'un être comme nous, placé dans les mêmes conditions, puisse sentir autrement que nous ; les données étant les mêmes, nous *ne pouvons pas* supposer une autre solution ni sortir de notre propre expérience. L'absolu est donc ici tout négatif. Ce qui est positif, c'est notre affirmation des mêmes relations, fondée sur la loi d'identité, forme essentielle de notre conscience, en dehors de laquelle, par conséquent, nous ne pouvons rien concevoir. Loin donc de nous dépasser nous-mêmes, nous sommes enfermés en nous et ne pouvons nous figurer l'*universel* que sur le type de notre expérience particulière en des relations supposées *identiques*. Nous tournons sur nous-mêmes comme une porte sur ses gonds. L'universel est l'expansion indéfinie du moi, avec le signe non-moi, qui n'exclut pas : *semblable à moi*.

L'expérience, objecte-t-on, peut bien nous apprendre que certaines successions se reproduisent plus fréquemment que d'autres, et établir ainsi, entre la veille et le rêve, une distinction de fait ; mais elle ne peut pas nous répondre que la veille ne soit pas elle-même un autre rêve, mieux suivi et plus durable ; elle ne peut pas convertir « le fait en droit », puisqu'elle ne se compose que de faits et qu'il n'y a aucun de ces faits qui porte en lui-même, plutôt que tous les autres, le caractère du droit. Il faut donc qu'il y ait en nous, avant toute expérience, « une idée de ce qui doit être, un être idéal, comme le voulait Platon, qui est pour nous le type et la mesure de l'être réel. » C'est cette idée qui est, et qui seule peut être « le *sujet* de la connaissance, car elle n'est point une chose, mais la vérité *a priori* de toutes choses ; et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même, en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent (1) ».

(1) J. Lachelier, *loc. cit.*, p. 508.

Selon nous, cette métaphysique transcendante est une dialectique abstraite qui transforme en idées *a priori* de simples processus d'expérience. L'idée de l'existence, si on l'analyse, renferme d'abord l'image confuse de ce qu'il y a de plus général dans nos états de conscience ; et cette image, en s'associant à une perception donnée, particulière, la classe dans le genre des perceptions mêmes, l'assimile à toutes les autres perceptions, la reconnaît comme reproduction d'un état dont on a eu l'expérience, lui enlève ainsi déjà quelque chose de sa particularité pour lui donner une valeur générique et générale. — Mais cette association d'une vague image avec une perception particulière n'est toujours qu'un état momentané de notre conscience individuelle. — Sans doute ; mais en cet état momentané il y a le retentissement de toute l'existence passée, de toutes les perceptions passées : c'est une perspective ouverte. C'est en même temps une classification qui assigne une place à la perception présente dans une trame continue de perceptions. Toutefois, ce point de vue n'est pas encore suffisant : nous restons trop dans la pure passivité des sensations ; il faut rétablir l'élément de réaction, d'appétition, d'effort, de puissance et, abstraitemment, de possibilité. A chaque sensation, ne l'oublions pas, répond une réaction appétitive et motrice, chaque sensation étant le signe et le début d'une action et d'un mouvement. Or, l'action, par les effets qu'elle réalise, acquiert un caractère de *réalité* indéniable et empêche notre pensée de demeurer seule avec elle-même dans un monde de pur rêve. L'expérience ne peut sans doute nous garantir que la veille ne soit pas elle-même, au moins en grande partie, « un autre rêve » ; mais rien, en dehors de l'expérience et de ses lois constantes, ne peut davantage nous donner cette assurance. Nous ne distinguons la veille du rêve que par l'ordre de causalité régulière établi entre les sensations dans la veille. L'idée à laquelle nous rapportons toute vérité, c'est celle de l'enchaînement déterminé des causes et des effets. La « vérité » est le déterminisme universel, et le déterminisme n'est que l'identité des effets quand les don-

nées sont, par hypothèse, identiques. Cette hypothèse, la nature la vérifie pour l'homme éveillé ; dans le rêve, le déterminisme fait place à des contradictions et à des absences de cause. La « mesure » intérieure du vrai est donc la constitution même de notre pensée, qui ne peut concevoir l'identité des contradictoires, parce qu'elle ne la réalise jamais en elle-même et ne la trouve jamais réalisée hors d'elle-même. Pour avoir conscience des lois de la pensée, il n'est pas nécessaire d'avoir *a priori* une idée de l'absolue vérité, encore moins d'être cette idée même prenant conscience de soi. Nous prenons simplement conscience de notre propre constitution intellectuelle, et nous concevons la constitution parallèle du monde.

IV

IDÉE DE L'INFINI. — INFINI MATHÉMATIQUE

On appelle infini, au sens propre du mot, une grandeur sans limites. Par exemple, on dit que l'espace est infini, que le temps est infini, que la série des nombres est infinie.

Nous formons la notion d'infini par abstraction et par déduction, en nous appuyant sur les principes d'identité et de raison suffisante. Par exemple, soit le nombre 1. Je puis l'ajouter une fois à lui-même, et j'ai $1 + 1$ ou 2. Ce second 1 que j'ai ajouté est absolument *identique* au premier, car j'ai fait abstraction de toute autre qualité que celle de l'unité. Il ne s'agit pas d'un cheval, d'un homme, mais du nombre 1. Or $1 = 1$. Donc, je puis faire au second 1 la même addition qu'au premier et lui ajouter encore 1 ; j'ai alors $1 + 1 + 1$, ou 3. Les mêmes raisons subsistant, je puis continuer la même opération ; et il est clair que je ne saurais rencontrer de limite, car la limite serait une unité qui ne pourrait plus s'ajouter à elle-même, qui ne serait plus identique aux autres unités ; ce qui est contre l'hypothèse. Donc, de ce que les mêmes principes ont les mêmes conséquences, je puis déduire l'impossibilité d'une limite à l'addition de l'unité. Cette *impossibilité d'une limite*, résultant de « l'égalité des raisons », comme disait Leibnitz, est l'*infinité*. L'infinité est donc la négation de toute limite comme contradictoire à la définition d'un objet.

Pareillement, soit la ligne AB. Je puis l'ajouter une fois à elle-même. Ainsi ajoutée, elle demeure toujours identique

à soi ; donc je puis encore l'ajouter à elle-même, et ainsi de suite, *sans fin*. La *fin* serait une conséquence différente tirée de principes semblables, ce qui est contradictoire. — Même déduction pour le temps.

La notion de l'infini n'a donc rien de mystérieux : elle n'est que la conclusion d'un raisonnement mathématique où, de données identiques, on tire une solution identique.

V.

IDÉE DE PERFECTION

Quand on applique l'idée d'infini à une qualité, par exemple à l'intelligence, à la puissance, au bonheur, non plus seulement à une quantité abstraite, on forme l'idée de perfection.

Remarquons d'abord que toute *qualité* a une intensité, conséquemment une *quantité*. Par exemple, la joie peut être plus ou moins intense; la puissance que je déploie pour vaincre un obstacle intérieur ou extérieur, un mouvement de colère ou un poids à soulever, peut être également plus ou moins intense. De même, notre intelligence peut s'appliquer à une *quantité* d'objets plus ou moins *grande*; elle peut avoir une clarté plus ou moins *grande*, etc. Donc la notion de quantité et de grandeur se retrouve dans toutes les qualités que nous pouvons concevoir. En général, nous ne pouvons rien concevoir en dehors de la catégorie de grandeur; quand ce n'est pas une grandeur en espace, c'est une grandeur en durée, une grandeur en intensité, etc.

S'il en est ainsi, je puis appliquer l'idée d'infini aux qualités comme à tout le reste. Je construis ainsi l'idée d'une béatitude infinie, d'une puissance infinie, d'une intelligence embrassant tout dans sa science infinie, etc. Les qualités supposées infinies sont des *perfections* en leur genre. Une douleur infinie, si elle était possible, serait elle-même la perfection de la douleur, une perfection en son espèce, purement quantitative, mais ne serait pas une

perfection proprement dite et qualitative, c'est-à-dire un *bien* d'une grandeur infinie. Il faut donc, pour expliquer l'élément qualitatif qui, dans l'idée de perfection, se joint à l'élément quantitatif, distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui est qualité proprement dite de ce qui est manque, ce qui est réalité positive de ce qui est négation et limitation. Or, pour cela, nous sommes obligés de faire appel à l'expérience intérieure ou extérieure, à la conscience que nous avons des diverses qualités positives. Nous disons, par exemple, que l'intelligence est quelque chose de positif, parce qu'elle connaît un certain nombre d'objets, et que cette connaissance a une étendue plus ou moins grande. Nous disons que la joie est positive, parce que nous y avons conscience d'une puissance qui se développe sans obstacles ou en triomphant de ces obstacles.

Toutes les notions de perfection qualitative sont donc expérimentales, et même, comme Kant l'a fait voir, notre dernier critérium de la perfection et du bien, en dehors de la moralité proprement dite ou du devoir, est en définitive la joie, laquelle est une affection de notre sensibilité. Nous jugeons l'intelligence bonne, parce que nous jouissons de connaître et de comprendre, la puissance bonne, parce que nous jouissons d'agir et de mouvoir, etc.

En combinant les diverses qualités ou biens que nous connaissons par expérience et en les supposant élevés à l'infini, nous construisons l'idée d'un être parfait, d'un suprême idéal qui serait en même temps une suprême réalité. Il est donc inutile, pour l'idée du parfait comme pour celle d'infini, d'admettre en nous une faculté particulière qui en serait l'origine. La conscience et les opérations intellectuelles, abstraction, généralisation, induction, déduction, association des idées et imagination, sont suffisantes pour expliquer l'origine de l'idée du parfait. Cette idée est essentiellement complexe : c'est une combinaison ou synthèse de nos facultés propres, que nous supposons pouvoir être portées à l'infini sans être détruites.

On objecte, avec Descartes, 1° qu'on ne peut construire

l'idée de perfection en niant l'imperfection, parce que la perfection est conçue par nous comme positive. — Mais ce que nous nions et éliminons, ce sont précisément les limitations que nous trouvons en nous-mêmes, le côté négatif de notre bonheur, de notre intelligence, de notre puissance ; le reste est donc constitué par des qualités positives et non négatives.

2^o — Nous ne trouvons en nous, dit Descartes, que la puissance de progrès ; or la perfection est en *acte*, non pas seulement en puissance ; donc l'idée de perfection ne peut avoir en nous son origine. « Peut-être, s'objecte Descartes à lui-même, que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu ; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini (1). » A cette objection, Descartes se contente de répondre : « Encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie : or je conçois Dieu *actuellement* infini. » — Mais il ne suffit pas de remarquer ainsi qu'un être qui passe de la puissance à l'acte et qui se perfectionne n'est pas et ne sera jamais l'infinie perfection : c'est là chose entendue. Il s'agit de savoir si cette possibilité constante de progrès que nous déduisons de la constante égalité « des raisons » (comme pour l'infini de l'espace et du temps), sans nous rendre réellement parfaits, ne suffit pas cependant à nous fournir l'*idée* de la perfection. L'objet n'est jamais pour nous aussi intelligible que notre pensée est intelligente ; il y a donc en nous une puissance qui dépasse ses actes particuliers et peut recommencer toujours l'opération. Et il n'est pas vrai de dire, avec Descartes, que cette puissance n'est rien ; car il ne s'agit pas ici d'une

(1) *Méditation*, III.

puissance abstraite et nue comme celle de l'école : il s'agit d'une puissance vivante et concrète qui a toujours conscience de déborder sa réalisation actuelle. Nous sommes donc en possession de ces quatre termes : puissance, acte, unité de la puissance et de l'acte en certains points, rapprochement de la puissance et de l'acte en d'autres points. Par abstraction, j'élimine toutes les différences qui peuvent encore rester en moi entre la puissance et l'acte, et je conçois alors le suprême degré d'activité, d'intelligence, de béatitude. La pensée de la personnalité parfaite est la pensée de ma personnalité dont j'ôte les bornes. Par là, je crée moi-même en moi l'idée de perfection.

Descartes objecte encore : — Si nous formons l'idée de perfection suprême par la réunion de nos perfections en un tout, l'idée de perfection n'aura pas d'unité ; or, « l'unité absolue » est le caractère de la perfection. — On peut répondre que l'idée même de cette unité attribuée par nous à la perfection est encore empruntée à notre conscience. Nous nous paraissions à nous-mêmes un seul moi, doué d'attributs qui se distinguent par leurs effets : intelligence, sensibilité, volonté. En réunissant ces attributs et en les élevant à l'infini, nous supposons qu'ils coïncident ensemble, comme ils tendent à coïncider en nous à mesure qu'ils se développent. La science produit, par exemple, la puissance et le bonheur. Nous avons donc, *à la limite*, une unité idéale, comme celle du centre où convergent les rayons d'une sphère. Dans cette construction de la pensée, il n'y a toujours aucun élément et aucune combinaison d'éléments qui ne soient empruntés à la conscience. L'argumentation de Descartes est donc vicieuse.

De ce que nous concevons des cercles parfaits, des triangles parfaits, etc., Platon concluait, lui aussi, à l'existence éternelle du cercle idéal, du triangle idéal. L'expérience, disait-il, ne nous montre aucune figure géométrique parfaite, ni, en général, aucune forme parfaite ; donc nous en prenons l'idée dans un monde supérieur.

Kant lui-même considérait les figures géométriques comme des synthèses *a priori* que l'expérience ne peut fournir, mais qui pourtant ne répondent pas, comme le croyait Platon, à des objets réels. — Il est bien vrai, peut-on répondre à Platon et à Kant, que nous construisons par la pensée des figures d'une exactitude parfaite dont l'expérience ne nous montre jamais une complète réalisation, comme une ligne exactement droite ou exactement circulaire; mais nous n'avons besoin pour cela que de l'abstraction. L'expérience, en effet, nous fait voir elle-même des lignes *sensiblement* droites, des cercles *sensiblement* ronds, comme celui de la pleine lune ou du soleil, des surfaces *sensiblement* planes, comme celle de la mer. Au fond, toutes ces notions de figures parfaites sont des notions incomplètes, tenant à l'imperfection même de notre vue, qui n'aperçoit pas les réelles sinuosités d'une ligne droite ou d'un cercle, ni les vagues montantes et descendantes de la mer lointaine. Mais la ligne réellement décrite par une fusée est-elle plus imparfaite parce qu'elle n'est pas vraiment droite et qu'elle enveloppe une complexité merveilleuse d'actions et de réactions? La mer serait-elle plus parfaite si elle était unie comme un miroir et si sa surface, en apparence plane, n'enveloppait pas la richesse incalculable de ses ondes? Notre prétendu *parfait* ou *achevé* est précisément l'inachevé et l'incomplet. La régularité et la *pureté* des idées mathématiques sont des qualités négatives, qui nous plaisent parce qu'elles simplifient le travail de notre pensée ou de nos yeux pour les embrasser. Ces idées sont, sinon des forces, du moins des économies de force. De plus, elles sont des instruments d'analyse pour la décomposition de la réalité en ses formes ou mouvements élémentaires. Dans tout cela, la perfection proprement dite n'a rien à voir, et il est inutile de nous attribuer une faculté spéciale pour la construction des figures mathématiques.

VI

CONCLUSION. NATURALISME ET IDÉALISME

Quelle est, en résumé, la conclusion du grand débat qui se poursuit à notre époque sur la genèse des idées? — D'une part, la doctrine naturaliste nous montre bien la formation des idées proprement dites dans la conscience *une fois donnée*, sous l'action du milieu extérieur et du milieu social, de la sélection naturelle et de la sélection sociale. D'autre part, les partisans de l'idéalisme ont raison de dire qu'on ne peut engendrer la conscience même avec des éléments sans pensée, ou du moins sans volonté, et qu'en ce sens l'intelligence, ou plutôt la volonté, doit être innée à elle-même. Ils ont raison de dire, en d'autres termes, que la pensée ne saurait se ramener entièrement aux *choses* qu'elle pense ni s'expliquer entièrement par elles. Le mot *choses*, en effet, a deux sens possibles : il peut signifier d'abord les choses constituées comme elles apparaissent dans notre expérience ; les mouvements de la matière, par exemple, et la matière elle-même, résistante, étendue, durable, etc., sont des *choses* d'expérience. Et c'est à ces choses que le réalisme matérialiste attribue le pouvoir de *causer* la pensée. Or, il est clair que le mouvement et la matière, objets particuliers d'expérience, en un mot de sensation et de représentation, ont en eux-mêmes quelque chose d'emprunté à notre sensation et à notre représentation. La résistance ne se conçoit pas sans notre sensation, le temps ne se conçoit pas sans le sentiment interne que nous en donne le change-

ment de nos états de conscience ; l'étendue même est avant tout un mode de représentation ; enfin le mouvement ne peut manquer d'en être un, puisqu'il se ramène aux éléments qui précèdent et, en définitive, à un certain ordre temporel et spatial de nos sensations. Il en résulte que durée, étendue, mouvement, matière, tous les *objets* de l'expérience ne peuvent pas entièrement *expliquer* le fait même de l'expérience, ni la conscience comme telle, ni la pensée. Aussi les réalistes sont-ils obligés de donner au mot de *choses* un autre sens, et de désigner par là des choses *en dehors* de notre expérience, inaccessibles à notre conscience et à notre représentation. Mais alors, cela revient à dire que notre expérience a pour *causes* des choses dont nous ne savons absolument rien et ne pouvons rien savoir, pas même qu'elles sont des causes. Cela revient encore à dire que la cause de la conscience, s'il y en a une, est absolument inconnue et inconnaissable. Il ne faut donc pas prétendre expliquer la conscience même, le sentiment et la pensée, par les seules relations des choses extérieures et par les mouvements de la matière. En somme, le réalisme matérialiste joue sur le sens du mot choses, en désignant comme causes de l'expérience tantôt des choses d'expérience et tantôt des choses en dehors de l'expérience.

Une fois admis que la conscience ne s'explique pas par le dehors, il en résulte que ce qui est vraiment constitutif du fait même de conscience ne s'explique pas davantage par le dehors ; c'est là ce qu'on peut retenir du kantisme. Spencer lui-même répète à plusieurs reprises, par une flagrante contradiction avec son empirisme général, qu'il existe une « vérité *a priori* », une seule, la « persistance de la force », et que cette vérité est *a priori* parce qu'elle a son origine dans la constitution même de la conscience, antérieurement à toute expérience des relations externes. « Nous voyons, dit-il, que, de toutes façons, nous sommes obligés de reconnaître le fait qu'il y a une vérité donnée dans notre constitution mentale... Ce principe est le fondement de tout système de science

positive. Le postulat auquel nous sommes arrivés est antérieur à la démonstration, antérieur à la connaissance définie ; il est aussi *ancien que la nature même de notre esprit*. Son autorité s'élève au-dessus de toute autorité ; car, non seulement il est donné dans la constitution de notre propre conscience, mais il est *impossible d'imaginer une conscience constituée de façon à ne pas le donner*. Le seul principe qui *dépasse l'expérience*, parce qu'il lui sert de *fondement*, c'est donc la persistance de la force. Si c'est la base de l'expérience, ce doit être la base de toute organisation scientifique des expériences. C'est à ce principe que nous amène une analyse radicale (1). » L'analyse de Spencer n'est évidemment pas aussi radicale qu'il l' imagine. Séduit par la mécanique, il érige en une sorte de divinité la persistance de la force, qui ne mérite point un tel honneur. Il n'est pas difficile de réduire la persistance de la force, en ce qu'elle a d'intelligible et de scientifique, à des éléments plus primordiaux. Ce principe prétendu *a priori* est une simple conséquence du principe de causalité, en vertu duquel on ne peut concevoir l'anéantissement ni de l'existence, ni de l'action, ni du mouvement. Spencer, d'ailleurs, ne sait lui-même ce qu'il entend par la persistance de la force : il interprète ce postulat de diverses manières qui sont contradictoires entre elles. Il reconnaît d'abord que la « force » dont nous affirmons la persistance n'est pas la force dont nous avons directement conscience dans nos efforts musculaires ; celle-ci, en effet, ne persiste pas : « Dès qu'un membre étendu se relâche, le sentiment de la tension disparaît. » Mais Spencer passe de là à la conclusion la plus inattendue et, disons le mot, la plus énorme, sur l'*absolu*. « Par conséquent, dit-il, la force dont nous affirmons la persistance est la force *absolue*, dont nous avons nécessairement conscience comme corrélatif nécessaire de la force que nous connaissons. Par la persistance de la force, nous entendons la persistance d'un pouvoir qui

(1) *Premiers Principes*, p. 204, trad. Cazelles.

dépasse notre connaissance et notre conception. Les manifestations qui surviennent en nous et hors de nous ne persistent pas, mais ce qui persiste, c'est la *cause inconnue* de ces manifestations. En d'autres termes, affirmer la persistance de la force, ce n'est qu'une autre manière d'affirmer une *réalité inconditionnée*, sans commencement et sans fin. » Ainsi, c'est l'absolu, l'inconditionné, le « noumène » dont Spencer, allant bien plus loin que Kant, affirme ici non seulement la possibilité, mais la *réalité*, sous le nom scientifique de persistance de la force.

Toute cette métaphysique est d'une pitoyable incohérence ; c'est du kantisme inconscient, inconséquent, outré. On y voit le principe de la persistance de la force pris tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Là, c'est au sens physique : la force motrice, la somme des forces potentielles et des énergies actuelles ; ici, c'est au sens métaphysique : la force absolue (ce qui est inintelligible), le noumène *inconnaisable* et cependant *connu* comme éternellement *réel* ! Comment admettre que cette notion à formes changeantes soit absolument irréductible ? Le principe de causalité et celui d'identité se retrouvent au fond de ce que Spencer appelle tantôt le « postulat » *a priori*, tantôt l'axiome *a priori*. Mais, quelque étrange et mal élucidée que soit la théorie de Spencer, ce qui est important à noter, c'est qu'il y a, selon lui, quelque chose de donné dans notre constitution mentale. Seulement, peut-on prétendre avec lui « qu'il y ait une *vérité* donnée dans cette constitution ? » Non, ce n'est pas une vérité toute faite qui peut être donnée, c'est une simple direction de l'activité intellectuelle, une démarche essentielle, une fonction essentielle dont les vérités proprement dites ne peuvent être que les produits. Pour évoluer, il faut que l'être conscient existe, et, pour exister, il faut qu'il fonctionne. Quelles sont donc les fonctions vraiment constitutives de la conscience, les conditions du fait même de penser et, par conséquent, de toute idée, — voilà ce que Spencer aurait dû déterminer, en réunissant et en com-

plétant les éléments fournis soit par le kantisme, soit par la psychologie de l'association, soit par la doctrine de l'évolution. Il a laissé le problème non résolu.

Une seule condition, nous l'avons montré plus haut, est vraiment constitutive de la conscience : c'est la position de la volonté ou de la pensée en face de son objet ; 1° comme *identique* à elle-même et *différente* de son objet ; 2° comme agissant identiquement sous des raisons identiques, différemment sous des raisons différentes. L'expression logique de la première loi est le principe d'identité, qui préside à tout raisonnement ; l'expression logique de la seconde loi est le principe de raison suffisante. Ce dernier est l'extension au dehors des conditions du raisonnement, extension d'abord hypothétique, puis certaine aussitôt qu'en fait des similitudes nous sont données. La fonction constitutive du fait de conscience n'est pas pour cela une « faculté » mystérieuse, extérieure et supérieure à l'expérience. Ce qui est en dehors de l'expérience interne ou externe est cérébral, physiologiquement constitutionnel ; ce n'est plus, comme Kant l'a cru, une faculté psychique.

Quant à l'expérience même, elle a simplement des degrés, selon qu'elle est plus ou moins intérieure, selon qu'on en pénètre plus ou moins le contenu. Il y a une expérience en quelque sorte radicale et constante, qui est la conscience même de ce qu'il y a de permanent dans notre manière d'agir et de réagir, dans notre volonté intelligente. C'est cette conscience radicale, en dehors de laquelle nous ne pouvons rien concevoir ; c'est cette expérience nécessaire à toutes les autres qu'on a érigée en « Raison », sans voir que, si elle semble atteindre des objets universels, c'est uniquement parce qu'elle atteint ce qu'il y a de fondamental dans le « sujet » même ; si bien que le contraire demeure pour lui inconcevable, n'étant ni réalisé ni réalisable en sa conscience. Nous n'avons point une faculté des « idées » pures, ni même une faculté des « formes » *à priori* : nous avons une conscience à degrés divers, changeante en ses modifications de surface, constante en sa direction centrale. Les

« formes » de notre pensée ne sont que des fonctions de notre volonté primordiale et normale, auxquelles répondent les fonctions essentielles de la vie physiologique. La volonté ne peut concevoir autre chose que ce qu'elle trouve en elle-même : or, que trouve-t-elle ? — Identité et raison suffisante. L'impossibilité pour la volonté et la pensée de sortir de sa propre nature crée la nécessité subjective, laquelle produit la nécessité et l'universalité objectives. En cela le kantisme et l'évolutionnisme doivent se mettre d'accord. La raison n'est que la conscience se projetant en toutes choses, imposant à toutes choses ses propres manières d'être et trouvant dans l'expérience extérieure la confirmation de cette induction instinctive. La preuve que notre boussole intellectuelle n'est pas affolée, c'est qu'en nous guidant d'après elle nous atteignons le but.

L'hypothèse philosophique qui explique le plus simplement cet accord de la pensée et de ses objets est la doctrine d'unité radicale qu'on nomme le monisme. De même qu'en nous rien n'est étranger à la pensée et à la volonté, puisque rien n'existe pour nous que ce qui tombe sous notre conscience et sous notre activité volontaire, de même, au dehors de nous, rien ne doit être étranger à la pensée et à la volonté, et tout en doit envelopper le germe. Le naturalisme matérialiste se figure un monde complet en soi indépendamment de tout élément d'ordre mental, de tout rudiment de conscience, de sentiment, de désir, une sorte d'univers qui existerait et se suffirait alors même que nulle part il n'arriverait à sentir, à penser, à vouloir ; mais alors, d'où viendrait cette pensée surajoutée au monde par surcroît, étrangère à sa nature essentielle et pourtant capable de surgir du sein des choses, de sentir et de comprendre l'insensible et inintelligent univers ? Le matérialisme aboutit au dualisme d'une matière sans aucun élément psychique d'où sort cependant le sentiment, la pensée, la volonté : le monde est coupé en deux tronçons discontinus qui ne peuvent se réunir. Il est plus logique

d'admettre que le sujet pensant et voulant a un mode d'action qui se confond avec le mode d'action fondamental de l'objet pensé, et que les idées sont les réalités mêmes arrivées, dans le cerveau, à un état de conscience plus élevé. C'est pour cela qu'elles sont des forces. La volonté, répandue partout dans l'univers, n'a besoin que de se réfléchir progressivement sur soi et, par cela même, d'acquiescer une plus grande intensité de conscience pour devenir en nous sentiment et pensée.

CHAPITRE SEPTIÈME

LES SENTIMENTS ATTACHÉS AUX IDÉES. LEURS RAPPORTS AVEC L'APPÉTITION ET LA MOTION

1. Il y a sous tous les sentiments une base sensitive et motrice. — 2. Diverses espèces de sentiments. Plaisirs sensitifs, intellectuels, volitifs. Emotions morales et sociales. Emotions esthétiques primaires et secondaires.

I. — Le mouvement est lié, sous une forme latente, aux sentiments les plus dégagés en apparence de toute relation avec lui. Ces sentiments, en effet, ont toujours leurs conditions nerveuses et sensitives, qui sont des mouvements. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des opérations mentales, les sentiments attachés aux idées deviennent de plus en plus complexes; aussi, pour expliquer les sentiments supérieurs, par exemple les émotions esthétiques, morales, sociales, ce n'est plus au mouvement d'un seul nerf, c'est à tout un ensemble d'excitations et de motions qu'il faut avoir recours. La vie, dit Horwicz, est une symphonie grandiose où un thème simple, plaisir et douleur, est constamment répété, mais avec des variantes de plus en plus compliquées et une instrumentation de plus en plus large. Selon nous, le vrai thème simple, que toute motion et toute émotion suppose, c'est l'appétition.

Les sentiments les plus intellectuels sont composés d'émotions sensitives, les unes individuelles, les autres ancestrales; ils enveloppent tous des harmonies ou des

discordances de mouvements ; les discordances, par les interférences qu'elles produisent, provoquent un travail des nerfs trop faible ou trop grand, conséquemment pénible ; au contraire, l'harmonie dans le contraste, l'unité dans la multiplicité, favorisent l'activité sensorielle et les mouvements nerveux.

On a cherché dans des raisonnements intellectuels à forme inconsciente la clef des plaisirs esthétiques, sympathiques, moraux, religieux ; il faut procéder plutôt en sens inverse. Les rapports du rythme ou de la symétrie, par exemple, ne nous plaisent pas seulement, comme le supposait Euler, parce qu'ils accroissent notre connaissance des choses ; on peut dire plutôt qu'ils nous les font connaître et apprécier par le plaisir même qu'ils nous causent. A la racine des joies les plus hautes comme des plus humbles, on trouve une dépense de mouvement proportionnée à la puissance, sous la forme d'une perception à la fois une et multiple ; on y trouve l'harmonie dans le contraste, en même temps que la satisfaction liée au déploiement de la pensée. Il y a une base sensitive et motrice jusque sous les émotions morales et sociales, qui ont pour effet la conservation ou le développement de l'individu, et surtout de l'espèce.

Ces principes posés, passons succinctement en revue les catégories supérieures de sentiments et d'émotions ; nous les verrons s'expliquer par les mêmes lois.

II. — Le plaisir peut être sensitif, intellectuel ou volitif, selon qu'il résulte de l'exercice des sens, de l'exercice de l'intelligence, de l'exercice de la volonté. Le plaisir causé par un mets savoureux est sensitif ; le plaisir causé par une pensée, par un raisonnement, par la compréhension d'un rapport de cause à effet, de moyen à fin, de tout à parties, est intellectuel ; les plaisirs causés par l'exercice de l'activité volontaire et motrice, par exemple le plaisir de vouloir, le plaisir de résister à la volonté d'autrui ou, au contraire, de coopérer à cette volonté, le plaisir de mouvoir ses muscles, ses membres, etc., sont des plaisirs volitifs.

Les sentiments intellectuels qui accompagnent l'exercice de la pensée, idéation et intellection, se subdivisent eux-mêmes en deux groupes principaux : les sentiments d'ordre *logique* et les sentiments d'ordre *dynamique*. Les sentiments logiques sont ceux qui naissent de l'accord mutuel ou du mutuel désaccord des idées, désaccord qui peut aller jusqu'à la contradiction. Une similarité découverte entre des objets qui paraissaient d'abord tout dissemblables cause à l'intelligence le plaisir d'apercevoir l'un dans le multiple. Une contradiction, une multiplicité sans lien, en supprimant la condition même de la représentation et de la pensée, cause un déplaisir, un choc intellectuel. Le sentiment de joie lié à la *vérité* objective n'est guère que la joie liée à l'intellection même, à l'acte du *sujet* intelligent. Aussi les sentiments logiques se ramènent-ils aux sentiments dynamiques, c'est-à-dire à ceux que produit l'exertion plus ou moins facile et efficace de la force. Nous jouissons de notre succès intellectuel, signe de puissance et, en dernière analyse, de *vie* cérébrale. La facilité ou la difficulté du cours même des pensées et des associations cause un plaisir ou une peine, analogues à ceux du mouvement libre ou du mouvement entravé, du déploiement ou de l'arrêt de la vie.

C'est donc bien toujours l'appétition qui fait le fond des sentiments intellectuels. L'attention, on s'en souvient, n'est que l'appétition sous sa forme intellectuelle et prenant une direction déterminée; l'*aperception* n'est que l'efficacité de l'appétition intellectuelle qui, cherchant à voir, voit. L'instinct logique et scientifique, qui se ramène à une *attente* de l'intelligence, n'est que l'anticipation de la réalité même par le désir d'unité dans la multiplicité. Ce désir est *divinateur*, comme tous les instincts naturels, parce qu'il est, en définitive, la force accumulée par les succès antérieurs de l'intelligence, soit dans l'individu, soit dans la race. Le désir de connaître enveloppe le désir d'affirmer, et le désir d'affirmer, au fond, c'est celui même d'agir. L'affirmation, en effet, est la condition cérébrale de l'action; elle est, comme nous l'avons fait voir, l'action

commencée; elle est même le mouvement commencé en un certain sens. L'être intelligent a donc besoin d'affirmer pour agir. De là cette soif de certitude, cette difficulté, cette impossibilité même de consentir au doute, suspension partielle de la vie intellectuelle, mort partielle de la pensée et, par cela même, de la volonté. Notre amour de la vérité est un amour de notre moi pensant et voulant. L'idée de l'*universel*, la plus haute de toutes, puise sa force dans notre amour même de notre individualité en tant qu'intelligente ou, comme on dit, raisonnable. L'universel, en effet, est la seule satisfaction adéquate d'une pensée qui a pour condition d'existence la synthèse complète de la multiplicité dans l'unité; l'idée universelle est le maximum d'efficacité avec le minimum de dépense intellectuelle: elle est donc une économie de force et un déploiement de puissance. Aussi ne pouvons-nous trouver notre repos que dans l'universel, dont la possession répond à l'acte le plus intense et le plus ordonné de notre pensée même.

Les plaisirs intellectuels sont intermédiaires entre les plaisirs purement sensitifs et les plaisirs liés à l'exercice de la volonté, puisque penser, nous l'avons vu, est le commencement du vouloir et du mouvoir. C'est grâce à l'intelligence que nous pouvons, en exerçant notre volonté, éprouver des sentiments intéressés ou désintéressés, égoïstes ou altruistes. L'intelligence, en effet, a deux pôles, parce qu'elle est orientée vers deux idées, celle du *moi* individuel et celle du *non-moi* universel. Pas d'intelligence sans la conscience, qui est le sujet; point d'intelligence, d'autre part, sans un objet auquel elle s'applique et qui n'est vraiment objet adéquat que quand il est conçu comme le *tout*. La volonté, grâce à l'intelligence, prend donc nécessairement deux formes et deux directions: l'une de concentration sur le moi, l'autre d'expansion vers le non-moi, l'une qui est l'intérêt proprement dit, l'autre qui est le désintéressement. L'intérêt est la force prédominante de l'idée du moi; le désinté-

ressement est la force prédominante de l'idée d'autrui. Les émotions vraiment désintéressées offrent ainsi un caractère intellectuel et non pas seulement sensitif. La sympathie des sens n'est encore qu'un contre-coup mécanique de la douleur d'autrui dans notre poitrine. Le véritable détachement du moi commence avec l'idée de quelqu'un qui n'est plus moi et qui est cependant semblable à moi. La substitution du *toi* au *moi* devient alors possible, puisque toute idée, comme telle, est déjà une forme d'activité et de volonté en même temps que d'intelligence.

Par cela même aussi peuvent naître les émotions morales, attachées à l'idée même de la société universelle et de ses fins. Quant aux émotions religieuses, ce sont les émotions morales et sociales s'élargissant jusqu'à embrasser l'universalité des êtres et leur principe.

Il est une dernière classe d'émotions qui demanderait une longue étude et dont nous ne pouvons dire ici que quelques mots : les émotions esthétiques, ainsi appelées parce qu'elles sont liées à la nature même de notre sensibilité et à ses rapports avec nos autres puissances. Dans les sentiments esthétiques, nous sentons pour sentir, plutôt que pour comprendre ou pour agir. C'est donc là que les lois de la sensibilité et de l'émotion se montrent dans leur libre jeu.

Une émotion agréable peut naître de sensations relativement isolées ou de mouvements relativement isolés, dont nous n'apercevons ni les relations externes ni les éléments internes. Cette émotion n'est pas encore nettement esthétique, à moins que nous ne réfléchissions sur elle par l'attention et l'aperception, de manière à jouir de notre jouissance même. Toute sensation agréable, en effet, tout mouvement agréable cause un plaisir esthétique élémentaire lorsqu'il y a ainsi *attention* adéquate en intensité à l'intensité du plaisir même ou du mouvement ; d'où résulte une harmonie entre la représentation ou action et son aperception consciente. Un plaisir auquel on ne fait aucune attention, qu'on n'« aperçoit » pas,

qu'on n'achève pas en le mettant au point visuel de la conscience, ne s'intellectualise en rien et ne prend pas ce caractère de jouissance intelligente qui est la base du sentiment esthétique. Au contraire, le seul fait de réfléchir sur une sensation élémentaire contribue à la rendre plus agréable en même temps que consciente de soi; on commence alors à sentir *esthétiquement*.

La seconde classe d'émotions esthétiques est celle où le sentiment est déterminé par quelque combinaison ou arrangement des représentations primaires. Ici, le plaisir est moins matériel et plus formel, conséquemment plus intellectuel. Et, comme la jouissance, ainsi intellectualisée, peut pleinement jouir d'elle-même, jouir de sa propre conscience, elle prend un caractère pleinement esthétique.

LIVRE SIXIÈME

LA VOLONTE

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE DE LA VOLONTÉ

- I. EXISTENCE DE LA VOLONTÉ AU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE. — Que les faits d'intelligence et les faits de sensibilité sont inexplicables sans l'existence de la volonté. L'idée-force exprime l'immanence du vouloir à tous les faits de représentation.
- II. EXISTENCE DE LA VOLONTÉ AU POINT DE VUE PHYSIOLOGIQUE. — Que tous les faits cérébraux ne sont pas des impressions d'origine périphérique. Le sentiment de l'effort. Que la distinction des centres sensoriels et des centres moteurs est plus ou moins artificielle.

Beaucoup de psychologues suppriment aujourd'hui la volonté en tant que fait distinct des sensations. Ils réduisent l'état de conscience précédant le mouvement volontaire au *souvenir* antérieur de ce même mouvement et des sensations qui l'accompagnaient, et ils le conçoivent ainsi comme un état de conscience purement « représentatif ». Les souvenirs n'étant que des sensations affaiblies et renaissantes, la volition ne serait, en définitive, qu'un « complexe de sensations » ayant toutes une origine « périphérique ». En d'autres termes, la volonté n'existe pas, puisqu'elle se réduit à la sensation transformée. Le problème est capital pour la psychologie, non moins que pour la morale et la philosophie générale. Il y a, dans tout événement psychique, un ou plusieurs éléments inanalysables ou irréductibles, qui ne peuvent eux-mêmes s'expliquer en

termes d'événements psychiques, puisqu'il n'est aucun de ceux-ci qui ne les contienne et ne les présume : ils peuvent encore moins s'expliquer en termes d'événements physiques, car de ces derniers, en tant que tels, on ne saurait tirer le psychique. Il s'agit de savoir si l'activité, si la volonté est un de ces constituants de tout fait mental.

CHAPITRE PREMIER

REVISION DE LA VOLONTÉ

Il est évident que la volonté est un acte psychique, et que par conséquent elle ne peut être expliquée en termes d'événements physiques. Mais il est également évident que la volonté est un acte qui se produit dans le monde physique, et que par conséquent elle ne peut être expliquée en termes d'événements psychiques. Il s'agit donc de savoir si la volonté est un de ces constituants de tout fait mental.

Il est évident que la volonté est un acte psychique, et que par conséquent elle ne peut être expliquée en termes d'événements physiques. Mais il est également évident que la volonté est un acte qui se produit dans le monde physique, et que par conséquent elle ne peut être expliquée en termes d'événements psychiques. Il s'agit donc de savoir si la volonté est un de ces constituants de tout fait mental.

I

EXISTENCE DE LA VOLONTÉ AU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE

Si on entend par volonté une faculté spéciale qui interviendrait au milieu des faits internes, comme un *deus ex machina*, pour en changer soudain la direction, l'intensité, la durée, etc., alors on a raison de rejeter cette faculté, qu'il est impossible et de constater et de comprendre. Mais, si l'on exprime par le mot de volonté ce fait que, dans tout état de conscience, même le plus élémentaire, la phase sensitive est inséparable d'une phase émotionnelle et celle-ci d'une phase appétitive ou réactive ; si l'on veut dire encore que, dès le début du processus psychologique, il y a déjà un *appétit* modifié par une *sensation* d'une manière plus ou moins *agréable* ou *pénible*, que c'est là le fait primitif, le fait irréductible de la psychologie, exprimable en abrégé par les mots de passion et de réaction, ne peut-on alors, par l'observation et le raisonnement, établir l'existence de la volonté? Ne peut-on démontrer cette immanence du vouloir à tous les états de conscience, à toutes les idées, qui leur confère, selon nous, leur caractère impulsif? On le voit, un lien intime unit la théorie de la volonté avec la doctrine générale des idées-forces, qui consiste précisément à admettre l'universelle présence du vouloir et du mouvoir dans toute représentation.

I. — Rappelons-nous d'abord que nos sensations, nou-

velles au moment où elles se produisent, ne demeurent point détachées dans la conscience : elles y deviennent aussitôt parties d'une seule sensation totale et en quelque sorte massive, répondant à l'état total de notre organisme. Nous avons à chaque instant, par la combinaison de nos sensations et représentations nouvelles avec les précédentes, un état concret de la cœnesthésie, de la conscience sensorielle; cet état est *sui generis*, original, comme un panorama; de plus, il ne reviendra jamais absolument le même, malgré les ressemblances qu'on pourra établir entre lui et un état subséquent. Le son d'une cloche, par exemple, est un détail introduit du dehors dans le paysage actuel de la conscience; quand j'entendrai demain sonner la même cloche à la même heure, ce ne sera plus le même état général renfermant le même état particulier; conséquemment, ce ne sera plus la même relation de la sensation sonore à l'état d'ensemble dont elle est partie, ni enfin la même sensation *identique*. En un mot, nous n'avons jamais deux fois la même représentation interne, parce que nous ne repassons jamais deux fois par le même état de la conscience, par le même sentier de la vie.

Au panorama des sensations et représentations se joint un ton général de la sensibilité, un bien-être ou un malaise d'ensemble, sur lequel se détachent des plaisirs et des déplaisirs particuliers qui, cependant, ne sont jamais séparés du reste. Comme la représentation, l'émotion réelle de chaque moment est un tout concret et original, si bien que nous n'avons jamais deux fois la même émotion. Si j'entends la même symphonie de Beethoven, elle n'éveille pas en moi la même symphonie de sentiments. Et non seulement l'état émotif est un tout, mais il est inséparable de l'état représentatif, avec lequel il forme encore un tout.

En troisième lieu, nous avons toujours un ensemble de *sentiments* immédiats de changement. Nous n'avons point seulement une somme de représentations du moment précédent qui coexisterait immobile avec celles du moment

présent, car ce total de représentations coexistantes et actuelles ne nous donnerait pas l'idée du passé ou du futur, ni celle du potentiel, qui en est inséparable. Nous avons encore le sentiment de la transition même ou du *changement*.

Enfin, — nous arrivons au point essentiel, — les antécédents du changement nous apparaissent tantôt comme n'étant pas dans l'état total précédent de la conscience, mais comme y pénétrant du dehors; tantôt, au contraire, comme préexistant dans cet état antérieur. Si je ressens tout à coup une piqûre, elle a beau se fondre immédiatement avec mon état général, la conscience du changement est *ex abrupto*, la transition n'a été ni prévue ni pressentie. Il y a donc, au point de vue de la ligne du temps, discontinuité entre ma conscience de tout à l'heure et ma conscience actuelle. Je dis alors que je pâtis, c'est-à-dire : ma conscience de tout à l'heure n'enveloppait point en elle la totalité des *conditions antécédentes* et *immédiates* de la piqûre; elle n'en était donc pas la « cause ». Mon état sensitif est fonction du dehors et non pas seulement du dedans. Si, au contraire, j'ai l'idée et le désir de prendre la plume pour écrire ma signature au bas d'un contrat, la décision que je prends me paraît avoir son antécédent immédiat et suffisant dans mes états antérieurs de conscience, qui sont : 1° l'idée de tel mouvement comme moyen pour telle fin, 2° le désir de ce mouvement. Je me conçois ici comme agissant, c'est-à-dire conditionnant des phénomènes par mes idées et par mes désirs, ainsi que par les mouvements cérébraux ou musculaires qui les accompagnent.

L'ensemble des changements ayant ainsi leur condition dans la conscience antérieure forme un tout continu, par opposition à la vicissitude discontinue des sensations adventices. Nous avons donc en définitive, outre la conscience sensorielle, une conscience qu'on peut appeler active et motrice. Je me sens non seulement à l'état de *changé*, mais encore en train d'*être changé* (passivité) et de *changer* quelque chose dans le temps

(activité) et simultanément dans l'espace (activité motrice).

Ceux qui nient cet aspect intérieur s'en tiennent au point de vue *statique* : ils considèrent des états de conscience tout *donnés* et *achevés* ; ils négligent le point de vue dynamique des *idées-forces*, c'est-à-dire les états de conscience *en train de se produire* et de *changer*. Par là, ils méconnaissent le sentiment de la transition et rendent impossible la conception du temps. De plus, ils méconnaissent l'autre point précédemment indiqué : que toute transition, tout changement a deux directions possibles, du dedans au dehors, du dehors au dedans, et que, dans l'un des cas, nous voyons l'antécédent du changement, dans l'autre, nous ne le voyons pas.

II. — Une nouvelle preuve de l'existence de la volonté et du caractère réactif qu'elle confère à tous les états de conscience, c'est la tendance à projeter au dehors nos représentations. Outre qu'elles enveloppent toutes, plus ou moins, un élément extensif qui s'oppose à l'élément intensif, nos représentations sont encore toutes plus ou moins affectées, pour notre conscience, d'extériorité. Au contraire, nous ne projetons point au dehors et nous nous attribuons nos volitions. C'est, nous venons de le voir, qu'au lieu de tomber en nous à notre grande surprise et de pénétrer du dehors au dedans, elles se développent du dedans au dehors : elles sont pressenties dans leurs motifs et mobiles, elles sortent du groupe antérieur de représentations et d'impulsions. Elles n'ont de rapport avec l'espace, de caractère extensif, que par le *but extérieur* auquel elles tendent, par la représentation de tel effet à atteindre dans l'étendue ; en elles-mêmes, elles n'apparaissent qu'avec un caractère d'*intensité*. Il est donc légitime de les considérer comme déploiement d'une activité interne, non comme un simple complexe de sensations passives et externes.

C'est sur cette différence même et sur elle seule que peut se fonder la distinction du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, où se trouve encore une nouvelle preuve de la

volonté. Est *mien* ce que je fais ou contribue à faire par mon vouloir ; est *non-mien* ce que je trouve tout fait, et souvent fait en dépit de moi. Réduit à des sensations toutes passives, s'il en pouvait exister de telles, je ne me distinguerais plus de rien et me perdrais tout entier dans l'univers. La « représentation », comme telle, exprime surtout les relations de l'être vivant avec les autres objets, conséquemment le reflet de ces objets en lui ; la volition, le désir, le plaisir et la peine, en ce qu'ils ont de constitutif, expriment la nature même et le développement propre de l'être vivant. C'est pour cela que nos plaisirs et nos peines, nos efforts, nos désirs et nos volitions nous semblent si bien *à nous* : jamais nous ne les attribuons au non-moi, tandis que nous localisons, même à l'excès, nos sensations et nos représentations. Nous croyons que le vert est réellement sur l'herbe, l'azur sur le firmament, les sept couleurs dans l'arc-en-ciel. Quelques erreurs que nous fassions ainsi dans l'orientation de nos états de conscience, nous en revenons toujours à distinguer le pôle passif et le pôle actif, le non-moi et le moi. La classification *distincte* en mien et tien, moi et toi, suppose sans doute un jugement réfléchi, avec la conception de deux centres opposés, si bien que les *idées* du moi et du non-moi sont des produits tardifs de la réflexion ; mais le sentiment du passif et de l'actif est immédiat, universel.

Non seulement la *position du moi* en face du non-moi serait pour nous incompréhensible, s'il n'existait que des modifications passives sans réaction, mais le caractère d'unité ou de continuité que nous attribuons au moi — fût-ce en définitive une unité d'apparence et une continuité d'apparence — ne se comprend encore que par l'action continue du vouloir-vivre et par le mouvement perpétuel qui en est la manifestation en nous. Les sensations de chaque moment ont beau se mêler aussitôt au *continuum* sensoriel, elles n'en ont pas moins, à leur apparition, des qualités tranchées qui leur confèrent une sorte d'individualité. Au contraire, mes volitions m'apparaissent comme

des parties intégrantes et des développements de ma vie interne, combinée d'ailleurs avec les influences du dehors, réfractée et réfléchie en perceptions de toutes sortes. J'ai le sentiment d'une tension interne continue, d'une sorte d'appétit incessant, d'un vouloir-vivre indéfectible, traduit par une motion continue. Je ressemble au nuage qui, au lieu de recevoir l'éclair, comme le reçoivent mes yeux, le produit et le tire de son sein, parce qu'il y a en lui un passage des forces de tension à des forces motrices. C'est cette continuité du désir, de l'attention, du vouloir qui nous donne le sentiment de notre existence continue. Sans doute, quand nous essayons de nous *représenter* le vouloir, nous n'y parvenons qu'en l'incorporant dans un objet, — désir de telle chose, vouloir de tel mouvement, — car nous ne pouvons vouloir à vide ; mais cette présence nécessaire d'un objet, qui seul donne à la volonté une détermination *représentable*, n'empêche pas la volonté même d'être avant tout nécessaire. Aussi la volonté a-t-elle la conscience continue de soi, sans que cette conscience, comme telle, ait une *forme* autre que celle qui lui vient des sensations résultant de son contact avec le monde extérieur. En outre, par opposition au tout de la conscience sensorielle, le tout continu de la conscience motrice n'admet aucun mouvement *venu de nous* qui ne nous apparaisse, clairement ou obscurément, comme lié à notre réaction d'*ensemble* et résultant de son application à quelque objet particulier. Même quand nous nous figurons créer un mouvement *ex nihilo*, nous nous l'attribuons à nous-mêmes ; par conséquent, nous conservons le sentiment d'un *lien* entre ce mouvement et ses antécédents internes : mais, comme nous ne pouvons analyser totalement ces antécédents, nous nous tirons d'affaire en invoquant notre liberté d'indifférence. Si cette liberté est chimérique, il n'est nullement chimérique de dire que nos actions sont des mouvements ayant leurs principaux antécédents dans notre moi, dans la réaction nerveuse et cérébrale de notre organisme entier, manifestée sur un point particulier. De même,

c'est sur tel ou tel point que l'éclair jaillit du nuage ; mais l'éclair n'en est pas moins la résultante, le signe de la totalité des tensions existant dans le nuage et de leur rapport avec les tensions simultanées des autres nuages. On raisonne trop souvent dans l'hypothèse de facultés distinctes qu'on met en rapport et en conflit l'une avec l'autre, au lieu de considérer l'évolution interne comme développement *continu* et *total*. Mais la conception populaire de la volonté comme d'une faculté en opposition avec l'intelligence vient elle-même de ce sentiment obscur d'un tout continu de réactions, qui forment à chaque instant une seule réaction d'ensemble en un sens déterminé. Ce n'est pas à une *faculté* que se rattache ma volition présente, mais à la totalité de mes réactions mentales et cérébrales, dont elle est le terme et l'expression sensible. Les actions particulières — comme lever le bras, mouvoir les jambes, prononcer telles ou telles paroles — ne sont en effet que des spécifications, des concentrations de notre conscience motrice continue. Si mon petit doigt s'abaisse sur la détente de mon fusil, ce léger mouvement est le terme de la totalité des mouvements de réaction qui, *composés* et fondus ensemble, aboutissent, selon la loi du parallélogramme des forces, aux muscles de mon doigt. De même, le mouvement de la détente du fusil aboutit à celui de la balle traversant l'air ; mais il y a cette différence que le mouvement de la détente, celui des gaz explosifs, celui de la balle ne sont pas embrassés dans une conscience. Par quel mystère, nous, pouvons-nous faire la synthèse de toutes nos réactions motrices dans notre conscience de désirer et de faire effort ? Impossible de répondre. Mais pouvons-nous davantage expliquer comment les mouvements produits dans notre cerveau par les instruments d'un orchestre arrivent à être synthétisés dans la sensation d'harmonie ? Il y a deux faits qu'il faut admettre et qu'il ne faut pas confondre : le fait des changements *subis* que nous *sentons*, et le fait des changements *imprimés* auxquels nous *travaillons*.

III. — Nous avons prouvé que tous les phénomènes intellectuels, sensation, représentation, projection au dehors, conscience du moi et de son existence continue, sont inexplicables sans la volonté; il en est de même des phénomènes affectifs. Qui dit plaisir ou peine dit non-seulement sensation, mais sensation favorable ou défavorable à l'ensemble des mouvements vitaux et des états de conscience corrélatifs à ces mouvements. Or, le groupe des états de conscience corrélatifs aux mouvements vitaux ne reçoit point passivement le plaisir et la peine comme une simple sensation additionnelle, comme un chiffre de plus au total antérieur. Le total attire ou repousse le chiffre nouveau; la cœnesthésie admet ou rejette les sensations survenantes, comme l'ensemble des mouvements vitaux admet ou repousse les mouvements synergiques ou antagonistes. Cette admission et ce rejet n'est plus simplement plaisir ou peine, mais une tendance à maintenir le plaisir et à changer la peine en plaisir: c'est l'appétition. En un mot, l'être qui jouit ou souffre n'est pas, dans sa totalité, indifférent à la jouissance qu'il reçoit ou à la peine qu'il reçoit; il ne se borne pas à *pâtir* de telle manière, à répéter pour ainsi dire continuellement: je pâtis, donc je pâtis; il dit: je pâtis, donc je veux continuer ou cesser de pâtir. Donnez le nom qui vous plaira à ce mouvement vers l'avenir (avenir qui n'a pas besoin d'être conçu), toujours est-il que ce mouvement existe. Si vous placez la réaction, sous une forme quelconque, dans le plaisir et la peine, vous pourrez ne pas la mettre à part sous le nom de volonté, mais ce ne sera plus alors qu'une question de mots. Une fois arrivé à l'analyse du plaisir ou de la peine, vous ne comprendrez plus qu'un être jouisse ou souffre, soit favorisé ou contrarié, si vous ne lui attribuez pas une direction antécédente et une direction conséquente vers un certain but, sinon *connu*, au moins *senti*. Tout psychologue est obligé, — même quand il prétend n'admettre que des sensations, soit nouvelles, soit renouvelées, — d'admettre encore que l'être vivant n'est pas neutre entre ses sensations,

qu'il y a toujours élection de l'une plutôt que de l'autre, un choix non intellectuel au début, mais spontané et inévitable, par conséquent un *vouloir*.

Les modernes partisans de la sensation transformée profitent de ce que les sensations superficielles des cinq sens, ou du moins celles de la vue, de l'ouïe et du toucher, sont devenues aujourd'hui presque indifférentes, presque des sensations pures et en apparence passives, tandis que les sensations organiques et celles mêmes du goût ou de l'odorat enveloppent clairement émotion et réaction ; ils brouillent le tout et supposent des sensations isolément passives et indifférentes, qui, combinées, produiraient : 1° l'apparence de l'activité ou de la volonté, 2° la réalité du plaisir ou de la douleur. Mais, d'abord, l'ordre suivi par les partisans exclusifs de la sensation est juste l'opposé de l'ordre véritable. Au lieu de prendre pour point de départ les sensations calmes et contemplatives des sens supérieurs, derniers venus dans l'évolution, il faut, au contraire, prendre pour élément primordial la sensation organique, profonde et générale, encore à peine différenciée dans des organes spéciaux. Or, la sensation organique, vitale en quelque sorte, n'apparaît plus comme un état tout passif, sans ton émotionnel et sans réaction appétitive : elle est, au contraire, plaisir ou peine, propension ou aversion ; elle est faim ou soif, appétit sexuel, blessure, etc. Elle constitue donc un complet processus psychique avec ses trois moments inséparables : 1° modification subie et sentie par un discernement immédiat, 2° plaisir ou peine, 3° réaction vers l'objet ou à l'opposé de l'objet. Si c'est là ce qu'on entend par sensation, on pourra en effet tout expliquer par la sensation ; mais si, comme on le doit, on réserve le nom de sensation pure à la modification passive de la cœnesthésie, premier moment du processus psychique, il deviendra impossible de ne pas tenir compte de la cœnesthésie entière qui est modifiée, du caractère agréable ou pénible de cette modification d'ensemble, enfin de la réaction immédiate qui en résulte aussi sûrement que, dans le monde physique, la

réaction résulte de l'action. On ne pourra plus affirmer alors que la réaction psychique soit un ensemble de sensations *passives* qui, combinées, donnent l'illusion de l'agir et du vouloir ; aucune combinaison de passivités n'explique d'une manière intelligible le sentiment d'activité, et le vouloir-vivre est aussi clair en nous que la sensation même. De plus, pourquoi le plaisir ou la douleur seraient-ils reconnus réels, tandis que le vouloir-vivre ne le serait pas, du moins en tant qu'activité véritable ? Le terme de *sensation* donné à tout mode de conscience n'a pas la vertu de supprimer les réelles différences entre les modes de conscience ; or, l'attitude *sentante*, dans l'expérience intérieure, ne saurait se confondre avec l'attitude de celui qui *veut* et fait effort pour maintenir ou supprimer la sensation (1).

(1) Dans l'étude de M. Charlton Bastian, qu'a publiée la *Revue philosophique* d'avril 1892, l'auteur soutient d'abord, avec beaucoup de psychologues contemporains, que la volition n'est pas « la faculté primordiale » mais un développement ultérieur de l'attention. Nous croyons que c'est l'inverse de la vérité et que l'attention est simplement l'appétition dirigée vers la perception au lieu d'être dirigée vers l'action musculaire. M. Bastian ajoute ensuite que « l'attention et la volition appartiennent l'une et l'autre à la catégorie des *sensations actives* », expression étrange, qui montre comment on est obligé de rétablir d'un côté l'activité qu'on nie de l'autre.

Selon M. James (*Psychologie*, t. I, p. 30), « des *idées de sensation*, des *idées de mouvement*, voilà les facteurs élémentaires dont notre esprit est construit ». Mais que devient alors l'*appétition*, que deviennent même le *plaisir* et la *peine* ? Il faudra faire entrer de force l'appétition dans la sensation, ou dans les *idées de mouvement* qui ne sont que les résidus d'impressions kinesthésiques. Est-ce là une thèse vraiment démontrée ? M. Bastian, lui, l'admet sans preuves, et il ajoute, pour nous donner une idée de la constitution radicale de la conscience : « Nous avons dans l'écorce cérébrale un registre étendu où s'inscrivent deux espèces d'*impressions sensorielles* : celles qui primitivement *excitent un mouvement*, et d'autres impressions sensorielles (kinesthésiques) *résultant* de ces mouvements et constituant un *guide* et un *modèle* pour l'exécution ultérieure des mouvements similaires. » Sur le second groupe d'impressions sensorielles, celles qui *résultent* du mouvement (ou sensations kinesthésiques) et qui servent de *guides* pour les mouvements ultérieurs, nous sommes d'accord avec M. Bastian ; mais qu'est-ce, dans l'autre groupe, que ces *impressions* prétendues

Concluons que, dans la conception même du fait psychologique, on trouve impliquées : 1° la distinction de *sujet* conscient et d'*objets* qui sont présentés ou représentés à la conscience sous une forme quelconque (sensations, idées, etc.) ; 2° la relation des objets, harmonie ou conflit, avec le sujet même, relation qui se manifeste par le caractère *agréable* ou *pénible* de la sensation ; 3° une *réaction* quelconque du sujet par rapport à l'objet, une activité quelconque d'ordre subjectif, qui est le fond du vouloir. Cette réaction peut être plus ou moins étendue ; elle peut n'embrasser qu'une faible quantité de nerfs et ne produire qu'une irradiation nerveuse peu intense ; telle est, par exemple, la sensation visuelle produite en moi par une tache grise et indifférente sur le sol. Quand je ne fais pas attention à la tache grise, la réaction n'est

purement *sensorielles* « qui primitivement *excitent* au mouvement » ? Ce mot *excitent* rétablit toute la difficulté. Pourquoi certaines impressions excitent-elles à des mouvements d'écart, par exemple ? Parce qu'elles sont *douloureuses*. Fort bien ; mais est-il évident que la douleur soit elle-même une pure *impression* et *purement sensorielle* ? De plus, pourquoi la douleur excite-t-elle au mouvement, c'est-à-dire au changement, si elle ne rencontre pas une direction générale antécédente qu'elle contrarie, une appétition de bien-être à laquelle elle s'oppose ? La non-indifférence de l'être sentant à ses sensations n'est-elle elle-même qu'une sensation ?... On voit quel pêle-mêle d'idées dissemblables recouvre l'apparente simplicité de cette division en sensations *excitant* au mouvement et sensations *résultant* du mouvement.

Enfin M. Bastian pose, comme « accepté de tout le monde », non seulement que la succession de nos pensées est soumise à la loi de l'association des idées, mais que les associations ne sont qu'un « réflexe de coexistences et de séquences externes ». Cette théorie spencérienne suppose que nous enregistrons passivement par la sensation les séquences et coexistences *extérieures*, alors qu'en réalité nous réagissons par notre organisme : nous ne reproduisons pas exactement les séries externes, mais nous les combinons avec nos appétits, avec nos plaisirs et nos peines, avec nos habitudes, etc. L'esprit humain n'est pas, comme dit M. Bastian avec Leibnitz, un simple « miroir du monde » ; il mêle sa propre nature à celle des choses, il les informe et souvent les déforme, d'abord selon ses plaisirs ou ses peines, puis selon ses appétitions. Le point de vue de la *passivité* est donc partout incomplet.

qu'une vibration faible qui se perd dans la masse, sans acquérir le relief d'un *acte* distinct. Dès que je fais attention, il y a déjà *acte* évident, concentration des mouvements cérébraux et même musculaires. Ne voir des actes que là où les bras font de grands gestes et où les jambes se remuent, c'est une opinion enfantine. Nous agissons toujours, nous exécutons toujours quelque chose, et même bien des choses à la fois. On l'a vu, nous ne nous représentons pas une action sans en poser les premières conditions et en esquisser le premier dessin ; toute représentation est un commencement d'exécution. Entre ce commencement et l'exécution complète, il n'y a qu'une différence : 1° de prolongation dans le temps ; 2° d'intensité ; 3° de spécification qualitative ; enfin, 4° d'extension au dehors et de rapport à l'étendue. Penser à un acte de violence, c'est commencer la violence en pensée, c'est esquisser l'acte de violence dans sa tête ; on peut s'en tenir là, on n'en a pas moins déjà commis un premier acte ; on a eu non seulement une « mauvaise pensée », mais encore une mauvaise impulsion, un mauvais vouloir, et, en définitive, on a déjà fait une mauvaise action, dont on se repent aussitôt, et dont on réprime le développement interne, puis externe. La séparation de la pensée et de l'acte est artificielle ; penser, c'est accomplir l'acte avec les cellules cérébrales ; exécuter, c'est l'accomplir avec les cellules musculaires, et jusqu'au bout. Pratiquement et socialement, il y a certes une grande différence, comme il y a une différence entre deux heures et une seconde, entre une force de mille kilogrammes et une d'un gramme, entre une longueur de mille mètres et une longueur d'un millimètre. Il n'en est pas moins vrai qu'une seconde est toujours une durée, qu'un millimètre est toujours une étendue, que la pensée d'une action est toujours une action, que l'idée d'un mouvement est toujours ce mouvement commencé ; s'il est arrêté ensuite, cela ne l'empêche point d'avoir existé tout d'abord. Quand nous pensons à une action simplement possible pour nous, nous *voulons* déjà cette action et nous la commençons.

Bien plus, quand nous pensons à ce que nous ne voulons pas faire, à ce que nous déclarons énergiquement ne pas vouloir, l'acte d'attention par lequel nous pensons la chose est déjà un premier et provisoire consentement ; nous consentons à la regarder, sinon à l'exécuter ; nous entrons en pourparler avec elle. Dire : « je ne veux pas » signifie : je ne continue pas de vouloir telle chose que j'ai bien voulu concevoir et dessiner dans ma pensée. La volonté n'apparaît pas et n'intervient pas tout d'un coup, par des actes spéciaux et des *fiat*, soit pour faire attention à une idée, soit même pour prendre, comme on dit, une « détermination ». Toutes les scènes intérieures qui nous paraissent et sont, en effet, si diversifiées, empruntent leur diversité aux sensations de mille sortes qui viennent se combiner avec le déploiement de notre volonté ; mais, encore un coup, ce déploiement en lui-même est toujours continu et toujours général ; nous voulons et agissons tout entiers, et les réactions tranchées contre les obstacles ne sont encore que les continuations de notre vouloir antérieur combiné avec des sensations nouvelles. Notre vie est une seule et même histoire interne, variée par tous les concours ou conflits extérieurs qu'elle rencontre. Ou la volonté n'est nulle part, ou elle est partout en nous ; nous sommes partout en action et en mouvement : c'est là la vie, et la volonté ne cesse qu'avec la vie.

II

EXISTENCE DE LA VOLONTÉ AU POINT DE VUE PHYSIOLOGIQUE,
LA CONSCIENCE DE L'EFFORT

I. — Ceux qui nient l'existence de la volonté s'efforcent de ramener physiologiquement tous les faits cérébraux à de simples « impressions » d'origine *périphérique*. Rien n'égale ici l'assurance des physiologistes parlant au nom de la science, sinon l'assurance d'autres physiologistes affirmant le contraire des premiers, toujours au nom de la science. La question du mécanisme de la volonté, celle du sentiment de l'effort et celle des centres moteurs en sont la preuve ; Ferrier, Bastian, Wundt, Münsterberg, etc., paraissent également sûrs de choses opposées (1).

Nous avons dit qu'un acte volontaire, du côté mental, suppose la représentation d'un mouvement déterminé et un désir de ce mouvement ; or on ne peut se représenter un mouvement déterminé dans tel membre que par le souvenir des sensations musculaires, tactiles, etc., qui se produisent pendant que ce membre est mù : nous accordons donc que toute volition enveloppe des souvenirs de sensations afférentes, qui représentent le point d'*arrivée*

(1) M. Danville, lui aussi, dans son article sur *l'Idée et la Force* (*Revue philosophique*, octobre 1891, p. 399), nous renvoie aux « observations incontestables » de M. Charcot qui démontrent, selon lui, la non-subordination des centres moteurs aux centres sensoriels. Et en même temps, il reconnaît que plusieurs physiologistes allemands, Wernicke, Lichtheim, admettent cette subordination. M. Bastian, comme on va le voir, l'admet aussi ; tellement tout cela est « incontestable ».

et même le *chemin* des cordons nerveux à partir du cerveau. Il faut, en conséquence, que nos membres aient d'abord été mis en mouvement par une simple diffusion spontanée et irréfléchie du courant nerveux, pour que nous puissions faire connaissance avec tel mode particulier de mouvement et, en nous représentant notre état général à ce moment, ainsi que nos sensations afférentes, reproduire volontairement la même motion. Nous ne pouvons avoir une idée du mouvement de notre oreille jusqu'à ce que notre oreille ait été mise en mouvement ; si, par la diffusion du courant nerveux, nous venons à être avertis du mouvement de notre oreille, nous serons en possession d'un certain *plan* de mouvement, que nous pourrons ensuite volontairement exécuter. Nous ne pouvons contracter à volonté nos intestins ; c'est que nous n'avons aucune image-souvenir de la manière dont la contraction se fait.

Mais, objecte Münsterberg, on ne voit pas « pourquoi nous n'aurions pas aussi bien la conscience de l'effort à notre disposition là où les contractions elles-mêmes ne sont point senties, et pourquoi cette conscience ne pourrait pas amener les contractions ». — Münsterberg oublie qu'on ne peut atteindre un but qu'on ne voit pas, ni réaliser un mode de mouvement intestin dont la sensation ne nous donne aucun schème. De ce que l'effort mental et cérébral, à lui seul, ne suffit pas pour déterminer tel mouvement de telle partie du corps, pas plus qu'un seul point ne détermine une ligne, en résulte-t-il que la représentation d'une impression purement périphérique y suffise, sans un élément central et cérébral qui a pour corrélatif l'intensité du vouloir, du désir et de l'effort ? Pour avoir un levier, il faut avoir une puissance et une résistance ; la constante nécessité de l'une n'empêche pas, mais implique, au contraire, la constante nécessité de l'autre.

« En soulevant un objet, dit Münsterberg, je ne puis découvrir aucune sensation d'énergie volitionnelle. Je perçois, en premier lieu, une légère tension à la tête, mais cette tension résulte d'une contraction des muscles

de la tête et non d'un sentiment de décharge cérébrale. En effet, je sens la tension sur le côté droit de la tête lorsque je meus le bras droit, tandis que la décharge motrice a lieu dans le côté gauche du cerveau. Dans les contractions extrêmes des muscles du corps et des membres surviennent, comme pour les renforcer, ces contractions spéciales des muscles de la face (spécialement le mouvement des sourcils et le serrement des dents) et ces tensions de la peau de la tête. Ces mouvements sympathiques sont sentis particulièrement du côté qui fait l'effort. Ils sont peut-être la raison fondamentale qui nous fait attribuer notre sentiment de contraction extrême à la région de la tête, et l'appeler une conscience d'énergie, au lieu d'une *sensation périphérique*. » Ces observations de Münsterberg montrent bien que nous ne pouvons accomplir un grand effort d'un membre sans une irradiation de l'onde nerveuse qui entraîne des mouvements sympathiques et synergiques, et cela, principalement du côté du corps qui est en jeu (y compris la tête). Les sensations afférentes sont alors très vives, très nombreuses, très diversifiées ; elles sont donc très visibles dans le champ de la conscience. Mais la présence de ces sensations n'entraîne pas l'absence d'un état de conscience corrélatif à l'effort cérébral, lequel se fait sentir comme volition, impulsion, attention, etc., non comme « sensation périphérique ». Plus la résistance du fardeau soulevé est intense et produit des sensations intenses, plus la réaction cérébrale est elle-même intense ; mais ce n'est pas comme sensation de la peau de la tête du côté mù, ce n'est pas comme contraction des muscles de la face, comme mouvement des sourcils, comme grincement de dents qu'une réaction cérébrale peut se faire remarquer de notre conscience, c'est comme intensité de vouloir, de désir, d'attention. Münsterberg confond les effets avec la cause, et des effets très lointains, des chocs en retour.

« Nos idées de mouvement, continue-t-il (1), sont toutes

(1) *Die Willenshandlung*, 73, 82, 87, 88.

des idées *faibles*, ressemblant sous ce rapport aux copies de la sensation dans la mémoire. Si elles étaient des sentiments de décharge centrifuge, elles seraient des états originaux de conscience, non des copies; et elles devraient, par analogie, être des états *vifs* comme les autres états originaux. » Confusion. L'idée de tel mouvement ne peut être que celle des sensations qui spécifient ce mouvement effectué, et elle est *faible*; mais ce que nous éprouvons au moment même où nous voulons, désirons, faisons effort, n'est point un état faible. On pourrait dire aussi: « L'idée d'un plaisir ou d'une peine est faible, donc le plaisir et la peine ne sont pas des états originaux. » Mais, au moment où nous jouissons et souffrons, l'état est intense; si l'idée, au contraire, est tellement faible, c'est que le plaisir et la douleur, comme tels, ne sont pas des représentations d'*objets*, mais des états subjectifs; et il en est de même du *vouloir*, de l'appétition, qui est le subjectif par excellence.

Dans les cas d'aphasie, dit aussi Bastian, nous voyons des personnes vouloir, mais ne pouvoir exécuter avec succès certains mouvements d'élocution, sous des impressions visuelles appropriées; par exemple, elles voient un mot écrit et ne peuvent le prononcer; en même temps, elles conservent la faculté de produire les mouvements et de prononcer le mot, lorsqu'elles entendent ce mot. Là-dessus, Bastian s'imagine toucher aux « sources de la volonté (1) »; et il s'empresse de conclure que la force qui produit « les contractions musculaires » n'est autre que la force développée par les centres sensitifs, visuels ou auditifs. C'est aller bien loin. De ce que je ne puis ouvrir la porte A qui est fermée, tandis que je puis ouvrir la porte B qui est ouverte, en résulte-t-il que ma force provienne tout entière de la porte A? Les sources physiologiques de la volonté sont la totalité des réactions moléculaires des cellules cérébrales.

On le voit, les discussions sur l'afférent et l'efférent sont nécessairement sans issue: on pourra et on devra

(1) *Revue phil.*, octobre 1891, p. 380.

toujours trouver des sensations afférentes dans tout mouvement ; et plus il sera déterminé, particularisé, plus augmentera le complexus spécifique de sensations musculaires, tactiles, articulaires, etc., etc. : on n'en épuisera jamais le nombre. D'autre part, on ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas dans l'état de conscience répondant à tel ou tel mouvement volontaire un élément qui n'est plus périphérique, mais central, et qui répond non plus au mouvement des muscles, mais au mouvement des centres cérébraux (1).

Selon nous, la simple *cérébration* — à laquelle correspond l'*idée* d'un mouvement *possible* — est un état de tension où se contre-balancent un ensemble de petits mouvements oscillatoires ; le triomphe actuel d'une impulsion cérébrale, au contraire, implique une décharge nerveuse dans une direction déterminée. Or, outre le contraste d'*intensité*, il y a entre les deux phénomènes un contraste évident de *forme* et de *résultats corporels*. Le moment où un navire est en tension sous vapeur et le moment où il se met en marche ne peuvent pas ne pas se distinguer. Le contraste cérébral doit donc avoir sa contre-partie mentale, et il l'a en effet dans la *volition*. Celle-ci est, comme on dit, la « détermination » de la volonté, mais il faut entendre par là, nous l'avons vu, que c'est la volonté spécifiée, *déterminée* en un sens à l'exclusion des autres, et déterminée sous la forme de telle idée, avec conscience de soi. Selon les résistances que la volition rencontre, non seulement pour s'exécuter, mais pour se produire, il y a un sentiment d'effort mental et cérébral plus ou moins intense. Enfin le mouvement effectué dans les muscles doit se distinguer pour la conscience du simple mouvement cérébral effectué. Le mouvement massif du membre se traduit en effet par une multitude de sensations afférentes très tranchées, intenses et localisées nettement dans l'espace. Tout le long du trajet nerveux, à mesure que le

(1) Voir notre chapitre sur la conscience de l'effort dans l'*Évolutionnisme des idées-forces*.

courant de l'innervation descend, il y a bien aussi des sensations afférentes qui nous avertissent de son passage; mais ces sensations sont relativement faibles, uniformes, de très courte durée; elles n'ont pas le relief nécessaire pour se détacher dans la conscience. C'est un simple murmure, tandis que le mouvement du membre est un son rythmé qui éclate.

Nous avons donc en somme, dans l'acte volontaire, conscience d'une motion continue qui se développe, mais avec trois degrés différents d'intensité et de vivacité, et avec des effets très différents dans l'organisme. Ces trois degrés correspondent d'abord à la simple idée de l'acte, puis à la prévalence de l'idée, enfin à l'exécution de l'idée. En même temps, aux trois stades de la motion répondent des *sensations* diverses en intensité, en qualité, en signe local. Dans la simple attention volontaire à une idée, nous avons des sensations de tension céphalique, oculaire, etc., et aussi déjà des sensations musculaires sympathiques et synergiques. Dans la détermination de la volonté par la prévalence de l'idée, nous avons des sensations de décharge cérébrale et de détente tout le long du trajet des nerfs. Enfin, quand l'exécution musculaire se produit, les sensations musculaires atteignent leur maximum d'intensité et de netteté, elles se localisent nettement dans l'espace. C'est ce que le vulgaire appelle proprement l'*action*; mais, en réalité, l'action a toujours été présente, et la volonté aussi, et l'effort contre la résistance. C'est cette *continuité* même du vouloir qui fait croire à son absence; le tapage des sensations concomitantes et plus ou moins discordantes étouffe le reste, et le phénomène tout entier paraît un simple déploiement de sensations passives.

II. — Une conséquence de la théorie qui précède, c'est que la distinction des centres moteurs et des centres sensoriels est plus ou moins artificielle. Tout centre est en même temps sensoriel et moteur, puisqu'il reçoit du mouvement et en restitue. Mais le mouvement d'un centre

peut être favorisé ou contrarié par tels et tels autres centres : il en résulte des directions et distributions de mouvements différentes. Tantôt le mouvement se répandra surtout dans le cerveau, d'un centre à l'autre, de manière à réveiller des souvenirs de sensations, des idées composées de ces souvenirs, etc. Tantôt le mouvement se dirigera et se distribuera du côté des muscles, de tels et tels muscles. Par l'habitude, il se forme des voies de communication directes et faciles, par cela même des centres relativement moteurs, correspondant aux divers membres. Mais ces centres sont aussi représentatifs et sensoriels ; ils ne sont même moteurs de tel membre que parce qu'ils sont les représentants de ce membre au cerveau ; et ce qui dirige le mouvement vers tel membre, non vers tel autre, c'est la représentation consciente ou subconsciente du membre, c'est la vibration du centre sensoriel auquel aboutissent les mouvements de ce membre. C'est donc parce qu'un centre est, physiologiquement et psychologiquement, représentatif d'un membre déterminé qu'il est moteur de ce membre déterminé, non de tel autre : la représentation est un dessin de mouvement commencé qui, par la coordination du système nerveux, se propage jusqu'aux muscles de l'organe dont on s'est représenté le mouvement. En un mot ; un centre n'est moteur que parce qu'il est sensoriel. Mais nous avons vu que la réciproque est vraie aussi, quoiqu'on l'oublie sans cesse. Un centre n'est sensoriel que parce qu'il est moteur : la sensation implique un mouvement transmis à un centre qui oppose à l'action une réaction en sens contraire ; le centre mû meut à son tour : s'il n'y avait pas d'autres centres en question, le coup donné par le mouvement centripète produirait en réponse un mouvement centrifuge sur la même ligne. Chaque centre étant ainsi actionné et actionnant, toute sensation est en même temps impulsion modifiée, toute impulsion est en même temps sensation. L'arrivée et le départ du courant ne s'en manifestent pas moins au centre cérébral par deux états de conscience divers, qui sont précisément la sensation et

l'impulsion, avec le sentiment d'effort qui en est inséparable (1).

Outre les centres moteurs spéciaux, on a imaginé aussi des centres spéciaux d'inhibition. De même qu'on trouve les actions contraires de l'attraction et de la répulsion dans la physique moléculaire; de la gravitation et de l'inertie dans la physique des masses, de même l'équilibre mobile des centres nerveux dépend des effets opposés de la décharge et de l'inhibition; mais il n'y a pas besoin pour cela d'organes absolument spéciaux. Le courant nerveux est certainement ondulatoire: deux courants nerveux (comme deux sources de lumière ou de son) peuvent donc ou se renforcer ou amener une interférence et se neutraliser. Deux ondes sonores peuvent produire le silence; deux ondes lumineuses, l'obscurité; l'inhibition est de même un résultat de mouvements qui se neutralisent. Si certaines parties de l'écorce cérébrale et du système nerveux sont fortement excitées par un surplus d'innervation, certaines autres parties seront inhibées.

On peut d'ailleurs, en vertu des corrélations mécaniques qui existent entre les diverses parties du corps vivant, admettre que certains points finissent par jouer d'ordinaire, par rapport à certains autres, le rôle d'organes relatifs d'inhibition, de même qu'il y a des points qui sont relativement sensoriels; mais c'est là une organisation dérivée,

(1) Bastian admet, comme nous, que le sentiment d'effort « est lié au conflit d'idées et de motifs qui précède la prépondérance de l'un d'entre eux »; il ajoute, contre Bain et M. Ribot: « Il n'y a aucune bonne raison de croire que l'action des muscles ait quoi que ce soit à faire avec la production de ce sentiment d'effort. » Il ajoute encore avec raison que, dans le cerveau même, rien n'assure l'existence de centres spécifiquement moteurs. D'où provient donc le sentiment d'effort? « Il doit, répond-il, être partout l'apanage des centres sensoriels et de leurs annexes, concourant à l'exercice de nos processus intellectuels. » Fort bien; mais, selon nous, cet « apanage » tient à ce que les centres *sensoriels* sont eux-mêmes indivisiblement *appétitifs* et moteurs. Au point de vue psychologique, nous l'avons vu, aucune sensation n'est vraiment indifférente et sans appétition; au point de vue physiologique, aucun centre ne se borne à *recevoir* du mouvement sans en *restituer*.

qui n'implique pas une séparation primitive et complète, soit des fonctions sensorielle et motrice, soit des fonctions excitatrice et inhibitoire. De même que, psychologiquement, tout état de conscience enveloppe à des degrés divers les trois fonctions essentielles de sensation, d'émotion et d'appétition, mais que les rapports mutuels des états de conscience les rendent tantôt plus passifs, tantôt plus actifs, tantôt plus excitateurs, tantôt plus dépressifs, de même, physiologiquement, il y a dans tous les mouvements cérébraux et nerveux des effets *essentiellement* sensoriels et moteurs, *accidentellement* excitateurs ou inhibiteurs.

En méconnaissant le principe fondamental des idées-forces, selon lequel toute conception d'un acte implique la représentation d'un mouvement et celle-ci un mouvement commencé, on se met dans l'impossibilité d'expliquer l'action de la volonté sur les muscles sans recourir finalement, soit à des entités, soit à des miracles. La force motrice de Biran, qui viendrait s'ajouter aux idées et à la volonté même, comme un intermédiaire entre l'acte de conscience et le mouvement musculaire, est une pure entité. Il n'y a d'autre force que celle qui est inhérente à l'appétition d'une part et au mouvement corrélatif d'autre part. Quant à la volonté inconsciente, que M. de Hartmann charge d'exécuter les décrets de la volonté consciente, elle est aussi miraculeuse que la chiquenaude divine. Quand nous voulons mouvoir notre petit doigt, dit M. de Hartmann, nous devons supposer, en sus de la volition consciente, une volonté inconsciente : la première, en effet, ne connaît pas la place du cerveau où elle peut agir, ni le moyen d'y agir pour produire le mouvement ; il faut donc qu'il y ait une volition inconsciente qui agit sur le point P du cervelet où le nerf moteur prend naissance, et, pour cela, il faut encore que cette volition ait la représentation du point P. Grâce à cette volition inconsciente, aidée d'une représentation inconsciente, M. de Hartmann croit tenir la solution du problème. Ce

sont deux aveugles qui se portent secours et qui, à eux deux, trouvent moyen de se diriger, et même d'y voir avec une clarté infallible. — Cette théorie fantastique est bien inférieure à l'hypothèse de l'assistance divine : au moins le dieu de Descartes n'est pas aveugle. M. de Hartmann a beau dire qu'il n'y a point de connexions mécaniques concevables à l'aide desquelles le mouvement puisse se transmettre d'un point du cerveau à l'autre, nous ne trouvons là, une fois le premier mouvement supposé, qu'un problème de propagation mécanique. Quant à l'impulsion première, elle est donnée dans et avec la représentation même du mouvement que nous désirons effectuer, et cette représentation à son tour, ne peut être dominante sans que, préalablement, le mouvement corrélatif soit dominant. Quand nous *voulons* psychiquement presser le ressort intérieur, il est pressé par avance et physiquement en train de se détendre. C'est là une continuation et non une création de mouvement.

On dira peut-être que la volonté, avec la force qu'elle confère aux idées, est seulement le *reflet mental* du mouvement réactif accompli par l'organisme. Mais parler ainsi, c'est passer du point de vue psychologique et physiologique au point de vue philosophique et métaphysique, je veux dire au problème des rapports généraux entre le mental et le physique. Si l'on veut dire simplement que notre conscience de désirer est parallèle au mouvement réactif du cerveau, rien n'est plus certain, et nous soutenons tout le premier que le désir ou le vouloir a toujours son expression physiologique. Mais, si on ajoute que c'est le mouvement réactif du cerveau qui est la *réalité* dont le désir serait un simple *reflet*, on avance une théorie philosophique à laquelle, pour notre part, nous en opposerons une autre, à savoir que c'est le désir mental qui est la réalité dont le mouvement cérébral est la manifestation dans l'espace pour un spectateur du dehors. Au point de vue strictement physiologique, il y a un processus d'excitation centripète et de réaction centri-

fuge; au point de vue strictement psychologique, il y a sensation reçue et impulsion, expérience interne de passivité et expérience interne d'activité. Donc, pour l'expérience positive, abstraction faite de toute spéculation philosophique, nous avons le droit de conclure qu'il existe un fait original appelé le *vouloir*, lequel est à la fois inséparable et distinct de tout fait de *discernement*.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ

- I. LA VOLONTÉ PRIMORDIALE, point de départ du développement volontaire.
- II. DIVERSES CLASSES D'IMPULSIONS. APPÉTITS, INSTINCTS, VOLITIONS.
- III. DIVERSES THÉORIES DE L'ACTE VOLONTAIRE.
- IV. LES MOMENTS DE LA VOLITION.
- V. LA VOLITION COMME SYNTHÈSE DÉTERMINÉE PAR DES LOIS.

I

LA VOLONTÉ PRIMORDIALE, POINT DE DÉPART DU DÉVELOPPEMENT VOLONTAIRE

Dans la physiologie, la théorie de l'évolution explique par le développement d'un organe rudimentaire et primitif la formation d'un organe postérieur et plus complet: de même, dans la psychologie, tous les actes réfléchis ou instinctifs, avec leur variété actuelle, doivent être les dérivés d'une seule impulsion essentielle et primitive. Transportez cette impulsion dans toutes les cellules élémentaires d'un organisme, elle sera le fond psychique de ce qui se passe chez les petits êtres vivants dont l'organisme total est composé. D'autre part, les réactions extérieures de ces cellules tombent, comme il est inévitable, sous les lois du mécanisme. Par cette combinaison d'impulsions psy-

chiques simples à l'intérieur, de rapports mécaniques à l'extérieur, vous pourrez expliquer les phénomènes plus complexes et les adaptations de la volonté aux circonstances variées.

Selon les partisans de Spencer, la volonté et ses diverses formes ne seraient que des effets mécaniques produits par le « passage nécessaire de l'homogène à l'hétérogène ». Mais ce passage, fût-il nécessaire, n'explique pas pourquoi un mécanisme, en devenant plus hétérogène, se trouve contribuer à la conservation de la vie : *nécessité* et *hétérogénéité* ne sont pas *utilité*. Selon Spencer, il est vrai, l'évolution mécanique ne va pas seulement de l'homogène à l'hétérogène, mais de l'indéfini au défini, de l'incohérent au cohérent ; or le *défini*, par les relations de plus en plus nombreuses qu'il suppose, semble se rapprocher de l'*adapté* et de l'*utile*. En même temps que le passage de l'homogène à l'hétérogène produit une *différenciation* progressive dans tout agrégat de matière en voie ascensionnelle, le passage de l'indéfini au défini produit une *concentration* progressive. Ce nouveau principe suffit-il à expliquer tout ? — Oui, a-t-on dit, parce qu'on en peut conclure que chaque être « tend à se faire le centre du monde » et poursuit ainsi sa propre utilité (1). Mais, selon nous, une telle conclusion dépasse les prémisses du simple mécanisme et suppose un point de départ psychique. Un amas de terre qui se tasse et se concentre ne tend pas pour cela à se faire le centre du monde ; quand même il manifesterait des relations de plus en plus définies entre ses parties, par la séparation des diverses espèces de minéraux qu'il contient et par une disposition de plus en plus complexe de ces minéraux, ce mode de concentration serait toujours bien différent de l'utilité. Chaque être, dit encore M. Espinas, « tourne à son profit, dans la mesure de ses forces, les conditions du milieu ». — Sans doute, mais c'est cette idée même de profit qui dépasse le mécanisme. M. Espinas, d'ailleurs, finit par reconnaître que l'évolution, ici, sup-

(1) M. Espinas, *Revue philosophique*, janvier 1888.

pose un finalisme immanent ; mais, avec Spencer, il considère ce finalisme comme une simple « *expression* » du mécanisme, et il le rattache, en dernière analyse, à la loi de « la persistance de la force ». Nous croyons, au contraire, que c'est le mécanisme qui est une « *expression* » du finalisme immanent de la volonté, et que la persistance de la force se rattache à la persistance de la volonté primordiale.

Le déterminisme mécanique est sans doute manifeste dans les mouvements appétitifs simples, qui peuvent être prévus avec autant de certitude que la trajectoire d'un projectile (1). Mais la certitude de ces résultats mécaniques n'empêche point les mouvements d'être en eux-mêmes sensitifs et appétitifs : la ligne du mouvement le plus facile y est toujours, psychologiquement, la ligne de la moindre peine. Dans une foule rassemblée sur une place, si quelque danger vient à se produire sur un point, les mouvements de recul pourront être prévus et affecter une forme mécanique. Le tacticien, à la bataille, sait aussi la résultante que suivra l'armée ennemie s'il la bat sur tels et tels points : c'est un problème de mécanique, mais c'est aussi, en même temps, un problème de psychologie et un calcul de volontés. Le principe dont on part dans ce calcul, c'est que les êtres vivants ne veulent pas être

(1) Chez les oursins, par exemple, dit Romanes, si l'on applique simultanément deux excitations équivalentes à deux points quelconques du corps, la direction selon laquelle s'opérera le retrait de l'animal sera la diagonale.

Si l'on coupe un bras d'une astérie et qu'on l'irrite, ce bras produira, à lui seul, les mêmes mouvements que chacun des autres, quand ils sont encore soudés ; chez l'astérie entière, il y aura coordination des mouvements, mais les mouvements coordonnés pourront se prévoir et se construire à priori, étant données les structures neuromusculaires élémentaires de chaque rayon. (Voir Espinas, *l'Evolution naturelle chez les animaux*, *Revue philosophique*, 1888, t. I.) Si un rayon est irrité, dit Romanes, tous les rayons coopéreront pour éloigner l'animal de la source de l'irritation ; si deux rayons sont irrités simultanément, l'astérie s'éloignera selon la direction perpendiculaire à la ligne passant par les deux points irrités.

tués et qu'ils feront pour cela les mouvements nécessaires.

M. Ribot a dit avec raison que les réflexes purement mécaniques expriment moins l'activité individuelle que celle de la race. L'arrangement inné des cellules, qui présente aux mouvements utiles les lignes de moindre résistance toutes tracées, est évidemment un héritage de l'espèce et un produit de la sélection naturelle. Mais ce fait même prouve que le réflexe n'est pas le vrai point de départ de l'évolution, comme semble pourtant l'admettre M. Ribot. Le processus appétitif, à l'opposé du réflexe, est une réaction individuelle : toute cellule qui est gênée fait effort pour se délivrer de cette gêne ; tout état d'aise ou de plaisir l'excite au contraire à demeurer dans le même état. Voilà le vrai début de la volonté, qui, pour être encore extrêmement simple et infailliblement déterminée, n'en est pas moins déjà une impulsion se sentant elle-même, non un mouvement de rouage inerte.

L'élément primordial du développement volontaire, sans lequel la sélection naturelle n'aurait pas où s'exercer, est donc l'appétition spontanée par laquelle, étant donné un plaisir, l'être réagit pour le retenir, étant donnée une douleur, l'être réagit pour l'écarter, sans avoir besoin ni de concevoir plusieurs partis possibles, ni d'opposer la *représentation* à la peine *présente* ou au plaisir *présent*. Je jouis et je veux jouir, je souffre et je ne veux pas souffrir. La volonté, ici, n'est pas encore tirée en divers sens, ni divisée d'avec soi ; sa marche est simple et rectiligne.

C'est pourquoi l'idée de la fin n'est pas nécessaire à la volonté primordiale. La finalité de l'entendement est un rapport conçu, représenté, entre une fin et un moyen ; mais, à l'origine, la volonté n'a pas besoin de l'entendement. Elle n'est accompagnée que du discernement immédiat de l'état actuel. Quand un être vivant, sous l'influence de la douleur, fait des mouvements en tous sens et réagit énergiquement, il lui est inutile de *concevoir* la suppression future de la douleur ; il n'a besoin que de *sentir* la douleur actuelle, obstacle à son bien-être également senti ; la douleur entraîne le besoin de changement, donc

de mouvement ; ce besoin est la volonté de changer, et le mouvement du corps en tous sens est la manifestation de cette volonté. Il n'y a point encore là de fin proprement dite, sinon pour un spectateur du dehors, qui traduit le phénomène dans le langage de l'entendement. La fin que veut tout d'abord l'être vivant lui est immédiatement présente, ne fait qu'un avec lui, est l'être même ; dès lors, comment serait-ce une « fin », au sens intellectuel du mot ? Ce que nous possédons, ce que nous avons ou, pour mieux dire, ce que nous *sommes* n'est pas primitivement un but. Il ne devient tel que quand il y a quelque obstacle qui tend à le détruire, c'est-à-dire à nous détruire nous-mêmes et à changer le plaisir en douleur. C'est alors que nous réagissons contre le milieu hostile et que nous devenons nous-mêmes pour nous-mêmes une fin. Mais, à l'origine, il n'y a que la persévérance dans l'être et le bien-être, racine commune de toute causalité et de toute finalité. L'entendement, qui intervient ensuite pour ajuster les moyens à la fin, n'est lui-même qu'un moyen et, pour ainsi dire, un anneau de la chaîne ; aussi n'a-t-on pas le droit de l'ériger en spontanéité primitive. Il ne peut même se développer que selon les lois du mécanisme, dont il enveloppe la conception idéale, sous la forme du souvenir et de la prévision. Il n'explique donc point pourquoi il y a action et évolution, plutôt que repos et indifférence. En un mot, l'objet conçu par l'entendement ne peut être pris par lui pour fin que s'il est conçu comme un bien, que s'il est primitivement *discerné* comme *bon*, *senti* bon, c'est-à-dire s'il *plaît*, et si, à ce titre, il est immédiatement *voulu* d'une volonté spontanée, antérieure à toute réflexion de l'entendement. Par rapport à cette volonté primordiale, mécanisme et finalité intellectuelle sont deux relations ultérieures et dérivées, comme l'impulsion et l'attraction ; et l'une implique l'autre, l'une est l'autre prise à rebours. La série mécanique des effets est intellectuellement une série de moyens ; la série des moyens est physiquement une série d'effets ; mais le passage réel d'un terme à l'autre, le changement externe et

interne présuppose un être qui veut maintenir ou accroître un certain bien déjà senti comme présent et présentement voulu. C'est donc à la notion d'une volonté inséparable de la sensibilité, quoique distincte, qu'aboutit nécessairement l'analyse psychologique. La volonté continue du bien-être, reliant les séries d'effets, les change en séries de moyens, leur prête ainsi une continuité interne, une unité de but, une unité de conscience.

En résumé, c'est la coïncidence primitive de la causalité et de la finalité qui caractérise la volonté, identique à la vie même. De plus, comme on vient de le voir, la volonté unilinéaire, c'est-à-dire sans plusieurs lignes possibles, précède nécessairement la volonté *bilineaire*, qui suppose conflit de désirs et détermination finale sous un désir dominant, avec l'idée du contraire. Il faut d'abord ne vouloir qu'une chose pour pouvoir ensuite en vouloir deux, c'est-à-dire en désirer deux et se décider entre elles. Le choix réfléchi présuppose un choix immédiat, qui n'est pas pour cela contraint du dehors, mais spontané. La spontanéité primitive est une; la volonté raisonnable est un fractionnement apparent produit par la réflexion de l'intelligence, qui, elle, a l'idée de plusieurs lignes de conduite. Enfin il n'y a que cette idée des contraires qui puisse nous rendre relativement libres en nous montrant le *possible* à côté de l'*actuel*.

II

DIVERSES CLASSES D'IMPULSIONS. — APPÉTITS, INSTINCTS, VOLITIONS.

La volonté, considérée en elle-même et isolément, serait trop subjective pour admettre des classifications distinctes. Dans son fond, elle est d'une nature toujours identique à soi-même, sinon d'une intensité toujours égale, puisqu'elle est la tendance de l'être au plus grand bien-être, à la conservation et à l'expansion de la vie. Le vouloir fondamental exprime ce que l'être est en lui-même, son action propre ; chaque sensation particulière exprime l'action du milieu sur lui ; chaque impulsion particulière exprime sa réaction sur le milieu. Pour distinguer et classer ces diverses réactions, il faut évidemment se référer à ce qu'il y a d'objectif et de représentatif, c'est-à-dire aux *sensations*, *perceptions* et *idées*, ces faits de discernement ou d'intelligence.

Les impulsions purement sensibles constituent l'appétit proprement dit. Elles supposent une sensation produite par le contact d'un objet, une émotion de plaisir ou de peine plus ou moins rudimentaire, enfin une appétition ou aversion immédiate qui est la réponse de la volonté. C'est là ce processus appétitif que nous considérons comme fondamental en psychologie.

Quand la fonction indivisiblement cérébrale et mentale, — sensation, émotion, appétition, — s'est accomplie un certain nombre de fois, la résistance diminue par l'adaptation et l'orientation nouvelles des molécules cérébrales ;

le courant nerveux acquiert alors une rapidité plus grande, séjourne moins longtemps au centre et passe tout de suite du segment récepteur de l'arc nerveux au segment restituteur. Le plaisir et la douleur, par cela même, sont ramenés à une intensité extrêmement faible ; l'appétition, d'autre part, prend la forme instantanée et à peine consciente. L'attention n'est plus nécessaire. Il ne reste qu'une conscience spontanée qui passe comme un éclair et ne produit pas de changement appréciable dans la cœnesthésie. Nous avons donc, du côté mental, une représentation qui paraît immédiatement suivie de mouvement, sans intercalation d'un plaisir distinct ni d'un acte de volonté distinct : la représentation semble elle-même, indivisiblement, impulsion en tel sens déterminé, avec mouvement en ce sens. C'est le réflexe *psychique*. Un pas de plus et l'élément psychique disparaît, ou du moins devient indistinct, ou encore se déplace et passe à des centres autres que les centres cérébraux. On a alors le réflexe mécanique proprement dit. Il ne faut pas confondre le réflexe psychique, qui suppose une sensation et émotion plus ou moins conscientes, avec les réflexes purement mécaniques, où il n'y a plus aucune sensation appréciable. Les réflexes mécaniques paraissent s'accomplir dans l'être vivant en dehors de la conscience centrale. Il est probable, cependant, puisqu'ils sont des mouvements de l'organisme, qu'ils sont représentés d'une manière quelconque dans la cœnesthésie ; mais cette représentation n'y est pas distincte : c'est seulement la résultante des mouvements organiques qui s'exprime dans la conscience, non les mouvements *composants*.

Aux impulsions provoquées par la sensation immédiate de l'objet succèdent celles que provoque la *perception*, avec tous les souvenirs associés qu'elle enveloppe. Si on voit une foule courir dans une direction, on est poussé à tourner la tête du même côté et à suivre les autres : c'est là une impulsion produite par une perception.

Ce genre d'impulsions est le principe de tous les instincts, qui en sont des complications et des combinaisons

héréditaires. L'animal n'a qu'à percevoir un objet, par exemple sa proie, pour que l'instinct développe sa série d'effets. Selon nous, l'instinct est une combinaison de processus appétitifs et de réflexes mécaniques. A l'origine, la perception remplaçant la sensation provoquait le même appétit déterminé que la sensation même, en vertu de cette loi que le souvenir est une sensation renaissante inséparable d'impulsions renaissantes. A la longue, les actes destinés à satisfaire l'appétit sont devenus plus complexes, et en même temps habituels. Il n'est donc plus resté de volontaire chez l'individu que le premier branle de l'appétit : tout le reste se déroule machinalement, en vertu des associations acquises et enregistrées dans les organes.

En même temps que l'origine appétitive des instincts, qui vient d'être mise en lumière, il faut reconnaître leur origine mécanique. La réaction psychique et la réaction mécanique ne faisaient qu'un dans les êtres à constitution très simple, puisque le processus primordial de l'appétit coïncide toujours avec le mouvement selon la ligne de moindre résistance. Dès que l'organisme s'est compliqué, il y a eu entre les cellules de nouvelles actions et réactions mécaniques, accompagnées de sensations et d'appétitions obscures dans chaque cellule. Les éléments de l'animal se sont donc arrangés dans la position la plus commode mécaniquement et psychiquement, comme des pierres qui, en se tassant, prendraient le meilleur équilibre, mais avec un sentiment quelconque de cet équilibre. Puis le sentiment même a disparu ou s'est déplacé. Enfin l'hérédité et les variations heureuses des germes ou embryons ont donné lieu aux instincts proprement dits, qui sont de véritables idées-forces innées, servies par un mécanisme de réflexes héréditaires. Mais ce mécanisme a toujours un ressort psychique. Aujourd'hui encore, l'animal n'agit par instinct que sous l'influence d'un *appétit* éveillé par la perception et qui donne le branle aux réflexes mécaniques : c'est la fin, la soif, le besoin sexuel, maternel, etc.

Quand un animal, appartenant à un groupe donné, présente un instinct d'une complication exceptionnelle, on retrouve un instinct analogue, mais plus rudimentaire, chez la plupart des animaux du même groupe. Par exemple, dit M. Perrier, tous les rongeurs voisins du castor se creusent une habitation ; la courtilière fouit comme la taupe, elle est voisine du grillon, qui se borne à creuser un terrier ; certaines larves de fourmi-lions sont simplement fousseuses, tandis que d'autres se creusent savamment un entonnoir ; tous les coucous, tous les *molothrus* ne sont pas pareils. De plus, on peut former une gradation ascendante qui va des instincts les plus simples aux plus compliqués dans une même espèce, par exemple celle des hyménoptères déprédateurs, dont les instincts sont si merveilleux et d'une explication si embarrassante. L'eumène pomiforme et l'odynère approvisionnent leur nid d'un certain nombre de chenilles : cinq pour les œufs mâles, dix pour les œufs femelles. Ils se bornent à paralyser incomplètement les chenilles, en les frappant de leur aiguillon, à une place encore indéterminée. Les ammophiles se contentent de n'importe quelle chenille ; l'ammophile hérissée paralyse sa proie en la frappant d'un coup d'aiguillon à la face ventrale de chaque anneau ; beaucoup d'autres espèces du même genre ne frappent qu'un coup d'aiguillon dans l'un des deux anneaux qui ne portent pas de pattes, etc. (1) L'échelle des instincts de plus en plus complexes représente les divers degrés par lesquels un instinct a passé avant d'arriver à sa forme supérieure. Ces degrés sont, selon nous, les intermédiaires entre l'appétit primordial et la combinaison finale de nombreux réflexes inscrits dans l'organisme. C'est donc une présomption en faveur de l'évolution des instincts.

On connaît l'objection tirée des neutres, qui déploient des facultés que les insectes femelles, par exemple la reine des abeilles, ne semblent point avoir. Mais les

(1) E. Perrier, Introduction à l'Évolution mentale chez les animaux par Romanes.

neutres sont de simples femelles arrêtées dans leur développement sexuel; la reine n'est qu'une femelle mieux nourrie et entièrement développée. Dans les premières sociétés d'hyménoptères, toutes les femelles devaient être à la fois ponduses, nourrices et ouvrières; les reines ont construit jadis des cellules comme les autres, et elles renferment en germe tous les talents qu'elles transmettent à leurs larves (1).

Un élément important a été rétabli dans la question des instincts par M. Perrier : la considération de la différence des températures aux diverses périodes géologiques. Avant le refroidissement de la température, qui a abrégé leur existence, les insectes voyaient leurs larves grandir et les nourrissaient directement; ils surveillaient leur éducation; ils assistaient aux effets de leurs propres actions. Si l'ammophile apportait une chenille à ses larves et que la chenille, piquée une fois trop faiblement ou à un mauvais endroit, ne fût pas paralysée, il fallait la piquer de nouveau et trouver le bon endroit. Si elle était piquée jusqu'à la mort, la nourriture pourrie ne convenait plus aux larves. Peu à peu, une association s'est faite entre telles parties du corps de la chenille et les piqûres. La répétition de cette opération chirurgicale pendant des siècles a fini par la fixer dans les organes, si bien que la seule perception des faces ventrales de la chenille entraîne la détente et le coup d'aiguillon. Les insectes d'aujourd'hui n'ont plus besoin de voir leurs larves éclore et grandir; ils continuent à faire tout ce qu'ils avaient jadis appris, ou tout ce qui, par hasard, ayant mieux réussi, avait entraîné la sélection des plus aptes. Enfin, une seule proie ayant suffi à nourrir les larves des hyménoptères pendant toute la durée de leur développement, on peut dire, avec M. E. Perrier, que cette proie « est, pour l'insecte adulte, le monde entier ». La larve, devenant insecte parfait, a beau se métamorphoser, elle conserve l'image

(1) Voir sur ce sujet, dans *l'Évolutionnisme des idées-forces*, les pages relatives à l'instinct.

de cette proie dont elle a vécu pendant son état larvaire ; elle la reconnaît, elle a une préférence pour elle, qui va même jusqu'à un « exclusivisme absolu ». L'insecte la choisit donc et la porte là où sont ces œufs que, pendant la période secondaire, il voyait se changer en larves à nourrir.

Les habitudes doivent être de moins en moins faciles à transmettre par hérédité à mesure qu'il s'agit d'organismes plus complexes, plus définis, plus fixes dans leurs conditions de genèse. Les effets d'inhibition deviennent alors de plus en plus nombreux : c'est pourquoi l'instinct est moins visible chez l'homme, tandis que les réflexes, au contraire, y atteignent l'organisation la plus compliquée.

Au lieu d'agir sous l'influence de sensations et de perceptions, nous pouvons agir sous l'influence de jugements et de raisonnements, aboutissant à des idées. Ces idées sont alors les raisons conscientes de nos actes, leurs motifs. Les liaisons rationnelles par excellence sont celles de principe à conséquence, de cause à effet, de moyen à fin. La volonté raisonnable est celle qui, outre qu'elle conserve sciemment sa conséquence logique avec soi selon le principe d'*identité*, conçoit une série de *causes* et d'*effets* comme étant en même temps une série de *moyens* pour atteindre une certaine *fin*.

La causalité de l'être vivant devenant ainsi consciente de son unité avec la finalité même, c'est la volonté réfléchie.

III

DIVERSES THÉORIES DE L'ACTE VOLONTAIRE

On peut diviser en deux grandes classes les théories sur la nature de l'acte volontaire. Les unes l'expliquent par l'action de l'intelligence sur les appétitions, qui résultent elles-mêmes du rapport des circonstances extérieures à notre caractère. Les autres l'expliquent par un pouvoir spécial différent de l'intelligence et des appétitions, différent même du caractère, capable, en un mot, de changer la direction finale qui résulterait naturellement des trois facteurs suivants : caractère, état et direction des inclinations, état et direction de l'intelligence.

La première théorie, à son tour, qui explique la volition par l'action de l'intelligence sur les inclinations, peut se subdiviser selon qu'on considère dans l'intelligence même : 1° l'action de l'image sensitive ; 2° l'action des idées et jugements. Examinons successivement ces diverses théories de l'acte volontaire.

Pour qu'un acte soit *voulu*, d'une volition véritable, suffit-il, comme Spencer et Münsterberg le croient, que cet acte soit simplement *précédé* de l'image du mouvement à accomplir et du souvenir des sensations musculaires ou autres qui l'accompagnent ? « La différence entre un mouvement volontaire et un mouvement involontaire de la jambe, dit Spencer, c'est que, tandis que le mouvement involontaire se produit sans conscience antécédente du

mouvement à faire, le mouvement volontaire ne se produit qu'après qu'il a été représenté dans la conscience. »

Selon nous, cette première caractéristique est insuffisante ; si je suis sur un précipice, je puis me représenter d'avance ma chute, ce qui ne la rend pas volontaire. Il faut donc tout au moins que la représentation du mouvement dans la conscience soit la condition déterminante du mouvement même. Et ce second point n'est pas encore assez. La représentation qui entraîne ainsi un mouvement peut l'entraîner malgré le désir du *moi*. Chez l'hypnotisé, c'est précisément la représentation suggérée par l'hypnotiseur qui, à elle seule, suffit pour nécessiter le mouvement ; ni la représentation, ni le mouvement ne sont pour cela œuvre de volition vraiment *personnelle*. N'oublions pas que toute représentation d'un mouvement, si elle n'est réfrénée, entraîne la complète exécution de ce mouvement, grâce aux lois de contagion et de propagation nerveuse. L'image d'une chose redoutée et non voulue peut donc se réaliser malgré nous.

On se rapproche davantage du véritable domaine de l'acte volontaire quand on le fait consister, non plus dans la tendance d'une image à se réaliser elle-même, mais dans la détermination par des *jugements* et par des *idées* proprement dites. Ces jugements et idées portent sur les rapports des choses (similitude, différence, causalité, etc.), non plus sur leurs simples qualités sensitives, et il en résulte des actions d'ordre supérieur. Pourquoi un animal agit-il semblablement dans des cas semblables ? C'est uniquement parce qu'ils sont semblables, sans qu'il en fasse la remarque. Dès lors, il n'y a pas volition proprement dite, mais simple impulsion. Nous, au contraire, nous agissons semblablement parce que les deux cas sont *jugés* semblables : ainsi, nous prenons de la quinine dans des accès de fièvre jugés similaires ; c'est donc l'*idée* de la similitude et non le fait même de la similitude qui provoque l'acte. C'est là, comme nous l'avons fait voir plus haut (1), un des

(1) Voir t. I.

exemples de l'idée-force. On a appliqué avec raison ce principe à l'hypnotisme. La somnambule, a-t-on remarqué, exécute un acte uniquement parce qu'elle en a l'image dans l'esprit : c'est pourquoi son acte est machinal et automatique ; nous, nous exécutons le même acte parce que, outre l'image, nous jugeons l'acte utile ou nécessaire. Le sujet hypnotisé « copie automatiquement le mouvement de mon bras, et moi je copie volontairement un dessin : c'est que le sujet fait l'acte uniquement parce qu'il pense à l'image de cet acte et sans juger qu'il fait un acte semblable au mien ; moi, je copie en pensant à la ressemblance, et à cause d'elle (1). » Le sujet prononce telles paroles parce qu'elles traversent son esprit, sans songer à autre chose ; nous, nous parlons ainsi parce que nous jugeons que cela est vrai.

Mais cette analyse, selon nous, est encore insuffisante. La volition n'est pas la détermination par un jugement quelconque : elle est la détermination par un jugement qui prononce que la réalisation de telle *fin* dépend de *notre causalité* propre. Elle n'est pas simplement la tendance d'une idée quelconque à sa propre réalisation, mais la *tendance de l'idée d'activité personnelle à sa propre réalisation*. La volonté ne se représente telle fin comme pouvant être atteinte que par le moyen de sa détermination même. De là la conception d'une *dépendance* de la fin relativement à ce moyen primordial qui est notre idée même de la fin et notre désir de l'atteindre. Considérée par un autre côté, cette conception devient celle de l'*indépendance* du vouloir relativement à la fin et à ses moyens. Donc, en somme, il y a dans l'acte volontaire un jugement de causalité, mais différent des autres, et un jugement de finalité, mais également original. Au point de vue de la série des causes et effets, nous avons conscience d'être, par notre idée, par notre désir, par l'effort qui en résulte, la première condition d'une série aboutissant à réaliser tel effet ; au point de vue de la série des moyens

(1) Pierre Janet, *l'Automatisme psychologique*, p. 474.

et des fins, nous avons conscience d'avoir en nous-mêmes une idée et un désir constituant la fin dernière de l'action. En effet, même lorsque cette action est désintéressée, nous avons *en nous* l'idée et le désir du bonheur d'autrui ; et c'est, en définitive, pour satisfaire en nous cette idée et ce désir que nous cherchons le bonheur d'autrui. Nous nous voyons donc nous-mêmes condition première relativement à l'effet et relativement au moyen employé. Ainsi s'accomplit une sorte de cercle, tant au point de vue de la causalité qu'au point de vue de la finalité.

On peut, d'après ce qui précède, apprécier le vrai et le faux dans la classique opposition du désir et de la volition. — Nous sentons le désir se produire en nous, dit-on, et s'imposer à nous ; nous ne nous sentons pas le produire ; au contraire, quand nous voulons, nous sentons que c'est nous-mêmes qui produisons la volition, que c'est nous qui la faisons arriver à l'existence (1). — Sans doute, mais c'est que le désir naît, d'une part, de profondeurs étrangères à notre pensée et à notre conscience claire, d'autre part, d'idées objectives qui s'imposent à nous par les lois de l'association ; quand nous voulons, au contraire, c'est l'idée même de notre moi et de notre indépendance subjective qui devient le motif directeur de l'acte : la conscience du moi se voit donc produire elle-même la volition, au moins dans ce qu'elle a de raisonné et d'intelligent. Mais il n'en résulte pas que cette production soit, comme on le prétend, indéterminée et ambiguë. Il n'est pas étonnant que, dans la volition, l'idée se voie agissante, puisque la volition est en effet déterminée par l'idée même de notre moi se posant en face de tout le reste. De là l'attribution du vouloir au moi, tandis que nous attribuons le désir proprement dit à des causes qui ne sont plus le moi conscient et réfléchi.

— Nous ne sentons pas naître le désir, ajoute-t-on, nous le sentons seulement grandir en nous, au point

(1) Voir Rabier, *Psychologie*, p. 524, 534, et Fonsegrive, *le Libre Arbitre*, p. 340.

même qu'il obscurcit parfois l'intelligence et nous enlève tout pouvoir d'agir. — C'est, répondrons-nous, que le désir proprement dit n'est pas l'action même de l'intelligence, qui le trouve déjà formé et croissant sans elle; au contraire, la réaction de l'intelligence sur le désir a nécessairement conscience de soi et se voit elle-même à l'œuvre. Cette réaction n'en est pas moins un désir supérieur et intellectuel, s'opposant aux désirs sensibles et d'autant plus déterminé qu'il est plus intelligent, car l'intelligence est la détermination même.

— Le désir, dit-on encore, n'a pas de bornes : il peut s'étendre même à l'impossible, tandis que la volition s'étend seulement au possible. — Mais c'est là une distinction d'objet, non de nature, qui revient à dire : tantôt nous désirons *avoir* telle ou telle chose (ce qui permet de tout désirer); tantôt nous désirons *faire* telle ou telle chose (ce qui réduit alors le désir à ce que nous considérons comme réalisable par notre action). La volition est le désir déterminant d'une action comme possible par nous et seulement par nous.

— « La force du désir, dit-on enfin, est en raison inverse du sentiment que nous avons de notre intelligence et de notre action propre; au contraire, la force de la volition est en raison directe de ce même sentiment. » — Oui, parce que la force de la volition n'est autre chose que le sentiment même de notre intelligence et de la puissance d'action qui appartient à l'idée de notre moi indépendant. Il n'est donc pas étonnant que le désir sensitif, produit par tout ce qui n'est pas la réflexion même du moi, soit dans un rapport inverse avec le désir intellectuel, produit par cette réflexion du moi ressaisissant sa puissance intelligente en face des impulsions d'ordre inférieur. Désirer sous l'idée de sa propre liberté, avec la notion de deux partis que l'on compare, ce n'est plus être poussé comme *a tergo* : c'est s'entraîner soi-même à l'action, quoique selon les lois déterminées de l'intelligence.

On comprend de même qu'un désir excessif enlève à l'homme la conscience de sa propre personnalité par la

fascination de l'objet. C'est qu'alors nous subissons une sorte de poussée venant de notre organisme, du cours spontané de nos idées, de nos émotions, de nos appétitions. La volition, au contraire, est le désir de faire triompher l'idée même que nous avons de notre puissance indépendante et de notre pouvoir personnel. Il n'est donc pas étonnant que la volition énergique produise une conscience énergique de la personnalité, puisque c'est l'idée de la personnalité qui agit alors, et que vouloir, c'est désirer le triomphe même de l'idée du moi intelligent sur les passions aveugles. De là l'action contraire du désir et de la volition. Un désir trop violent abolit la volition, une volition énergique maîtrise le désir ; traduisez : le désir intelligent, qui se développe sous l'idée du moi, s'oppose aux désirs plus ou moins aveugles nés de l'action du non-moi, des objets extérieurs, de l'organisme, etc.

S'il ne faut pas opposer entièrement le désir et la volition, il ne faut pas davantage les confondre. La volition n'est pas simplement, selon la définition de Herbart, « le désir arrivé à *prévoir* sa propre satisfaction future, » car on peut désirer et prévoir que le désir sera satisfait sans vouloir cette satisfaction et sans y consentir. Il faut, pour qu'il y ait volition, que le désir d'un objet soit d'abord prévalent, puis qu'il devienne le désir prévalent de faire ce qui est nécessaire pour atteindre l'objet. Il y a ainsi, dans la volition, non seulement désir dominant de la fin, mais désir dominant des moyens. On peut même dire que c'est l'extension du désir de la fin aux moyens qui caractérise surtout la volition. Il en résulte que le désir de la fin aboutit au désir des moyens, qui le remplace en partie, et que la volonté se trouve ainsi partagée entre plusieurs objets.

En résumé, on pourrait définir la volition : le désir déterminant d'une fin et de ses moyens, conçus comme dépendants d'un premier moyen qui est ce désir même et d'une dernière fin qui est la satisfaction de ce désir. Il n'y

a volition proprement dite, nous venons de le montrer, que dans les circonstances suivantes : 1° quand le désir est décisif ; 2° quand il porte à la fois sur la fin et les moyens ; 3° quand il se conçoit et se désire lui-même comme premier moyen et dernière fin ; 4° quand il a, pour toutes ces raisons, conscience de son indépendance par rapport aux objets dont la réalisation dépend de lui-même, et qu'il se développe ainsi sous l'idée du *moi* comme relativement libre, ou même, par illusion d'optique, absolument libre. La volonté implique la conscience de la causalité appartenant au sujet en tant que condition d'existence pour quelque objet.

Il ne sert à rien de répondre que ce n'est pas notre idée comme telle ni notre désir comme tel qui déterminent l'objet, mais bien le mouvement cérébral corrélatif de l'idée et du désir. Puisque l'idée et le désir existent et se voient exister, c'est qu'ils font partie, tels qu'ils sont, de l'ensemble concret des conditions de la réalité présente et des conditions de la réalité future. En tout cas, la conscience qui voit l'idée de l'objet désiré amener, par la tendance qu'elle enveloppe, l'existence de l'objet même, ne se demande point si cette idée se résout ou ne se résout pas en mouvements : il y a là une question métaphysique en dehors de la psychologie, et que la conscience pratique ne se pose pas. Quel que soit le mode de force ou d'efficacité des idées, qu'elles agissent par les seuls mouvements physiques ou aussi par les désirs psychiques dont ces mouvements sont inséparables, toujours est-il que le cerveau qui conçoit l'idée d'une chose arrive à faire exister cette chose même et qu'il a conscience de son rôle décisif dans la série des conditions. Il est donc inévitable, tant qu'il se considère par rapport à ce qu'il conditionne, qu'il s'attribue une activité causale, laquelle, étant consciente de soi et ne s'exerçant que par cette conscience même, mérite bien de s'appeler, au sens le plus complet du mot, volonté.

IV

LES MOMENTS DE LA VOLITION

La volition, nous l'avons vu, renferme nécessairement la pensée, puisqu'elle implique la conception d'un enchaînement de causes et d'effets, de moyens et de fins. Si on considère surtout la part de la pensée dans la volition, on peut distinguer trois moments : réflexion, délibération, jugement de choix. Le premier moment, celui de la réflexion, peut être extrêmement court, si bien que la décision volontaire semble alors spontanée ; il est cependant de l'essence de la volition proprement dite d'être consciente d'elle-même et d'avoir pour condition préalable une intervention de l'intelligence, si rapide soit-elle. La décision dite spontanée est une décision instantanément réfléchie.

Il en est de même pour la délibération, qui constitue le second moment de la détermination volontaire. Délibérer, c'est concevoir une alternative et juger la valeur des termes. Cette conception et ce jugement comparatif peuvent être immédiats, presque implicites ; la volition, pour être alors soudaine, n'en est pas moins raisonnée et délibérée. Lorsque nous ne concevons pas même l'acte contraire comme possible en soi et pour un autre que nous, sinon pour nous, lorsqu'il n'y a pas même de comparaison intuitive ou implicite, c'est alors une sorte de détermination réflexe, plutôt qu'une détermination réfléchie et volontaire, en « connaissance de cause. »

La délibération peut être réduite au minimum pour deux raisons opposées : l'une, parce que tel mobile est trop fort pour laisser à la volonté la possession de soi ; l'autre, parce que la volonté se possédant elle-même est trop énergique et trop portée dans une direction pour accorder une attention quelconque au parti contraire. L'homme fou de colère frappe sans hésiter ; l'homme généreux accomplit une belle action sans hésiter. Dans l'un des cas, la force qui entraîne est en grande partie étrangère au moi intelligent ; dans l'autre, elle est le moi lui-même avec sa puissance acquise sur soi.

Il n'est pas vrai, comme le soutiennent certains fatalistes, que le motif qui l'emporte à la fin ait été, dès le commencement de la délibération, le plus fort, d'une force encore cachée ; qu'il ait gouverné la délibération et l'action finale comme le ressort invisible d'une montre gouverne le mouvement visible de l'aiguille. Le motif qui prévaut doit sa victoire non seulement à sa force initiale comparée à la force initiale des autres motifs, mais encore à la force acquise pendant la délibération et par la délibération même, conséquemment à la conscience qu'il a eue de soi et de ses rapports avec les autres motifs. De plus, ces rapports ne sont pas seulement des rapports de quantité, mais encore de qualité. Enfin, cette qualité n'est pas purement sensitive et hédonique, mais encore intellectuelle, esthétique, morale et sociale. La conscience réfléchie de tous ces rapports modifie l'intensité et la qualité primitives des motifs ; elle n'est pas une vaine lumière sans effet : l'action finale est, en partie, la résultante de ce processus qui constitue la délibération, et il est des cas où c'est cet examen réfléchi des motifs qui joue le plus grand rôle, le rôle décisif. Les idées ne sont donc pas inertes ; elles sont des facteurs essentiels de la décision finale.

La *décision*, troisième et dernier moment de l'acte volontaire, est un jugement accompagné d'émotion et d'appétition qui acquiert assez d'intensité et de durée pour occuper la conscience d'une manière presque exclusive,

conséquemment pour entraîner à sa suite les mouvements corrélatifs. *Je veux marcher* signifie : je me représente le mouvement de translation avec mon pouvoir de le produire ; je juge ce mouvement utile comme moyen de telle fin ; je le désire avec une *force* et une *durée* assez exclusives des appétitions et représentations contraires pour que le mouvement commencé dans mon cerveau se propage à mes jambes.

Le point important est de savoir de quelle manière le jugement détermine ainsi le désir et, par le désir, l'action. On a supposé là un mode de détermination tout à fait particulier, consistant à être mû par des idées pures sans images et par des rapports tout abstraits. A coup sûr, la détermination par le jugement n'est pas automatique, en ce sens qu'elle n'est plus aveugle ; mais elle n'en constitue pas moins un déterminisme à la fois intellectuel, sensitif et appétitif. Les jugements qui déterminent la volonté ne sont jamais entièrement abstraits, car ils sont toujours relatifs à quelque *action*, que nous affirmons être *agréable* ou *pénible*, *utile* ou *nuisible*, *bonne* ou *mauvaise* ; tout jugement pratique est la représentation anticipée d'un acte et de son rapport avec notre sensibilité, avec notre intelligence, avec notre volonté. Or, la représentation d'un acte, par exemple d'un serment à prêter, est toujours une image, accompagnée de quelque émotion. Quant aux *rappports* impliqués dans le jugement, s'ils n'enveloppent pas toujours des images objectives comme les autres, ils enveloppent du moins la représentation de certains modes subjectifs de sentir et de réagir, de certaines attitudes passives ou actives. Le rapport de *différence*, par exemple, si abstrait semble-t-il, se révèle par un sentiment de choc interne, de résistance que nous éprouvons en passant d'une représentation à l'autre ; celui de *ressemblance* enveloppe un sentiment de continuité, de facilité, de non-résistance (1). Il y a donc dans tout jugement un élément sensitif. En même temps il y a un élé-

(1) Voir tome I, l. IV, ch. 1.

ment actif et moteur. Affirmer, nous l'avons vu, c'est commencer à agir sous une idée, par exemple celle d'un serpent qui va nous mordre, à laquelle se joint une seconde idée, celle d'existence réelle indépendamment de nous : le serpent est bien là au dehors. Il en résulte que tout jugement est accompagné de mouvements, les uns dans le sens de l'objet, les autres à l'opposé : juger que l'orange est savoureuse, c'est esquisser par la pensée les mouvements nécessaires pour savourer l'orange, et c'est se souvenir de la sensation agréable qui en résulte : c'est commencer à disposer ses organes dans un sens favorable à l'objet. Juger que l'aloès est amer, c'est ébaucher intérieurement les mouvements d'aversion et de dégoût (1). En y regardant de près, on trouverait des commencements de propension et d'aversion sous tous les jugements. Dans les propositions abstraites et, en apparence, indifférentes, il existe toujours au moins une propension de nature intellectuelle, ou une aversion également intellectuelle, résultant de ce que ces propositions sont en harmonie ou en désaccord avec la direction générale de notre intelligence, avec toutes nos habitudes intellectuelles. Si, au lieu de convenir que deux et deux font quatre, vous prétendez qu'ils font cinq, j'éprouve une sorte de choc et de contrariété intellectuelle, comme si, au moment où mes jambes avançaient dans une direction, vous me tiriez brusquement en arrière. Une absurdité excite l'aversion intellectuelle par la perturbation qu'elle apporte aux idées et aux mouvements cérébraux dirigés dans leur sens normal. De là vient qu'on donne ou refuse son assentiment à une proposition. Juger, c'est donc en définitive commencer à vouloir et à exécuter des mouvements *comme si* telles représentations et tels rapports de représentations étaient en accord ou en désaccord avec le monde où nous agissons (2). Il y a ainsi un côté pratique jusque dans les plus idéales spéculations, en ce sens que nous les acceptons ou ne les accep-

(1) Voir t. I, l. IV, ch. II.

(2) *Ibid.*

tons pas dans le monde par nous conçu. La loi qui lie indissolublement à la sensation le mouvement persiste jusque dans nos méditations les plus philosophiques ; seulement le drame devient intérieur et cérébral : au lieu de mouvoir nos jambes, nous accomplissons des promenades à travers les idées ; nous nous attachons aux unes et nous détournons des autres.

S'il en est ainsi, tout jugement qui lie des représentations et, simultanément, des impulsions se réalise : 1° par les mêmes moyens que les représentations et impulsions ; 2° conformément à la manière dont sont unies et les représentations et les impulsions corrélatives, dans leur rapport avec l'ensemble de toutes nos autres impulsions. L'enfant qui refuse de prendre une seconde fois la rose dont il a été piqué agit d'abord, — selon la loi que nous avons posée plus haut, — par la simple similitude *de fait* qui existe entre les deux sensations, similitude qui produit un courant nerveux dans le même sens. Puis, prenant mieux conscience de ce qui se passe en lui, il agit sous l'*idée* de cette similitude, en jugeant que la même épine produit la même piqûre. Enfin, lorsqu'il sait parler, il substitue la parole intérieure à l'action en disant : l'épine fait mal. Cette proposition signifie : j'ai la représentation d'une multiplicité indéfinie d'épines et la représentation de leur similitude, grâce à la similitude des sensations qu'elles causent ; en même temps j'esquisse, en pensée et en parole, le mouvement de réaction à l'opposé de l'objet, sous le souvenir de la sensation pénible associée à l'image de l'épine. Ce jugement en apparence tout contemplatif est donc encore le résidu et le début interne des mouvements de réaction causés primitivement par la sensation même de la piqûre. C'est un geste intérieur. Dire : deux et deux font quatre, c'est, en abrégé et par parole, prendre deux objets, puis deux, et les réunir en une même représentation qui résume et synthétise les mouvements successifs de la main ou de l'œil. D'où l'on peut conclure, en premier lieu, que, s'il est question de choses *pratiques* et non pas seulement théoriques, nous avons

des *représentations* et *réactions* liées par un déterminisme analogue à celui qui liait les sensations primitives et les réactions primitives, avec une différence de complexité ; et en second lieu que, s'il est question de jugements théoriques, la réaction existe encore, mais sous la forme de cette parole intérieure qui est une esquisse de mouvements et d'actes.

De ce que tout jugement enveloppe ainsi du vouloir et de l'agir, a-t-on le droit de conclure qu'il soit, au moins en partie, l'œuvre du libre arbitre ? Cette conclusion, chère à M. Renouvier, dépasse les prémisses, car il reste toujours à savoir si notre vouloir même, qui contribue à nos jugements, est libre, ou s'il résulte de l'ensemble de nos inclinations actuelles et de notre caractère. Prétendre que nous jugeons librement parce que nous ne sommes pas passifs dans nos jugements, c'est supposer que l'activité entraîne l'indétermination, ce qui constitue une pétition de principe.

— Mais comment pouvez-vous entendre, demande M. Renouvier, que le jugement détermine la volonté, puisque la volonté intervient dans la formation du jugement même et contribue ainsi à rendre tel ou tel motif plus ou moins fort ? — Si vous désignez, répondrons-nous, par volonté la réaction de notre moi, lequel est conscient du pouvoir même qu'il a de réagir par ses idées sur ses passions, il est vrai alors de dire que la volonté intervient dans la formation des motifs, mais elle intervient selon des lois, qui sont les lois mêmes de la pensée et du désir. Il y a action et réaction mutuelle des idées et appétitions, c'est-à-dire des effets accumulés dans la conscience par les objets extérieurs (facteurs objectifs) et des impulsions provenant de nous-mêmes (facteurs subjectifs). La série de jugements appelée délibération est un processus où tous ces facteurs interviennent constamment ; c'est la volonté *en devenir*, mais se développant toujours d'une manière déterminée. La continuelle réaction des facteurs personnels dans le jugement et dans la délibération ne suppose donc en rien l'indéterminisme.

Après avoir répondu à ceux qui dotent le jugement d'une efficacité spécifique et même supérieure à tout déterminisme, nous devons répondre à ceux qui, par un excès contraire, lui refusent toute efficacité. La volition se résume et se traduit à elle-même par le jugement final : *je veux*. M. Ribot a raison de soutenir que ce jugement, comme tel, n'a pas d'efficacité sur la volition même, qu'il « constate la direction prise par la volonté et ne la détermine pas. » Mais, d'abord, il n'en résulte point que ce jugement demeure inutile. Vouloir avec conscience et en se disant à soi-même : « Je veux tel ou tel acte, » c'est avoir une idée qui, par association, peut en éveiller une multitude d'autres. Agir avec les yeux de l'intelligence ouverts, c'est être au centre d'une multitude de relations intellectuelles qui disparaîtraient si on agissait les yeux fermés. De plus, la conscience de la volition présente, en la fixant dans la mémoire, lui assure une influence sur les volitions à venir.

Enfin, si le jugement : *je veux* est une formule et non un facteur de la résolution actuelle, il n'en résulte point que les jugements en général et les idées ne soient pas des facteurs de la résolution future. Par exemple, le jugement : *je puis vouloir* a une bien autre efficacité que le jugement : *je veux*. En disant : je puis vouloir, j'ai présente à l'esprit l'idée de mon *moi* comme pouvant intervenir dans le problème intérieur, comme pouvant, par exemple, maîtriser un mouvement de haine : « Je puis vouloir ne pas haïr celui qui m'a fait du mal. » Voilà un jugement qui, dès qu'il se produit, a un effet sur ma haine : il la modère du coup, en retient et en retarde les conséquences ; il peut même les empêcher, grâce aux idées raisonnables auxquelles il ouvre la porte. « Je puis vouloir cette chose ou son contraire, » ce jugement est l'affranchissement qui commence par rapport aux impulsions passionnelles et aveugles ; il transporte la volonté sur un sommet d'où elle a deux versants en vue. La force initiale des motifs et mobiles est donc à la fin modifiée par l'idée du pouvoir même de la volonté.

V

LA VOLONTÉ COMME SYNTHÈSE DÉTERMINÉE SELON DES LOIS

Le résultat général de notre étude, c'est qu'aucun motif ou mobile ne contient l'explication *adéquate* de la volition subséquente ; l'ensemble même des motifs et mobiles, tels qu'ils apparaissent à la conscience réfléchie, ne contient pas encore cette explication complète de nos volitions. A l'ensemble des motifs et mobiles conscients, il faut ajouter les impulsions subconscientes, l'état actuel de la coenesthésie, les dispositions cérébrales et nerveuses qui ouvrent à la volonté telle voie plutôt que telle autre, qui tantôt lui opposent une résistance sourde, tantôt lui apportent un secours. Enfin et surtout il faut considérer le caractère. Nos actes sont le produit non d'une détermination partielle, mais d'une détermination totale. C'est moi tout entier qui conditionne mon acte. Quand donc je dis : « j'ai agi par tel motif », je désigne la partie la plus saillante et la plus consciente de la causation, mais il ne faut pas croire qu'un motif détaché, à lui seul, conditionne l'acte. Au reste, il n'y a pas de motif détaché : toute raison d'agir, dans les circonstances graves, intéresse la personnalité entière, qui tout entière détermine l'action. En outre, comme on en a fait souvent la remarque, les explications de nos actes que nous donnons après coup ne sont jamais complètes, ni de tout point exactes. Ce sont des formules imparfaites, souvent mensongères, car nous avons l'art de nous mentir à nous-mêmes. Nous

sommes des raisonneurs à outrance, et nous avons l'habitude de « maximiser » tous nos actes : c'est-à-dire que nous découvrons toujours quelque maxime générale dont nous présentons notre acte comme conséquence. Même nos fautes, nous les élevons à la dignité de théorie, plutôt que de les expliquer par l'impulsion égoïste de nos passions. Non seulement, avant d'agir, nous trouvons de bonnes ou mauvaises raisons pour faire ce qui nous plaît, mais, alors même que nous avons agi sans connaître les vraies causes de nos actes, nous leur imaginons encore telles et telles raisons. Grâce à notre faculté spontanée de motivation, toutes nos impulsions tendent à s'intellectualiser, à se formuler elles-mêmes en jugements, comme la chaleur qui finit par se projeter en lumière. Un être intelligent est habitué à ne rien faire sans raison : il y va de sa dignité d'être raisonnable ; il cherche donc instinctivement des motifs à ses actes, et il en trouve toujours. Tout acte est associé dans notre esprit à une foule d'idées qui sont comme les principes dont il est la conséquence ; or, la conséquence suggère nécessairement le souvenir de ses principes habituels. Quand ces principes surgissent dans la pensée, nous les reconnaissons, ils nous sont familiers ; par une illusion facile, nous croyons que ces principes ont dû plus ou moins obscurément inspirer l'acte, alors même qu'en réalité la suggestion serait venue du dehors. Souvent une idée traverse la tête sans apporter ses raisons avec elle. Surpris, on les recherche ; parfois on tombe juste, quand elles sont suffisamment conscientes pour qu'on les puisse retrouver ; sinon, de bonne foi, on les invente. Au milieu de mon travail, tout à coup je me dis : — Si j'allais faire un tour de jardin ? — Ce désir subit me surprend, car je ne suis point habitué à m'interrompre. C'est peut-être qu'il fait chaud aujourd'hui, ou que je ne suis pas encore sorti, ou que j'ai vu hier des roses en bouton et que j'ai le désir de les voir épanouies. Dans la collection je prends la raison la plus vraisemblable et, si l'on est surpris de me rencontrer, je réponds avec la plus grande sincérité : « On étouffait

dans la maison ; j'ai voulu voir mes roses. » Encore bien moins l'hypnotisée sait-elle d'où lui vient l'idée d'aller trouver son docteur tel jour à telle heure précise ; cependant, en vertu d'une suggestion à longue échéance, elle y va et elle découvre à cette démarche les raisons les plus plausibles : — Il y a longtemps que je ne vous ai vu ; j'ai voulu vous demander de vos nouvelles, vous donner des miennes, vous consulter. — La suggestion hypnotique ne peut exciter à un acte sans susciter la tendance à expliquer cet acte par des raisons ; l'initiative du sujet trouve ensuite telles raisons déterminées. Il croit alors avoir agi spontanément, en vertu de ces raisons mêmes. Au reste, qu'est-ce que la spontanéité ? Quand elle n'est pas simplement le déterminisme intellectuel, elle est ou un déterminisme passionnel, ou un déterminisme physiologique. Nous donnons le nom de spontanéité à ce que nous sentons surgir des profondeurs de notre organisme pour arriver ensuite à une conscience plus ou moins claire de soi. Et nous appelons la spontanéité liberté quand elle est un développement de raisons conscientes dirigé par l'idée même de notre liberté.

La volition, en définitive, est la synthèse de tous les éléments psychiques et physiques, conscients, subconscients et inconscients : qui donc pourrait en faire une complète analyse, une de ces analyses que les Anglais appellent « exhaustives » ? D'une part, la matière étant sans doute divisée à l'infini, notre organisme doit envelopper une infinité d'éléments. D'autre part, la conscience enveloppe une infinité de petites perceptions et impulsions dont elle est la fusion originale. Quel calcul infinitésimal pourra mettre en équation tous ces éléments ? Si on y parvenait et qu'on trouvât un reste absolument inexplicable, alors et alors seulement on pourrait imaginer un libre arbitre, qui ne serait d'ailleurs qu'un mot de plus pour couvrir notre ignorance : libre arbitre = x .

La volition, disons-nous, est une synthèse. Comment s'en représenter la nature. Faut-il prendre modèle sur la

composition mécanique des forces ? Au point de vue physiologique, on peut accorder que la lutte des motifs et la résolution ne sont autre chose qu'une lutte de mouvements intérieurs dans le cerveau, aboutissant à un mouvement de translation visible. Ainsi l'arc est tendu par la main, et la flèche paraît immobile ; puis, lorsque disparaît la force qui s'oppose à la détente de l'arc, la tension emmagasinée dans l'arc fait partir la flèche. Quelque contraste qu'il y ait pour les yeux entre le départ soudain et l'immobilité apparente de l'instant précédent, l'un n'est cependant que la continuation de l'autre. Il vient un moment où telle force l'emporte, c'est-à-dire où tels mouvements antérieurs invisibles aboutissent à telle résultante visible. « Mais n'arrive-t-il pas, dit-on, que la volonté rende *pratiquement* prépondérant un motif qui, *théoriquement*, n'était pas la résultante des forces qui sollicitaient l'âme (1). » Dans ce cas, le calcul *théorique* était incomplet : il portait seulement sur la valeur intrinsèque des forces sollicitant le cerveau et ne tenait pas compte de la réaction des forces inhérentes au cerveau même : c'est la résultante de ces deux facteurs qui seule est pratique, et en même temps seule exacte *théoriquement*. Il y aurait équation parfaite entre la théorie et la pratique si on calculait toutes les forces, même dans les cas où, selon MM. William James et Delbœuf, la volonté semble « suivre la ligne de la plus grande résistance », par exemple de la plus grande douleur : la bombe de canon qui s'enfonce dans une muraille, au lieu de se détourner, suit une ligne résistante, mais c'est que la puissance emmagasinée dans la bombe lui impose cette ligne. C'est encore là, tout considéré, la ligne de la *moindre* résistance, puisqu'il faudrait, pour vaincre la force de projection imprimée par la poudre, une force de résistance plus grande que n'en oppose la muraille. Il en est de même chez le martyr qui va au supplice ; la ligne qui paraît de la plus grande résistance, si on la considère en elle-même, — c'est-à-dire la

(1) M. Boutroux, *De la Contingence des lois de la nature*, p. 140.

ligne aboutissant à la mort, — est toujours la ligne de la moindre résistance si on la considère par rapport au cerveau du martyr, à ses idées et à ses mobiles, soit visibles, soit invisibles, à son tempérament et à son caractère.

Toutefois, ne l'oublions pas, la notion mécanique des forces et de leur composition, avec le parallélogramme où elle s'exprime, est toute symbolique, malgré son utilité pratique et la part de vérité qu'elle renferme. On y suppose, en effet, des forces *indépendantes*, dont chacune agit *comme si les autres n'existaient pas*. Dans la balance, par exemple, nous avons des plateaux inertes, avec des poids inertes différents des plateaux, qu'on enlève ou remet *ad libitum*. Chacun des poids que nous ajoutons ne modifie en rien les autres et n'en change point la qualité : c'est simplement une quantité de plus à introduire dans le total. Or, si on entend par motifs toutes les dispositions à agir, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles tirent leur origine, rien n'est plus absurde que de séparer ainsi la volonté des motifs, comme s'ils étaient « hors d'elle », disait Leibnitz, semblables aux poids séparés de la balance. Ce qui ressemble de loin aux poids, ce sont les influences extérieures et adventives, sensations, paroles, conseils, ordres, suggestions de toutes sortes, qui encore n'agissent qu'en se combinant avec nos dispositions propres ; mais il y a des motifs internes, les plus décisifs en définitive, les seuls vrais motifs d'une détermination volontaire en tant que telle. Il est donc clair que toute comparaison avec la balance est un schème grossier de la volonté. Les comparaisons tirées de la chimie sont supérieures : si vous combinez l'oxygène et l'hydrogène pour former de l'eau, vous ne reconnaissez plus dans le résultat ni l'oxygène ni l'hydrogène ; toutes les propriétés ont changé, au moins en apparence (1). L'affinité chimique fournit donc une comparaison supé-

(1) En réalité, c'est toujours un ensemble de phénomènes mécaniques auxquels répondent en nous des sensations différentes.

rieure à celle de la balance : elle permet de mettre en relief le caractère individuel de la réaction sous tel motif ou mobile. Jetez de l'iodure de potassium dans une solution saturnienne, vous aurez un précipité jaune ; jetez-le dans une solution mercurielle, vous aurez un précipité rouge. Malgré cela, l'affinité chimique est encore un emblème grossier. Les meilleures comparaisons seraient celles qu'on tirerait des phénomènes vitaux, de l'assimilation et de la désassimilation, par exemple ; mais les phénomènes de la vie sont, eux aussi, un mécanisme d'une extraordinaire complexité, qui recouvre un fond psychique et ne l'éclaire pour nous qu'imparfaitement.

Les phénomènes de conscience étant au sommet de l'échelle dans l'évolution, tout ce qui les précède les annonce, les conditionne, mais ne leur enlève pas leur suprême originalité. Ce qu'on peut dire, c'est que, comme la vie a son déterminisme, si compliqué qu'il soit, de même la volonté a le sien, plus compliqué encore. Il n'est donc pas étonnant que, dans une volition, on ne reconnaisse pas toujours complètement ni les motifs, ni les mobiles, ni même le caractère de l'individu, car il y a là une synthèse mentale bien plus délicate que les synthèses chimiques ou vitales. On a dit avec raison que la vie psychique est caractérisée par la continuité de ses états successifs, qui ne sont point extérieurs l'un à l'autre de la même manière que les parties séparées de l'espace ; mais ce qui résulte de cette continuité, c'est précisément le déterminisme. Un « progrès » n'est pas « une chose » assurément, et n'en a pas l'immobilité ; mais un progrès est une évolution et une évolution n'exclut en rien, elle appelle au contraire une détermination par des raisons.

Concluons que, si la notion de mécanisme est inadéquate à l'objet de la psychologie, il n'en est pas de même pour la notion de déterminisme. Il faut seulement concevoir un déterminisme beaucoup plus complexe et, en même temps, plus flexible que celui auquel s'en sont tenus les philosophes, principalement l'école de l'associa-

tion, qui divise l'esprit en idées ou en états séparés, pour les combiner ensuite comme les pierres d'une mosaïque. Il faut en outre tenir compte, comme nous allons le voir, de la réaction exercée sur le déterminisme par la notion de la liberté sous ses diverses formes et chercher ainsi dans le déterminisme bien compris, non au dehors la seule liberté possible et désirable.

CHAPITRE NEUVIÈME

LA VOLONTÉ LIBRE

- I. L'IDÉE DE LIBERTÉ. — Définition de la liberté au point de vue psychologique.
- II. GENÈSE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ.
- III. LES RÉCENTES THÉORIES DU LIBRE ARBITRE.
- IV. RÉALISATION PROGRESSIVE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ. — Ses moyens psychologiques. Comment la liberté est un objet de désir. Comment le désir produit la réalisation approximative des divers éléments de la liberté.

Le terme du développement volontaire est ce qu'on nomme liberté. De nouvelles discussions se sont élevées récemment sur ce sujet toujours actuel ; la situation respective des divers partis semble s'être précisée. Quoique nous ayons ailleurs traité tout au long le problème (1), nous ne pouvons nous dispenser de revenir sur une question qui n'est pas épuisée, ne fût-ce que pour dissiper certains malentendus et répondre, directement ou indirectement, à des objections dont nous avons jusqu'ici différé l'examen. Nous ne considérerons d'ailleurs le sujet qu'au point de vue psychologique.

(1) Voir la *Liberté et le déterminisme*, 3^e édition.

I

L'IDÉE DE LIBERTÉ

Les partisans actuels du libre arbitre ne déclarent plus seulement la liberté inexplicable en tant que « limite aux lois (1) » et affranchissement de la causalité ; ils en sont venus à déclarer la « liberté absolument indéfinissable (2), » si bien qu'à la fin de la discussion, on ne sait même plus quel est le point en litige. Qu'il y ait des faits psychiques impossibles à définir et d'autant plus clairs qu'ils brillent de leur clarté propre, c'est chose incontestable : tel est le fait de la pensée, tel est le fait du plaisir ou de la douleur ; tel est même le fait du vouloir, au sens le plus général du mot, comme réaction ou appétition provoquée par le plaisir ou la douleur. Mais le psychologue ne saurait admettre que la liberté soit un fait de ce genre, évident par lui-même, simple et irréductible, comme la jouissance ou la souffrance. On a soutenu aussi que la liberté est simplement une coloration particulière et un caractère spécifique des actions portant la « marque du moi ». Liberté serait ainsi une question de simple qualité, non une question de causalité. Sans doute la base de la liberté est l'attribution des actes au moi comme sujet, de telle sorte qu'ils aient l'empreinte personnelle. Mais est-ce comme sujet *passif* que le moi doit imprimer sa marque ?

(1) M. Renouvier.

(2) M. Bergson.

Une douleur rendue originale par la manière dont elle est subie, comme un rayon curieusement réfracté par la nacre ou l'opale, devient-elle libre en vertu de son caractère individuel? Il faut évidemment que le sujet soit actif, qu'il conditionne les décisions de sa volonté et que, par conséquent, il soit cause. La liberté, quoi qu'on en puisse dire, est donc essentiellement un problème de causalité. De plus, comme il s'agit de savoir si et comment je suis cause, moi, de mes actes, la liberté doit, en somme, se définir par rapport à deux idées : celle d'attribution au moi et celle de causalité.

On oppose la question préalable ; on prétend que, la causalité impliquant le déterminisme, la liberté ne peut se définir en termes de causalité, qui la détruisent. Mais encore est-il qu'il faut au moins ici une définition négative ; si la liberté est l'exception à la causalité, il faut le dire et la déterminer au moins parce qu'elle n'est pas. Si d'ailleurs il est vrai que la causalité implique le déterminisme, il n'est pas vrai qu'elle implique, comme on l'a soutenu, une illégitime traduction de l'inétendu en étendu, « du temps en espace », du conscient en matière ; la notion d'espace n'est pas le moins du monde impliquée dans celle de cause, qui implique seulement les idées plus générales de succession et d'activité.

Le psychologue a donc, à tous les points de vue, le droit et même le devoir de définir la liberté, et de la définir en termes de causalité, soit comme exception à la causalité, soit comme forme supérieure de la causalité même. Dans le premier cas, la liberté sera par définition l'inexplicable, la limite aux raisons explicatives. Dans le second cas, elle sera l'explication par certaines raisons d'ordre supérieur, qu'il s'agira de déterminer.

La première définition, outre qu'elle contredit le principe essentiel de la pensée et de la science, ne saurait convenir à l'idée de liberté, car elle aboutit à une pure indétermination qu'on n'a pas le droit de qualifier liberté plutôt que hasard. Qu'un acte se produise sans cause et sans raison, ou tout au moins sans cause adéquate et

sans raison suffisante, par conséquent avec une partielle absence de cause et de raison, ce sera là un phénomène miraculeux, scandale de la pensée et de la nature, mais de quel droit le qualifierez-vous liberté? L'idée de liberté implique nécessairement, outre l'élément d'activité, un élément d'intelligence; elle implique une causalité d'ordre intellectuel; là où cesse l'intelligence, c'est l'abîme, c'est la nuit, l'insondable et l'innommable, c'est *x*. Aussi les philosophes qui, comme Lotze, ont fait appel à l'idée d'indétermination pour définir la liberté ont-ils fait fausse route: l'indéterminé, s'il existe, est indéterminé, voilà tout ce qu'on peut dire. Tout autre nom qu'on voudrait lui attribuer est une détermination en contradiction avec sa nature. Le seul synonyme à peu près plausible est le mot de hasard, qui désigne l'apparition d'un phénomène sans cause, du « premier commencement » d'une série soumise pour le reste à la causalité. En tout cas, une pareille notion n'a rien à voir dans la psychologie, car elle est la négation même de la psychologie: au point où se produit ce phénomène sans cause, le psychologue n'a plus qu'à donner sa démission. Et s'il dit: ici cessent les causes, il n'a pas le droit d'ajouter: ici commence la liberté. C'est un trou noir dont il ignore invinciblement le contenu. Inutile d'ajouter que, dans l'expérience, jamais psychologue n'arrivera devant un tel gouffre; jamais il n'aura le droit de prétendre que ce qu'il n'a pu expliquer soit pour cela inexplicable. Aucun physiologiste ne peut expliquer dans le menu détail pourquoi et comment tel homme meurt, ni réduire tous les facteurs de cette mort en équation complète; est-ce une raison pour qu'il attribue la mort soit à un acte de libre arbitre, soit à un hasard, soit à un miracle? Nullement; le physiologiste se borne à dire: toute mort a son déterminisme, dont nous ne pouvons donner qu'une description générale. De même, chaque volition a son déterminisme, dont le psychologue ne peut donner qu'une description générale. Les diverses sciences sont ici analogues; aucune ne peut épuiser la totalité des raisons d'un fait particulier quelconque, et

aucune n'a le droit d'en conclure que les raisons cessent là où nous ne les apercevons pas.

Aussi Kant, au lieu de placer l'indéterminé dans la série même des phénomènes, l'a-t-il placé au dehors et au-dessus, sous le nom de noumène. Mais nous refusons de nouveau à l'indétermination nouménale le nom de liberté, pour lui laisser seulement ce nom d'*x* que Kant lui donne avec raison quand il est conséquent avec lui-même.

Pour l'humanité, et en dehors de tout système philosophique, la liberté a toujours été l'indépendance sous certains rapports. Nous adoptons cette notion, plus vivante et plus concrète que celle de l'indétermination. Quant à la perfection morale, qui a fourni aussi des définitions de la liberté, elle constitue sans doute la plénitude de la liberté, puisque la volonté du moi, en cessant d'être égoïste, conséquemment dépendante des mobiles sensibles et des besoins matériels, s'identifie avec la volonté de l'universel. Mais c'est en tant qu'enveloppant de l'indépendance que la perfection morale est libre. Voici donc, selon nous, la véritable définition psychologique de la liberté, conforme à l'idée que le genre humain s'en est toujours faite : — La liberté est le maximum possible d'indépendance pour la volonté, se déterminant, sous l'idée même de cette indépendance, en vue d'une fin dont elle a également l'idée. — Nous trouvons ainsi dans la détermination de la volonté raisonnable deux idées directrices : l'idée de sa causalité propre et l'idée de sa finalité. La liberté sera réelle et étendue dans la proportion où sera réelle et où s'étendra la causalité appartenant à la volonté dans sa poursuite de la finalité : plus la volonté raisonnable trouvera en elle-même les réelles conditions requises pour causer tel effet et pour atteindre telle fin, plus elle se jugera indépendante et libre ; *le maximum de puissance indépendante et consciente attribuable au moi dans la poursuite de ses fins* constitue donc bien la liberté. Si cette indépendance peut être absolue, il y aura liberté absolue ; si elle ne peut être que relative, il n'y aura qu'une liberté relative et imitée, c'est-à-dire une indépendance sous tels rapports

n'excluant pas la dépendance sous tels autres rapports. Le problème est, encore une fois, de savoir jusqu'à quel point et comment le *moi* est *cause*.

Par ce mot de *moi*, on désigne tout ensemble la partie inconsciente et la partie consciente de la personnalité ; on donne souvent le nom de moi au caractère, dont les profondeurs échappent à la conscience. Mais il ne suffit pas que la résolution résulte du caractère et porte ainsi la marque de notre tempérament physique et moral, pour être libre. Notre caractère, s'il est cause, est aussi avant tout l'effet du dehors ; il est l'accumulation de nécessités pour la plupart organiques. En outre, n'étant pas tout entier conscient et raisonné, il n'est pas tout entier transparent pour soi. Quand donc une action dérive de notre caractère, nous n'en voyons pas toujours pour cela l'origine dans notre moi ; nous nous sentons poussés par le dedans, mais toujours poussés. Mon caractère n'est pas mon vrai moi ; il existe en grande partie *pour* moi, malgré moi, et non *par* moi. Je le trouve en grande partie préformé, si bien que je ne le connais moi-même ni dans son origine, ni dans ses éléments intimes, ni dans son action et ses effets. Etre déterminé par son caractère, ce n'est donc pas être déterminé par soi. Pour coïncider avec le moi, il faudrait au moins que le caractère devint tout entier conscient, diaphane, de toutes parts à jour et pénétré de lumière. Et ce n'est pas encore assez : pour constituer la liberté véritable, il faut que ce soit la lumière même qui agisse, il faut que ce soit le moi conscient et réfléchi. La liberté est la causalité intelligente du moi.

L'idée de liberté étant ainsi définie, deux problèmes se posent pour le psychologue : 1° quelle est la genèse de cette idée ; 2° quels en sont les effets ?

II

GENÈSE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ

De l'avèu de tous, nous éprouvons un sentiment de liberté : 1° en délibérant ; 2° en nous déterminant. Ce sentiment n'est pas, comme certains philosophes l'ont cru, une simple conception abstraite de *possibles* jointe à l'ignorance de la *réalité* qui en sortira : c'est un sentiment concret de *puissance*. Il a sa première origine dans la réelle activité du désir, qui n'est point un état passif ni reposant en soi, mais un effort vers l'avenir. En outre, du côté physique, il y a dans le désir des mouvements à la fois commencés et empêchés, d'où un état de tension dans les forces cérébrales. Il est clair que le sentiment de tendance psychique joint à la sensation de tension physique ne suppose nullement l'ambiguïté réelle et absolue des futurs. Il n'y en a pas moins ici la révélation interne d'une vraie puissance qui se développe en nous et par nous.

Outre le sentiment de puissance inhérente au désir, il y a aussi, pendant la délibération, un sentiment de puissance inhérente à l'intelligence même. Notre pouvoir conscient de comparer les motifs et mobiles est un facteur capital de la résolution ; notre conscience ne se voit donc pas inerte, mais en train de *diriger* et de *décider* par le *jugement*, par la comparaison entre les idées et par l'idée même de son pouvoir directeur. Or, puisque la partie *pensante* de notre être est en même temps partie *agissante* et *dirigeante*, et même, en certains cas, *déterminante*,

comment n'aurions-nous pas, dans la délibération, conscience du pouvoir de notre conscience, comment n'aurions-nous pas l'idée de la puissance même des idées? Que, là encore, il n'y ait point ambiguïté absolue ni arbitraire, cela est certain; encore y a-t-il l'action réelle.

La résolution, enfin, ne peut pas ne point nous donner une impression de force personnelle portée au plus haut degré d'intensité. En effet, dans les circonstances graves et pour ainsi dire tragiques, c'est notre personne tout entière que nous sentons en jeu: il y va de *nous-mêmes*. Nous sentons en nous des impulsions énergiques en sens opposés et une victoire finale en un certain sens: cette victoire est celle de notre moi tout entier. Du côté physique, il y a passage des forces de tension à un déploiement d'énergie et à un mouvement dans un sens déterminé. Sous tous les rapports, nous avons un sentiment de puissance active et personnelle, qui est la base du sentiment de liberté.

Le rapport du sujet aux objets dans l'intelligence est une nouvelle explication de l'idée de liberté. Aussitôt que nous reconnaissons distinctement des états mentaux particuliers, ils deviennent pour nous des «objets»: ils ont une forme déterminée provenant des représentations déterminées qu'ils enveloppent et qui, elles-mêmes, se réduisent à des perceptions renouvelées: ils finissent donc par ressembler aux objets du monde extérieur, et nous les pensons comme quelque chose qui n'est plus notre moi ni l'action de notre moi. De là un double effet: ces *objets* de notre conscience réfléchie nous paraissent exercer sur nous une influence analogue aux influences extérieures et, en tout ce qui résulte de leur influence, nous nous voyons *déterminés*. En même temps, nous avons une tendance à nous rendre indépendants de ces objets internes tout comme de des objets externes, et nous formons ainsi l'idée de volonté indépendante. Comme il nous arrive d'agir indépendamment des motifs conscients et de tous les *objets* internes clairement aperçus par notre réflexion, nous croyons avoir réalisé notre idée de volonté

indépendante. Et de fait, nous l'avons réalisée dans une certaine mesure, nous avons acquis une indépendance *relative*.

Enfin il y a une raison plus profonde encore peut-être de l'aspect d'indétermination sous lequel nous nous apparaissions à nous-mêmes, et cette raison tient à la forme nécessaire de la pensée : sujet-objet. Notre pensée eût-elle épuisé toutes les raisons possibles d'un acte, il resterait toujours quelque chose dont elle ne pourrait plus donner de raison, à savoir elle-même. Aucune détermination de rapports entre les objets de pensée ne peut nous rendre compte de la pensée qui conçoit et ces objets et ces rapports. En temps que sujet pensant, je suis donc inexplicable à moi-même. Il en résulte que, quand j'agis sous l'influence de telles pensées, il reste toujours la pensée même qui n'est pas tout entière expliquée par ses objets ; si bien que l'*acte* intelligent ne paraît jamais lui-même complètement expliqué par les *objets* de l'intelligence.

Ajoutons que le sujet conscient ne se voit pas seulement *pensant*, mais encore *sentant* et *désirant* ; or le sentiment et le désir ne sont pas plus explicables que la pensée même par les « objets » qui les provoquent et auxquels ils s'appliquent. Ils constituent une réaction de l'être vivant par rapport à ces objets, et aucune explication en termes d'objets ne rendra jamais compte de la réaction subjective qui est au fond du plaisir ou de la souffrance, surtout au fond du désir, sans lequel il n'y aurait ni plaisir ni souffrance. L'appétition, c'est-à-dire le vouloir-vivre ou la volonté fondamentale, est objectivement inexplicable. Et c'est de là même que provient la conception du *sujet pur*. Illusoire ou non, cette conception du sujet pur a pour origine l'antithèse fondamentale de l'interne et de l'externe, de la conscience et des objets auxquels elle s'applique, sans lesquels elle n'existerait pas et dans lesquels, cependant, elle ne paraît pas s'épuiser ; car ces objets, à leur tour, en tant du moins qu'*objets* de conscience, n'existeraient pas sans la conscience. Il y a donc

là une antithèse de sujet et d'objet qui est la « forme » même de la conscience, ou plutôt sa nature constitutive, au delà de laquelle aucune détermination par les *raisons* ne peut remonter. En résulte-t-il qu'il y ait dans la conscience une réelle indétermination ? Non sans doute, mais il y a une indétermination relative aux raisons tirées des objets dont nous avons conscience. Il n'est pas étonnant que cette indétermination relative confère à la conscience une indépendance proportionnelle par rapport à ses objets, et lui permette de se poser en face d'eux comme capable de réagir sur eux.

Aussi ce que nous discernons clairement en nous par la réflexion est-il toujours moins que ce que nous sommes ; ce n'est pas le tout de notre caractère, le tout de notre être physique et psychique : ce n'est donc pas le sujet humain tout entier. Le moi *connu*, le moi *d'expérience*, que le *sujet* aperçoit, est en réalité un *objet*, son produit en même temps que le produit des choses extérieures : il n'est pas le sujet lui-même, le sujet tout entier ; et par là, n'entendez plus seulement le *sujet pur*, qui peut n'être qu'une abstraction, mais le sujet sentant, pensant et faisant effort au sein d'un organisme. Il en résulte que l'analyse objective ne saurait jamais épuiser toutes les raisons d'une volition particulière. C'est à bon droit que les explications trop claires et trop simples de nos actes ne nous satisfont pas. Quand les motifs et mobiles les plus visibles ont été énumérés, nous avons le sentiment que ce n'est pas tout : notre pensée ne peut concevoir autant que notre nature fournit. Nous exprimons ce fait en disant : j'ai agi de telle manière, d'abord pour telle raison, puis pour telle autre, puis pour telle autre encore, puis, en définitive, parce que je l'ai *voulu*. Expression légitime pour désigner notre volonté en tant qu'elle a pour ressort : 1° notre caractère même ; 2° l'idée de sa propre causalité. Mais, comme nous ne pouvons prendre une conscience claire et réfléchie de la réaction par laquelle notre caractère individuel, en ses profondeurs obscures, a ainsi *déterminé* le vouloir, sous l'idée elle-

même déterminante de sa propre autonomie, nous finissons par prendre cette détermination incomplètement connue pour une indétermination réelle.

Si, dans les causes passées et présentes d'un acte tout n'est pas *pour nous* déterminé, à plus forte raison en est-il de même quand il s'agit de l'avenir. De plus, parmi les causes ou conditions de l'acte se trouve alors l'idée même de l'indétermination des futurs, qui vient se joindre à toutes les autres idées servant de motifs et de mobiles. Nous concevons l'avenir comme indéterminé *sur un point* tant que nous ne l'aurons pas déterminé sur ce point par l'idée même et le désir que nous aurons eus de telle détermination plutôt que de telle autre. Cette conception d'une indétermination relative de l'avenir par rapport à nous est la condition *sine qua non* de notre acte volontaire.

On a soutenu que l'avenir devait apparaître *absolument* indéterminé à toute volonté, pour que la volonté même pût agir. C'est là une exagération. Il est seulement nécessaire que l'avenir apparaisse à toute volonté comme non déterminé *indépendamment de sa volition*; ce qui n'empêche pas la volition elle-même, déterminante du côté de l'avenir, d'être déterminée du côté du passé. Aucun de nous ne prétend agir sur le cours des astres, parce que ce cours nous apparaît comme entièrement *déterminé indépendamment de nos idées et désirs*; mais nous prétendons tous influencer sur les mouvements de notre plume au moment de signer un contrat, parce que ces mouvements nous paraissent *non déterminés indépendamment de nos idées et désirs*. Nos idées et désirs, à leur tour, n'ayant pas une intensité et une direction toujours identiques, il y a encore là un élément d'indétermination par rapport à notre connaissance de nous-mêmes. Ainsi je suis pour moi-même indéterminé en ce sens que je ne me connais pas tout entier et que, par conséquent, je puis réagir sur moi comme sur un être encore incomplètement déterminé en dehors de cette action. Je ne m'apparais pas comme tout fait et immuablement pré-déterminé, mais comme en train de me

faire et de me déterminer moi-même progressivement.

En résumé, la part d'illusion que renferme l'idée du libre arbitre vient de ce que notre action est déterminée d'abord par des *états psychiques* qui ne sont pas tous amenés à la conscience claire, puis par notre *nature psychique* elle-même, dont nous ne pouvons donner de raison. Nous avons conscience d'être incités à l'action par le dedans et psychiquement, non par le dehors et physiquement, mais nous ne pouvons complètement analyser ni les causes internes de notre acte ni celles de notre existence comme sujets conscients : nous ne pouvons mettre tous les termes du problème en équation. De là résulte le sentiment d'agir *par soi* combiné avec l'impossibilité de donner une raison précise, ultime et parfaitement déterminée du choix auquel on a abouti. Nous nous figurons alors non seulement que le choix résulte de notre puissance, — ce qui est vrai, — mais que cette puissance même est ambiguë, — ce qui n'est pas impliqué dans l'expérience intérieure.

D'après ce qui précède, on ne doit pas dire avec Spinoza que c'est simplement l'*ignorance des causes* qui produit l'apparence du libre arbitre, puisque nous n'attribuons pas à notre liberté un accès de fièvre dont nous ignorons les causes. Il faut à la fois ici une connaissance et une ignorance : 1° la connaissance que les causes sont *en nous*, qu'elles sont nous-mêmes, et de plus la connaissance *partielle* de ces causes ; 2° l'ignorance du *total* des causes et l'impossibilité de calculer toutes les actions ou réactions dont notre choix résulte. Et ce n'est pas tout encore : il faut ajouter l'élément essentiel que nous avons restauré dans la psychologie de la volonté, à savoir l'idée même de l'indépendance du *moi*, sous laquelle nous agissons toujours. Comme cette idée détermine une indépendance relative, une non-détermination par tels et tels motifs ou raisons objectives, qui sans elle l'eussent emporté, nous acquérons un sentiment croissant d'indépendance en agissant sous l'idée de notre indépendance subjective. Donc, encore une fois, nous avons conscience de

vouloir en vertu de raisons internes, partiellement connues, et parmi lesquelles se trouve l'idée même de notre moi indépendant ; d'autre part, nous sommes incapables de calculer la totalité des actions exercées par les motifs et mobiles sur notre caractère, ainsi que la totalité des réactions exercées par notre caractère même sur les motifs et mobiles ; il en résulte que l'idée de notre indépendance, partiellement réalisée par le fait même qu'elle est conçue et désirée, nous produit l'effet d'une indépendance complète. Nous érigeons ainsi en quelque chose d'absolu la partie des relations que nous n'apercevons pas d'une conscience claire, et nous nous attribuons le libre arbitre absolu, le pouvoir absolu de choisir.

Ce pouvoir de choisir est, en réalité, le pouvoir d'être déterminé par un jugement et un sentiment de *préférence*. En ce sens, il est clair que nous avons le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de comparer, au point de vue intellectuel et sensitif, diverses résolutions possibles, et de réaliser le résultat de cette comparaison. Mais la comparaison n'est pas arbitraire, sinon elle ne servirait à rien ; nous ne jugeons ni ne sentons arbitrairement ; nous n'arrivons donc pas arbitrairement à la conscience de tel rapport entre les diverses directions jugées et senties qui s'ouvrent à notre activité. Choisir arbitrairement, ce n'est pas choisir, c'est cesser au contraire de choisir pour s'en rapporter au hasard, comme quand on nous présente une assiette d'oranges. Si nous prenons au hasard, les raisons de notre mouvement seront toutes mécaniques ; si nous choisissons, nous serons alors déterminés par un jugement de préférence fondé sur la grosseur, la couleur, le poids, la qualité de telle orange. Dès lors il ne nous sera plus possible de choisir l'orange la moins bonne, à moins que nous n'ayons des raisons de la choisir, par exemple pour laisser à notre voisine de table les meilleurs fruits, ou que nous ne voulions par là montrer notre liberté de choix, — ce qui est toujours une raison. Dans ce dernier cas, nous choisissons encore, en réalité, de prendre au hasard, pour montrer que nous ne sommes

point sous la dépendance d'aucune orange particulière. Mais c'est par un véritable paralogisme qu'on donne le nom de choix à l'absence même de choix, c'est-à-dire au hasard, lequel se résout lui-même en déterminisme mécanique.

Pour vérifier par l'expérience notre puissance de vouloir au même instant, dans les mêmes conditions internes et externes, une chose ou son contraire, il faudrait vouloir à la fois cette chose et son contraire, ce qui est absurde. Nous ne pouvons donc vérifier notre pouvoir des contraires qu'en réalisant l'un et l'autre *successivement* ; mais alors, nous ne sommes plus dans les mêmes conditions, puisque nous avons à chaque fois le souvenir de l'action précédente, avec un motif de faire l'action contraire pour montrer notre pouvoir même, ou encore de répéter la même action pour montrer qu'aucun ordre fixe ne nous enchaîne. En réalité, ici encore, nous choisissons de ne pas choisir ; nous choisissons de vouloir au hasard pour montrer par là que notre volonté n'est pas déterminée dans une seule direction. Et, en dernière analyse, nous sommes déterminés à nous laisser déterminer par des conditions fortuites, c'est-à-dire nécessaires, extérieures à notre jugement de préférence ou de choix.

Le sentiment que nous croyons avoir de notre pouvoir des contraires n'est au fond que l'expérience de la possibilité du hasard dans nos résolutions mêmes. Cette possibilité existe toutes les fois que la question nous offre un intérêt médiocre, ou que nous ne concevons pas avec force les motifs pour et les motifs contre, ou que les uns contre-balancent les autres et nous laissent indécis, indifférents ; alors notre volonté, paresseuse ou lassée, se laisse déterminer dans la première direction venue. Ce hasard apparent est un ensemble de petites conditions qui ont nécessité le vouloir en tel sens plutôt qu'en tel autre, en vertu de son équilibre instable. Nous avons alors raison de dire que nous aurions pu vouloir autrement, en ce sens que la moindre petite circonstance aurait pu faire tourner autrement la girouette intérieure ; mais de là à

croire que, *tout demeurant identique*, nous aurions réellement pu vouloir un des contraires aussi bien que l'autre, la distance est infinie. Le pouvoir d'abandonner sa volonté au hasard n'est pas la vraie liberté de choix, qui est au contraire le pouvoir de ne pas être déterminé mécaniquement par le hasard, mais intellectuellement par des raisons (1).

(1) Voir *la Liberté et le Déterminisme*, ch. 1.

III

LES RÉCENTES THÉORIES DU LIBRE ARBITRE

Le libre arbitre, tel que le représentent ses partisans actuels, n'est pas autre chose que la vieille liberté d'indétermination ou d'indifférence. Tous les efforts récemment faits pour distinguer ces deux choses, quelque subtils qu'ils puissent être, sont aussi vains que les précédents. Admettre un indéterminisme quelconque, c'est admettre que certains actes, considérés sous tel rapport, ne sont pas déterminés par leurs antécédents et n'y ont pas leur complète raison ; sous ce rapport, ils constituent des « commencements absolus », des nouveautés absolues, que rien de ce qui les a précédés n'entraînait à sa suite. Or un acte qui, sous un rapport quelconque, n'a pas de raison capable d'expliquer pourquoi il est tel et non tel, n'est-ce pas un acte de *liberum arbitrium indifferentiæ* ? On répond : — La volonté ne se détermine jamais sans motif, mais elle peut se déterminer *entre* plusieurs motifs aussi bien pour l'un que pour l'autre. — Alors, répliquons-nous, s'il y a des motifs, la volonté ne se détermine pas *conformément* à eux et peut même se déterminer *contre* ; donc sa détermination précise, en tant que telle, n'a pas de motif. Dès lors, ou bien elle est le résultat de causes subconscientes et inconscientes, plus fortes que les motifs conscients et visibles, et dans ce cas il y a déterminisme, ou bien elle est le résultat d'une décision absolument inexplicable, qui n'a sa raison ni dans les rai-

sons présentes à la conscience ni dans d'autres raisons cachées. Il existe alors, *sur ce point*, une indétermination, aboutissant à telle détermination sans qu'il y ait de raisons pour que cette détermination et non l'autre se réalise. Nous voilà évidemment revenus à la liberté d'indifférence.

D'autres partisans du libre arbitre, qui se prétendent en même temps adversaires de la liberté d'indifférence, accordent que la volonté suit toujours l'ensemble des impulsions actuelles les plus fortes, mais ajoutent qu'elle contribue elle-même à la force de ces impulsions par l'attention qu'elle leur accorde ou leur refuse. La question du libre arbitre, dit M. W. James, « est extrêmement simple » ; elle concerne simplement la quantité d'attention ou de consentement à une idée que nous pourrions réaliser à un moment donné. « La durée et l'intensité de notre effort sont-elles ou ne sont-elles pas des fonctions fixes de l'objet ? Voilà le problème. » — Remarquons que M. James pose mal la question, car il est clair qu'à l'objet pensé ou désiré il faut ajouter le sujet pensant et désirant, avec ses dispositions actuelles : il y a là deux termes également nécessaires. Selon nous, la décision finale est « fonction » dépendante des deux termes, et elle exprime leur rapport ; selon M. James, au contraire, on peut admettre qu'il y a dans toute volition « une variable indépendante, à savoir l'intensité ou la durée de notre effort d'attention à une idée » ; étant donnée cette variation d'intensité et de durée dans le maintien d'une idée, nous rendrons dominante et fixe une idée qui, sans cela, eût passé vite ou eût été faible, et les mouvements corporels suivront. « L'unique fonction de la volonté, avait déjà dit M. Renouvier, est la fonction d'*appeler* ou de *maintenir* dans la conscience, ou d'*éloigner* de la conscience les idées de toute nature ». Voilà ce qui semble tout « simple » à M. W. James. Cette théorie remonte jusqu'à Lotze, pour ne pas aller plus loin. Ainsi, entre une idée et une autre, entre un désir et un autre, on imagine un phénomène spécifique : le maintien ou l'aban-

don de la première idée, du premier désir, comme si, entre une vague et une autre, on imaginait je ne sais quel phénomène intermédiaire consistant dans le « maintien » ou dans la suppression de la première vague, de façon à changer ainsi la direction du navire. Si l'unique fonction de la volonté est ainsi d'appeler ou de maintenir les idées dans la conscience, autant dire que cette fonction est égale à zéro; le maintien d'une idée ou d'une passion à un certain degré d'intensité, au milieu d'idées ou de passions d'intensité moindre, n'est rien de plus, pour le psychologue, que l'idée même avec son intensité et les autres idées avec leur intensité. Le maintien du vent du nord n'est rien de plus, pour le physicien, que le mouvement du vent du nord avec sa force supérieure à celle du vent du sud. Le maintien ne serait quelque chose de nouveau que si l'intensité qui le produit sortait tout d'un coup du néant. Et c'est en effet à cette hypothèse que M. James aboutit avec M. Renouvier et avec Lotze; une représentation ou une passion qui devient tout d'un coup plus intense ou moins intense, sans que la raison s'en trouve dans une relation antérieure avec les autres représentations et passions ou avec l'état de notre moi. Il y a donc des idées et des désirs qui commencent absolument; il y a des vagues qui naissent tout d'un coup dans la mer intérieure, sans être formées par les gouttes d'eau précédentes, sans s'expliquer par la combinaison, l'intensité, la durée, la direction finale des mouvements inhérents aux particules d'eau. Il y a des flots qui s'appellent eux-mêmes, se maintiennent, se suspendent, sans qu'on puisse ramener leur mouvement à une loi. Cette théorie, loin de supprimer la liberté d'indifférence, n'en est qu'une aggravation, puisqu'elle la transporte dans le domaine de l'intelligence même, c'est-à-dire là où elle est le moins à sa place. La volonté, dans cette hypothèse, n'agit pas sans motifs présents, ni contre les motifs présents, mais elle peut sans motif changer tout d'un coup son motif présent en un motif subséquent contraire; donc il y a toujours un changement qui, comme tel, est sans

motif et qui, par conséquent, se confond avec la liberté d'indifférence.

D'autres psychologues, enfin, croient échapper tout ensemble au déterminisme et à l'indéterminisme, à la théorie qui veut que les mêmes causes produisent les mêmes effets et à la théorie qui veut que les mêmes causes ne produisent pas toujours les mêmes effets, en soutenant que, dans la vie psychique, les mêmes causes ne reviennent jamais, le même état profond ne se reproduit pas. Ainsi se trouverait supprimée, avec la possibilité des mêmes causes, l'alternative des effets identiques ou différents. Chaque état psychique étant, par rapport à l'état antérieur, hétérogène, nouveau et original, du moins dans ce qu'il offre de vraiment personnel et de caractéristique, il n'y aurait plus lieu de lui appliquer un raisonnement qui ne conclut à l'identité des effets que par l'identité des causes. En un mot, l'action est libre, selon cette doctrine, parce que « le rapport de l'action à l'état d'où elle sort ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais (1) ». — Nous répondrons d'abord que l'intervention d'un nombre immense de lois pourrait elle-même produire un phénomène original, qui ne s'exprimerait plus par une loi, mais par des milliers de lois ; au lieu d'être attaché à une chaîne, il serait attaché à mille : en serait-il plus libre ? En outre, quand même ici toute loi serait impossible, faute d'une répétition du phénomène, il n'en résulterait pas l'absence de causes déterminant par une rencontre unique cet effet unique. La variabilité ou la complexité, même infinie, n'exclut nullement la causalité. Le principe de causalité ne consiste pas, comme on se l'imagine, à dire simplement que les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais à dire qu'un effet quelconque, fût-il unique au monde et *sui generis*, sans rien d'identique auparavant, sans rien d'identique après, est lié à un ensemble de raisons ou de causes qui le déter-

(1) Voir M. Bergson, *les Données immédiates de la conscience*.

mine tel qu'il est présentement. Causalité, c'est un lien tel que, A étant donné, fût-ce une seule fois, B est donné par cela même, et donné une seule fois comme A; B est donc nécessairement, ou déterminément, si vous préférez; il est donné en fait. Contentons-nous de dire : il est *donné* ou il *est*; cela suffit. Si vous prétendez qu'il est *librement*, tandis que d'autres disent *nécessairement*, peu importe cette querelle de mots; le fait est qu'il est donné réellement, et que *lui seul* est donné. On en peut dire autant de chaque état du monde, à chaque instant; si vous voulez prétendre que cet état est *libre*, à votre aise; il est ce qu'il est, et au delà il n'y a rien à chercher. C'est précisément la thèse fondamentale du vrai déterminisme.

On accuse les déterministes de faire reposer leur opinion sur des considérations de passé ou de futur, de dire que telle chose aurait *pu* être autrement, ou encore que l'on aurait pu d'avance la *prévoir*. Mais ces considérations sont tout indirectes. Soit qu'on pût ou non *prévoir* les choses, soit qu'il y eût ou non une intelligence capable de les calculer, soit qu'elles fussent ou non accessibles à l'intelligence, le déterministe soutient que, sous le rapport de l'*être* et non du *connaître*, elles étaient déterminées au moment même où elles se sont produites et comme elles se sont produites. Quant à savoir si elles auraient pu être autrement, ce sont les partisans du libre arbitre qui se livrent à ces hypothèses en dehors de la réalité et qui construisent des romans dans le passé ou dans l'avenir; le déterministe, lui, se contente de dire : A est, donc B est; la réalité de l'un est la cause unique de la réalité de l'autre; cela est ainsi de fait, et le fait coïncide avec le droit, parce que le fait est réel et que toute autre hypothèse est purement imaginaire. L'impossibilité du contraire n'est qu'une expression indirecte de ce qu'il y a d'*unique* et d'*original* dans la réalité actuelle.

Au reste, pourvu qu'on ne cesse jamais de revenir ainsi à la réalité et à l'actualité, la considération du possible et de l'impossible peut avoir sa valeur comme considération auxiliaire. Il n'est pas vrai que l'argumentation des

déterministes sur le passé revête cette forme puérile : « l'acte une fois accompli est accompli », ni qu'on puisse ramener à cette tautologie l'assertion déterministe que l'acte contraire était *impossible*. « Il ne saurait être question, dit-on, ni de prévoir l'acte avant qu'il s'accomplisse, ni de raisonner sur la possibilité de l'action contraire une fois qu'il est accompli ; car *se donner toutes les conditions*, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment même de l'acte et non plus prévoir. » — Sans doute on se donne toutes les conditions, mais idéalement ; on sait que, quand toutes les conditions seront données, y compris telle condition ultime, l'acte aura lieu ; en quoi cette prévision est-elle chimérique parce que toutes les conditions prévues n'existeront qu'au moment même de l'action ? Niera-t-on aussi la possibilité de prévoir une éclipse de soleil, parce que ce serait se donner d'avance toutes les conditions, y compris l'intercalation de la lune entre le soleil et la terre, qui ne sera donnée qu'au moment même de l'éclipse ? — On nous répondra que l'éclipse « revient », tandis qu'un acte concret et profond ne revient pas. Mais la *même* éclipse ne revient pas plus que la même *action* ; jamais le soleil, ni la terre, ni la lune ne sont aux mêmes points de l'espace dans des conditions absolument identiques. Le second vol commis par un voleur n'est jamais identique au premier ; ce n'en est pas moins un vol, et on peut prévoir que, si Cartouche a une bonne occasion de voler pour la seconde fois, il en profitera. On réplique encore que la prévision consiste, en astronomie, à laisser précisément la durée véritable hors du calcul, pour se borner à déterminer une série de rapports de position, de simultanéités ou coïncidences, une série de relations numériques, tandis que la prévision psychologique porte sur les intervalles mêmes, non sur les extrémités, sur la durée réelle et non sur les limites dans lesquelles on l'enferme artificiellement. Nous répondrons que la prévision psychologique ne porte pas plus que l'autre sur la durée comme telle, mais sur des rapports de succession ou de simulta-

néité entre certains états de conscience et leurs conditions, soit internes, soit externes. Prévoir que vous refuserez, vous, de voler pour vous enrichir, ce n'est pas s'occuper de la durée ni en elle-même ni en vous : c'est déterminer des relations entre votre caractère supposé connu et certains actes compatibles ou incompatibles avec ce caractère ; et ces relations sont précisément indépendantes de la durée.

Enfin on veut prêter une action à la durée vraie, à la « durée concrète », en la considérant elle-même « comme une force », non sans doute dans les êtres matériels et inertes, sur lesquels la durée glisse sans les atteindre, mais chez les êtres vivants et conscients, où la durée produit un changement perpétuel. « Une sensation, dit-on, par cela même qu'elle se prolonge, se modifie au point de devenir souvent insupportable ; le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé (1). » Qu'importe, s'il se grossit selon des lois ? Et comment soutenir qu'une sensation prolongée soit libre ? D'ailleurs, la distinction est artificielle. Si telle sensation prolongée devient insupportable, ce n'est pas simplement parce qu'elle est prolongée dans la durée, mais parce que, les conditions organiques ayant changé et une accumulation d'effets s'étant produite, de nouvelles sensations se produisent aussi et sont *déterminées* ; le temps n'y est pour rien. Ce n'est point de son passé que la sensation se renforce et se grossit ; elle est renforcée par les conditions présentes du corps et du cerveau.

C'est donc arbitrairement qu'on veut faire de la durée une sorte de « vie interne » qui se déploierait toujours différente de soi et toujours hétérogène, une liberté en devenir, échappant aux lois de la répétition et de la conservation. Cette idée du temps nous semble mythique ; fût-elle réalisée, elle ne constituerait pas pour cela une véritable liberté, mais une sorte de hasard vivant. Ce serait le triomphe de cet indéterminisme auquel on prétendait échapper. L'indéterminisme ne consiste pas seule-

(1) M. Bergson, *les Données immédiates de la conscience*, p. 418.

ment à prétendre que les mêmes effets ne s'expliquent pas par les mêmes causes, mais aussi que des effets toujours changeants et nouveaux ne s'expliquent pas par quelque changement et quelque nouveauté dans les causes.

Enfin l'hétérogénéité absolue qu'on imagine dans la conscience est chimérique. Nous n'avons, prétend-on, aucune raison de conserver à un sentiment « son ancien nom, sauf qu'il correspond à la même cause extérieure ou se traduit au dehors par des signes analogues ». Ainsi donc l'amour ne serait pas toujours l'amour, parce qu'il se nuance sans cesse ? Et on ne pourrait rien prévoir à son sujet, pas même le plaisir que causera la vue de l'objet aimé, parce que « une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus » ?

Si nouveauté, hétérogénéité, originalité étaient synonymes de liberté, il faudrait dire alors que nous sommes libres non pas seulement dans nos résolutions et actions, mais aussi dans nos sentiments profonds, dans nos plaisirs et nos douleurs les plus intenses, qui intéressent notre être tout entier, qui le font vibrer en toutes ses parties et aboutissent à un cri de joie ou de douleur sans précédents en nous. Le désespoir d'avoir perdu l'être que nous avons le plus aimé est un état d'âme absolument hétérogène aux autres dans sa partie *affective* et *sensitive*, non pas seulement dans sa partie *active*. Si donc il suffit qu'un « état psychique » soit « unique en son genre et ne doive plus se produire jamais en nous » pour que cet état soit libre, alors nous sommes libres jusque dans les souffrances les plus aiguës et les plus profondes, uniques en leur genre, où pourtant la fatalité nous domine tout entiers. Bien plus, nous sommes libres en tout et partout, car aucun état psychique, même « superficiel », ne se reproduira absolument le même. C'est donc par un véritable paradoxe que l'école de Lotze identifie le libre avec le nouveau, avec le changeant, avec l'hétérogène. De ce qu'un acte de libre arbitre introduirait une nouveauté absolue dans le monde, il n'en résulte nullement que les nouveautés relatives qui existent dans le monde soient libres.

IV

RÉALISATION PROGRESSIVE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ. — SES MOYENS

Dans l'idée de liberté psychologique et morale, telle que la conçoit la conscience de l'humanité, non telle que l'imaginent les auteurs de systèmes, quels sont les éléments réalisables selon les lois psychologiques et physiologiques établies par la science ? En d'autres termes, qu'y a-t-il dans l'idée de liberté : 1° d'impossible ? 2° de possible psychologiquement et physiquement ? 3° de possible métaphysiquement ? Voilà, selon nous, comment doit être posé le problème. Il consiste à rechercher, dans l'idée de liberté, les éléments conciliables avec le déterminisme, soit sur le terrain scientifique de la psychologie et de la cosmologie, soit sur le terrain des conceptions métaphysiques, et à distinguer cette portion conciliable de la portion inconciliable, c'est-à-dire en contradiction formelle avec le déterminisme. Notre but n'a jamais été de concilier la liberté et le déterminisme précisément dans ce qu'ils ont de contradictoire, par je ne sais quel prestige de dialectique hégélienne. Si donc l'on commence par définir la liberté : « ce qui est en contradiction absolue avec le déterminisme et inconciliable par définition avec le déterminisme, de quelque manière qu'on l'entende », il est clair qu'il n'y aura plus de conciliation à chercher.

Mais est-ce là l'idée que la conscience humaine se fait de la liberté ? Est-ce sous cette forme toute négative qu'elle la conçoit ; ou n'est-ce pas avant tout, comme nous

l'avons fait voir plus haut, sous la forme positive d'une *indépendance du moi par rapport aux motifs et mobiles particuliers qui influent sur sa volonté*? Définition qui n'exclut pas *à priori* des éléments compatibles avec le déterminisme. En tout cas, c'est de cette définition, nous, que nous partons, et nous avons bien le droit de la poser telle, car l'histoire entière de la morale et même de la métaphysique est d'accord avec ce sens général du mot liberté. Le libre arbitre vulgaire n'est lui-même qu'un certain mode d'indépendance du moi qu'on lui attribue par rapport à des contraires qui se balancent; et quoique cette indépendance n'ait pas le caractère absolu que lui prêtent les métaphysiciens du libre arbitre, elle n'en a pas moins sa vérité relative, dont l'humanité s'est toujours contentée dans la pratique.

Mais notre méthode va plus loin encore, sans pour cela tomber dans les jeux de logique hégélienne. Même en définissant la liberté, par pure hypothèse, le contraire du déterminisme, c'est-à-dire une puissance d'indétermination absolue, le psychologue peut encore et doit se demander : — Jusqu'à quel point l'*idée* de cette indétermination, idée qui est réelle alors même que l'indétermination ne le serait pas, peut-elle agir sur le déterminisme même et conformément aux lois du déterminisme? D'où résultera une certaine conciliation, non pas sans doute de l'indétermination réelle, mais de l'*idée* d'indétermination avec le déterminisme même. Ce sera, en d'autres termes, un déterminisme modifié par l'*idée* de son propre contraire et de ses propres limites, façonné par l'*idée* d'une puissance d'indétermination, prenant ainsi un aspect nouveau sans changer d'essence rationnelle. Prétendra-t-on que de tels problèmes soient factices et qu'une telle méthode soit artificielle, alors que, tout au contraire, nous rétablissons dans la question un élément capital négligé à la fois par les déterministes et par les indéterministes : l'*idée* de la liberté et de son action? Le déterminisme est-il complet s'il n'étudie pas l'influence de cette idée, qui, en fait, existe dans la conscience humaine? Et l'indéter-

minisme, de son côté, n'est-il pas puéril, s'il confond de prime abord l'idée et le sentiment de la liberté avec une réelle suspension du déterminisme réclamé par l'intelligence? Les deux partis adverses raisonnent chacun selon des hypothèses de leur invention et selon des définitions de leur fabrique, au lieu de prendre pour point de départ les faits donnés dans la conscience humaine. L'homme s'est toujours cru *libre*, surtout dans l'accomplissement des actes moraux, et il a toujours fait consister cette liberté dans une certaine indépendance de son moi intelligent et actif par rapport aux objets extérieurs, et même aux objets intérieurs ou motifs particuliers d'agir. Jusqu'à quel point, pour la science psychologique, cette indépendance est-elle possible et réelle? Jusqu'à quel point, pour la science morale, est-elle nécessaire? Jusqu'à quel point enfin est-elle concevable pour la philosophie générale, qui étudie les principes les plus élevés de la connaissance et de l'existence? Voilà comment nous concevons et posons le problème, avec la persuasion que toute autre manière de le poser est « simpliste », inexacte et illusoire.

Les considérations morales et métaphysiques étant ici mises de côté, voyons comment, au point de vue psychologique, pourra se réaliser l'idéal de l'action libre. Il ne sera pas inutile d'examiner, sous un angle différent, des questions que nous avons longuement traitées ailleurs, ni de lever certaines difficultés qu'on a voulu nous opposer.

Le moi étant, avant tout, une unité consciente, si les deux termes dont l'un détermine l'autre sont également enveloppés dans cette unité, la détermination commence à perdre son caractère mécanique, et l'être est déjà déterminé par quelque chose de soi, sinon par soi. Le plus bas degré de cette détermination, celui où la contrainte est encore le plus manifeste, c'est l'impulsion résultant d'une sensation, par exemple d'une douleur intense. La sensation pénible et l'impulsion consécutive ont beau être embrassées dans une même conscience, l'être a beau se trouver déterminé par quelque chose de soi, à

savoir sa propre douleur, il est évident qu'il n'est pas libre. On peut seulement dire qu'alors, malgré la contrainte interne, il y a déjà l'apparition d'un ordre de choses différent de ce mécanisme grossier où le premier terme pousse, sans le savoir, un second terme mû sans le savoir. Par la conscience, un lien s'établit entre les deux termes, sans supprimer encore l'action nécessitante du premier sur le second. Il faut d'ailleurs remarquer que, dans le cas qui nous occupe, le mode de l'action contraignante exercée par la douleur échappe à la conscience. Il y a des raisons organiques qui font que la douleur produit des vagues de mouvements réflexes et de mouvements expressifs, sans le concours de notre volonté ; la conscience constate ici et subit le résultat, sans apercevoir les intermédiaires entre la douleur antécédente et l'impulsion conséquente. L'unité des deux termes dans la conscience est incomplète, puisqu'ils demeurent des extrémités séparées. Et il en est ainsi dans toute passion. Chaque fois que nous agissons en vertu d'une passion quelconque, il s'accomplit dans notre organisme une foule de mouvements dont la passion est en grande partie le reflet et qui, en tout cas, contribuent à lui donner sa physionomie propre, son caractère d'agitation et de « perturbation » intérieure. La conscience n'embrasse donc alors en elle-même que des résultats dont les vraies conditions lui échappent : elle se voit passive et ne saurait avoir un sentiment de liberté.

Lorsque nous agissons, au contraire, sous l'influence d'idées, et surtout d'idées générales, la part de la passion est réduite au minimum. Il existe bien toujours quelque sentiment attaché à l'idée, sentiment qu'elle commence à éveiller et dont elle est même en partie le symbole ; mais la part de la raison est dominante, et nous pouvons même agir sous le sentiment de la rationalité, par amour de la raison. En ce cas, non seulement les différents termes sont embrassés dans l'unité d'une même conscience, mais encore le lien de ces termes entre eux et avec l'action est conscient, réfléchi, raisonné. On peut dire qu'alors la

détermination par le moi commence, puisque c'est le moi intelligent qui opère la synthèse des différents termes, des motifs et de l'acte. Si nous pouvions n'agir qu'en vertu de motifs tous parfaitement éclairés, si nous pouvions être pour nous-mêmes comme une sphère de pure lumière, nous nous rapprocherions davantage de l'idéal. En effet, notre moi conscient serait la synthèse complète et complètement lumineuse de notre être entier, avec tous ses motifs, toutes ses impulsions, toutes ses déterminations, et notre moi se reconnaîtrait tout entier dans chacun de ses actes. Ce serait donc la parfaite attribution au moi, qui, nous l'avons vu, est la première condition de la liberté.

Nous ne saurions cependant ériger cette pleine conscience de soi en complet équivalent de la liberté même. Il ne suffit pas, comme on l'a prétendu, d'envelopper dans une même unité de conscience le déterminant et le déterminé pour qu'ils soient par là identiques et qu'on en puisse conclure la détermination *par soi*, conséquemment la liberté. La question de causalité se pose nécessairement ici : il faut que le moi soit cause pour être libre. Nous allons voir que le seul moyen, c'est que le moi agisse sous l'idée de sa causalité même, de sa liberté, et avec cette liberté pour fin.

On a contesté que la liberté pût être un but. Mais la liberté, étant le *maximum relatif ou absolu de puissance indépendante et spontanée pour le moi*, peut et doit être un objet de désir. En effet, tous les éléments qui entrent dans l'idée de liberté sont pour nous des biens, des fins possibles et même nécessaires. Le premier de ces éléments, c'est la *puissance*, qui est un bien pour nous, puisqu'elle est le premier moyen de se procurer tous les biens. Nous désirons donc toutes les formes de puissance à leur maximum, y compris la puissance de la volonté sur les objets extérieurs ou même sur ces objets intérieurs qu'on nomme motifs et mobiles. Le monde du dedans doit être à notre service comme le monde du dehors. L'*indépendance*, second élément de la liberté, est désirable pour

les mêmes raisons et est d'ailleurs inséparable de la puissance. En troisième lieu, pour posséder le maximum d'indépendance, il faut que notre puissance se confonde le plus possible avec notre *moi* lui-même et nous soit ainsi vraiment inférieure, vraiment propre et personnelle ; c'est ce qui constitue la *spontanéité*. A ce point de vue encore, l'indépendance est désirable, puisque le centre de nos désirs est précisément notre moi et qu'ils finissent toujours par revenir à ce centre. Vouloir la liberté, c'est au fond se vouloir soi-même, c'est vouloir la conservation et l'expansion de son vrai moi, sans obstacles et sans limites, autant qu'il est possible.

La forme intellectuelle de la puissance, qui est la puissance des idées, est également désirable pour un être intelligent, et l'homme en a toujours fait une des conditions de sa liberté. L'idée de la force des idées est donc, non pas la définition adéquate, mais un des éléments de l'idée de liberté. Je ne suis point libre si mes idées ne sont que des reflets passifs et ne peuvent avoir aucune influence, ni en moi, ni hors de moi. Si, au contraire, je pense que mes idées sont des facteurs essentiels, des conditions de changement en moi et hors de moi, je trouve en elles un point d'appui. Nous sommes loin, on le voit, de définir l'idée de liberté : « le concept abstrait de la force des concepts (1). » Au reste, même en réduisant l'idée de liberté à cette formule digne de Zénon d'Elée, si manifestement incomplète, l'idée de liberté aurait encore une influence. Un « concept abstrait » peut avoir sa part comme facteur dans nos déterminations, grâce à toutes les idées concrètes, à tous les sentiments concrets dont il est le centre et qu'il éveille. Devoir, honneur, patrie, humanité, liberté civile et politique, égalité, fraternité, voilà des concepts abstraits qui n'ont pas été, croyons-nous, sans avoir quelque rôle dans l'histoire. Le concept de la liberté intérieure et celui même de la puissance des idées ne sont nullement indifférents : ils ne laissent point

(1) Définition que nous a attribuée M. Darlu (*Revue phil.*, t. XX).

l'esprit dans la même inertie qu'une formule de pure algèbre.

Notre puissance indépendante et spontanée doit pouvoir s'exercer à l'égard même des contraires, afin de nous permettre de remonter toujours dans l'échelle des biens d'un degré à l'autre, de ne jamais être immobilisés dans telle alternative aux dépens de l'alternative opposée. En ce sens, chacun des contraires choisis doit laisser place, autant que faire se peut, à la possibilité du contraire : c'est ce qu'on exprime par le nom de *contingence*. Et c'est le quatrième élément de la liberté. Notre puissance n'est pas pour cela absolument ambiguë et indéterminée ; mais elle est déterminable par quelque idée supérieure à tels contraires donnés, idée qu'elle peut toujours élever au-dessus d'eux et qui les rend relativement contingents. Ce pouvoir ascendant est sans nul doute un bien et doit être un objet de désir, comme le pouvoir qu'a un oiseau de toujours voler plus haut que tels rameaux d'un arbre : *sursum voluntas*.

Un dernier pas dans la réflexion intérieure nous fait comprendre que la plus haute expansion de notre moi et de sa spontanéité indépendante n'est pas l'égoïsme, mais l'amour universel d'autrui. Cet achèvement de la liberté, qui constitue la perfection morale, est le « suprême désirable ». Il n'est donc pas étonnant que l'idée de liberté morale ou de perfection morale, ainsi entendue, soit un idéal capable d'exercer un attrait sur l'être raisonnable. Une intelligence qui conçoit l'univers et l'identification volontaire de son individualité avec l'universel ne saurait demeurer indifférente à cette idée, la plus haute de toutes en même temps que la plus large. Donc, à tous les points de vue et à tous les degrés, la liberté est désirable, et son idée doit exercer une action.

Déterminons davantage la nature de cette action.

Au point de vue à la fois psychologique, on distingue avec raison les effets répressifs et les effets excitants, les effets inhibiteurs et les effets dynamogènes. Par elle-même et par ses concomitants cérébraux, l'idée de liberté, avec

la tendance qui l'accompagne, doit nécessairement provoquer ces deux sortes d'effets. Si une impulsion passionnelle, par exemple, développe ses conséquences sans que se présente à l'esprit l'idée même d'une résistance possible, d'une certaine indépendance du moi intelligent par rapport à ses inclinations, il est clair que rien ne viendra, au moins de ce côté, contrebalancer l'impulsion actuelle et sa réalisation en mouvements conformes. Au contraire, l'idée de la résistance possible pour le moi, par le seul fait qu'elle surgit, produit déjà un certain ralentissement dans l'impulsion qui se développe. Toute idée nouvelle enlève de son intensité à l'idée antérieurement dominante, car elle partage la conscience. Si cette idée nouvelle agit dans le même sens que l'idée précédente, les deux impulsions finissent par s'ajouter et se fusionner ; ce qui entraîne à la fin une inclination plus forte. Mais, si l'idée nouvelle est en quelque sorte négative par rapport à l'autre, l'effet est un *arrêt* plus ou moins complet de la précédente, une diminution d'intensité. Or c'est ce qui arrive quand, sous l'empire d'une impulsion, nous concevons l'opposition possible à cette impulsion : par le fait même, il se produit déjà une certaine opposition réelle. Si, de plus, l'idée de l'opposition possible éveille en nous le désir que nous avons normalement de notre indépendance, c'est-à-dire notre tendance à nous posséder nous-mêmes et à demeurer des êtres raisonnables, si, par conséquent, cette idée réveille l'amour que nous avons naturellement et de notre puissance personnelle et de notre intelligence impersonnelle, comment n'en résulterait-il pas un effet d'inhibition prononcé ? Physiologiquement, tous les mouvements moléculaires correspondant à ces idées et à ces tendances vont à l'opposé du mouvement centrifuge qui entraîne à l'acte. Psychologiquement, les idées provoquent ce qu'on appelle le retour sur soi, la concentration et la possession de ses forces : on « rentre en soi-même », au lieu de se laisser pousser par le dehors et vers le dehors. L'effet répressif et inhibiteur de l'idée de liberté est donc incontestable.

On connaît l'effet excitateur et dynamogène que peuvent avoir beaucoup d'idées. Ce sont d'abord les idées relatives à quelque sensation ou sentiment, surtout agréable, puis les idées relatives à notre puissance personnelle, laquelle nous cause d'ailleurs un sentiment de plaisir et de satisfaction intime. Le seul fait de penser d'avance soit à une sensation, soit à une action, prépare à recevoir la sensation et la rend plus intense, prépare à l'action et la rend plus facile. L'attente a des effets connus pour favoriser ce qu'on attend. A plus forte raison la confiance en soi est-elle dynamogène et, pour ainsi dire, tonique. Or, le type de la confiance, c'est la conviction que nous avons de notre liberté. Si je me persuade qu'il dépend de moi de réaliser un idéal que je conçois, j'acquies du même coup un commencement de force pour le réaliser. L'idée et le désir de la puissance, surtout s'il s'y joint la conviction de la puissance même, produisent donc des effets dynamogènes. Il est bien clair qu'il ne suffit pas de s'attribuer une puissance quelconque pour la créer de toutes pièces en soi ; par exemple, il ne me suffit pas de me persuader que j'amènerai 100 au dynamomètre pour obtenir ce chiffre. Mais il s'agit là d'une puissance physique subordonnée à des conditions tout extérieures. Même en ce cas, la force dynamométrique est augmentée par l'idée, le désir et la persuasion du succès. A plus forte raison quand le point d'application de la volonté est intérieur ; bien plus, quand il est la volonté même. Il s'agit alors d'une puissance *sur soi*, d'une sorte de réflexion de la puissance. L'idée, ici, n'est pas encore omnipotente, mais elle peut produire des accroissements successifs d'énergie interne. Au fond, il s'agit de développer en nous une puissance consciente et intelligente ; donc, plus j'ai conscience, plus la puissance croît : l'idée même de la puissance s'ajoute à la puissance réelle et l'élève à un degré supérieur.

Il est bien entendu que nous ne parlons pas d'une puissance en l'air et sans objet, mais du pouvoir de se décider à tel acte déterminé, par exemple adresser des excuses à quelqu'un qu'on a offensé. Si je conçois fortement la pos-

sibilité pour moi de *vouloir* faire ces excuses, par conséquent ma puissance sur moi-même, et si, d'autre part, je conçois les excuses comme bonnes à tel ou tel point de vue, cette idée de ma puissance, jointe à celle de l'effet désiré, me mettra dans des conditions favorables à l'exercice de ma puissance propre. Il peut même arriver que toute ma puissance réside de fait dans cette idée ; en tout cas, si je ne l'eusse pas conçue, aucune volonté d'excuses n'eût été possible : l'idée est donc bien la condition de ma puissance sur moi. Du même coup, elle enlève de leur force à toutes les idées adverses, elle produit un effet d'arrêt sur les mouvements contraires à sa direction propre.

En somme, est incomplète toute analyse qui considère seulement l'idée de la puissance sans celle de l'objet désirable auquel elle s'applique, ou l'idée de l'objet désirable sans celle de la puissance. Je ne me confère aucune puissance par la conception d'une puissance sans objet ; mais, d'autre part, il n'est pas vrai que l'idée de l'objet agisse seule, par son degré de désirabilité intrinsèque, sans que l'idée de ma puissance personnelle vienne y ajouter son action. La réalité concrète enveloppe à la fois et l'idée de ma puissance et l'idée d'un objet auquel elle s'applique : les deux termes sont inséparablement objets de pensée et de désir.

Après les effets généraux de l'idée de *puissance*, examinons plus particulièrement les effets produits par l'idée d'*indépendance*. Ils sont encore à la fois dynamogènes et inhibiteurs, quoique les résultats d'inhibition soient ici les plus visibles. Se concevoir indépendant ou se désirer indépendant, d'une manière vague et absolue, dans l'abstrait, ce serait à coup sûr un faible secours. L'idée d'indépendance a toujours besoin d'être spécifiée et n'offre vraiment de sens que sous tel ou tel rapport, par conséquent d'une façon relative. Etre indépendant, c'est pouvoir agir et vouloir dans *telles* circonstances, sans que l'acte ou la volition soit l'effet de *tel* et *tel* ordre de causes

ou de raisons. Dira-t-on que l'acte indépendant ou la volition indépendante doivent être affranchis de toute espèce de causes et de raisons? Comme il s'agit alors d'une impossibilité, il est certain que l'idée de cette impossibilité ne la rendra pas possible. Toutefois je pourrai encore agir sous cette idée et produire certains effets qui auront à coup sûr une cause, mais dont la cause sera, en partie du moins, l'idée même de ma prétendue indépendance des causes. Il y aura chez moi une tendance inhibitrice à l'égard de toute cause autre que moi. Mais, pour me porter ensuite à telle action déterminée, il faudra quelque raison positive et particulière. Si donc l'idée chimérique d'indépendance absolue n'est pas sans entraîner certains effets, par le reste d'éléments admissibles qu'elle renferme encore à côté des éléments inadmissibles, à plus forte raison l'idée d'indépendance relative est-elle parfaitement réalisable. Etant donné un objet quelconque, je puis toujours concevoir mon indépendance relativement à cet objet, et, si cette indépendance, sous un rapport quelconque, me paraît désirable, l'idée et le désir peuvent en préparer, en commencer la réalisation. Cette réalisation ne sera peut-être ni complète ni durable, mais elle n'eût même pas été ébauchée sans l'idée et le désir; en outre, elle ne s'achèvera que par l'accroissement de l'idée et du désir.

Nous avons dit que le troisième élément de l'idée de liberté est l'idée de spontanéité, c'est-à-dire d'action ayant son origine dans le moi, d'initiative personnelle. Cette idée est en harmonie avec toutes les tendances de notre être; celles qui nous portent à nous concentrer comme celles qui nous portent à nous répandre ont également besoin de trouver dans le moi une puissance de spontanéité toujours à leur disposition et constituant de l'énergie accumulée. L'idée de spontanéité doit donc aussi avoir une action. De fait, elle produit un effet inhibiteur sur tout ce qui nous apparaît comme *contrainte*, soit externe, soit interne. Elle est éminemment propre à développer l'instinct de résistance à l'égard de toute force

conçue comme étrangère à notre moi. Par cela même, elle est aussi dynamogène. Elle nous fournit, dans l'idée même de notre activité personnelle, un point d'appui pour l'action, un motif toujours présent et toujours capable de s'opposer aux sollicitations ou impulsions étrangères.

Les partisans du libre arbitre vont, nous l'avons vu, jusqu'à considérer la spontanéité comme absolue et, en conséquence, comme constituant un « premier commencement », une initiative complète de changement ou de mouvement. C'est alors la *causalité* s'exerçant sans *raison* en un sens plutôt qu'en l'autre ; il y a bien encore, selon eux, activité, mais non intelligibilité : la cause rend raison de l'effet en tant qu'elle le produit, mais elle n'en rend pas raison en tant qu'elle le produit *tel* et non *tel*. Par là la spontanéité devient *contingence absolue*, c'est-à-dire possibilité des contraires dans les mêmes conditions ; on suppose dans la volonté une indétermination échappant à toute prévision de l'intelligence. Nous touchons au point où l'inintelligible pénètre dans l'idée de liberté. Malgré cela, nous avons dit que l'idée de liberté, même sous ses formes illégitimes, offre encore des parties réalisables. L'idée de l'indétermination de la volonté pourra-t-elle donc produire des effets ? — Cette idée, objectera-t-on, n'est ni une image, ni l'idée d'une action, ni l'idée d'un objet ; elle n'est pas même l'idée d'un rapport ; elle est précisément l'idée de la négation d'un rapport : comment donc pourrait-elle agir et surtout se réaliser ? — Certes répondrons-nous, on ne peut réaliser l'idée d'une indétermination *absolue* de la volonté, comme celle qu'admettent les partisans de la liberté d'indifférence et de la contingence complète ; nous aurions alors, en effet, la négation de tout rapport, notamment du rapport des conditions et raisons à leurs conséquences. « La liberté, dit M. Renouvier, échappe aux lois. » S'il en est ainsi, il ne dépend pas de nous de réaliser des phénomènes qui seraient vraiment sans raison et sans loi. Mais l'idée de l'indétermination de la volonté n'en contient pas moins des éléments réalisables

par l'effet même que cette idée exerce, et c'est ce qui nous reste à montrer.

Remarquons d'abord que l'idée d'indétermination, si elle était absolument seule et à l'état d'abstraction pure, n'agirait point. On ne peut pas vouloir à vide ; on ne peut donc pas vouloir *uniquement* pour vouloir, dans l'abstrait, en un état d'indétermination absolue : il faut toujours en venir à vouloir quelque chose de déterminé, comme de remuer le bras. Mais on peut fort bien vouloir cette chose déterminée, remuer le bras, non pour elle-même, mais en vue d'une autre fin ; et cette fin peut être, en certains cas, totalement ou partiellement, d'exercer notre vouloir, de manifester notre indétermination *sous tel ou tel rapport*. Par exemple, je veux remuer mon bras pour *vouloir*, pour exercer ma volonté et mon pouvoir relatif des contraires, qui me permet de lever ou d'abaisser le bras arbitrairement, de le mouvoir à droite ou à gauche, etc. Mon action a donc ici, comme éléments *déterminés* : 1° la fin de *vouloir* et de manifester mon indépendance ; 2° le mouvement du bras, moyen en vue de cette fin. Quant à la direction finale du mouvement, elle demeure indéterminée pour ma volonté, qui, comme on dit, l'abandonne au hasard. Et n'oublions pas que ce hasard est, au fond, le déterminisme cérébral : quand j'imprime indifféremment telle direction à mon bras, l'indifférence de ma volonté n'empêche pas certaines différences mécaniques d'exister dans mon cerveau en faveur de tel mouvement, par exemple vers la droite ou la gauche. Il en résulte que, quand je me suis dit : « je veux mouvoir mon bras indifféremment à droite ou à gauche », la solution déterminée du problème en faveur de la droite vient de l'état mécanique actuel de mon cerveau et de mon bras, qui aboutit nécessairement au mouvement vers la droite. On peut donc très bien se proposer pour fin de réaliser une volonté indéterminée sous certains rapports. Mais, en se réalisant, la volonté se trouve déterminée : 1° par l'idée même de son indétermination relative ; 2° par l'objet particulier auquel cette volonté s'applique pour se réaliser *in concreto* (l'idée de

mouvoir le bras). Le reste est déterminé par des circonstances physiques décorées du nom de hasard (direction du bras en haut, en bas, à droite, à gauche, etc.). La volonté peut ainsi, dans une certaine mesure, se prendre elle-même pour fin, non arbitrairement, encore une fois, mais en se voulant elle-même dans tel acte particulier et concret qu'elle ne veut pas pour lui seul, mais pour *elle*. Elle agit alors sous une certaine idée d'indépendance et en vue de cette indépendance. Par cela même, elle réalise une certaine dose de liberté, qui se ramène à la détermination par un motif supérieur à tels et tels autres motifs donnés ; et ce motif supérieur est le *moi* lui-même, se posant en face des autres choses. Il y a toujours déterminisme, mais il y a en même temps une indépendance relative du moi, qui mérite de s'appeler une liberté relative et qui, pratiquement, produit les résultats attribués au libre arbitre par le vulgaire. Que peut-on demander de plus si on ne se paie pas de chimères ?

En somme, de même que l'idée de spontanéité absolue engendre une spontanéité relative, l'idée de contingence absolue engendre une contingence relative. Nous ne pouvons pas faire, en concevant le contraire de telle action, qu'il soit possible *absolument*, mais nous pouvons, par l'idée même de la contingence des contraires, le rendre possible *relativement*. Son existence sera alors déterminée, totalement ou partiellement, par l'idée même et le désir de réaliser des possibles qui, sans cette idée et ce désir, seraient restés latents. En outre, si la contingence ne peut être absolue, du moins elle peut s'étendre de plus en plus loin. En d'autres termes, la possibilité des contraires peut former une série de plus en plus longue jusqu'au point qui exclut toute possibilité des contraires. Or, de même qu'il n'est pas indifférent de suspendre notre science à une ignorance de plus en plus reculée, il n'est pas indifférent de suspendre nos volitions contingentes à une nécessité de plus en plus éloignée, d'attacher la chaîne des doubles possibilités à un clou placé de plus en plus haut. Demander que ce clou disparaisse à son tour,

c'est demander qu'un levier soulève le monde sans point d'appui. Et serions-nous bien avancés d'être dans le vide, dans l'indifférence ?

Concluons que la volition appelée libre est celle qui a pour première condition l'idée même de notre liberté comme pouvoir de choisir avec conscience entre deux contraires, dont aucun ne peut se réaliser sans ce choix. Nous avons fait voir que le choix n'est pas pour cela arbitraire, indéterminable et absolu ; il est relatif : 1° à notre caractère ; 2° à nos motifs et mobiles, qui sont la réaction actuelle de notre caractère par rapport aux circonstances ; 3° à l'intensité avec laquelle notre moi conçoit sa puissance indépendante et l'oppose aux motifs extérieurs.

De là la part de vérité et la part d'erreur que contient la notion du libre arbitre. On a défini le libre arbitre « un pouvoir réel et présent, une quantité de *force* actuellement disponible, suffisante pour faire équilibre à *tous les motifs* (1) », et on prétend que nous avons « conscience » de ce pouvoir. Certes, il y a des cas où nous avons en effet conscience d'un pouvoir réel, d'une force disponible qui peut faire équilibre à tous les motifs intellectuellement conçus, mais, d'après ce qui précède, quelle est cette force ? Elle est double : c'est d'abord la partie sensitive de notre être, la force de nos inclinations subconscientes ou inconscientes, la force de notre caractère. On peut se déterminer contre les *raisons*, mais non pas pour cela sans causes ; seulement les causes peuvent être déraisonnables, ou du moins étrangères à la raison. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas, » la passion aussi, et l'habitude, et le caractère. En second lieu, nous pouvons faire équilibre, au moins momentanément, à toutes les raisons objectives par le moyen d'une idée, qui est celle même de notre pouvoir de choisir celle de notre indépendance, de notre moi autonome. Nous avons toujours cette force disponible, cette idée à

(1) Rabier, *Psychologie*, page 536.

opposer aux autres idées, le fameux *moi* : *moi, dis-je, et c'est assez*. Mais l'idée du moi est encore une raison, l'idée d'indépendance et de liberté est une raison, tout interne, il est vrai, et non plus externe, — d'autant plus importante pour nous permettre de « rentrer en nous-mêmes ». La résolution finale sera donc déterminée en raison composée de toutes les causes internes et externes saisies par l'intelligence, plus les mobiles subconscients et inconscients.

Il résulte de notre analyse que la liberté est la subjectivité par excellence, puisqu'elle est le *moi* posant son indépendance en face du dehors, se prenant pour fin et agissant sous l'idée même de sa liberté. Aussi la pleine liberté supposerait-elle la pleine conscience de soi. Tout ce qui est ou subconscient ou inconscient est en dehors de la liberté vraie : tout ce qui n'est pas d'une transparence absolue pour soi retombe du coup dans les impulsions aveugles, qui sont le contraire de la liberté. C'est donc abusivement qu'on oppose la liberté à l'intelligence, alors qu'elle est l'intelligence exerçant son action sous l'idée de sa propre causalité.

Par cela même, la liberté n'est pas « sans lois », mais elle a des lois propres, très différentes par leur nature des lois physiques. Ce sont des lois de finalité intellectuelle, qui permettent au moi de se prendre pour fin et, dans l'acte moral, de prendre en même temps pour fin l'être universel. On n'est pas libre par l'affranchissement des lois de l'intelligence, mais, tout au contraire, par leur entier accomplissement. On n'est pas libre par l'absence de motifs, mais par la présence même de tous les motifs pour et contre, que dominant, d'une part, l'idée de notre liberté et, d'autre part, l'idée de la fin universelle. La liberté, terme du développement volontaire, est ainsi la motivation par excellence, la motivation complète, s'étendant aussi loin qu'il est possible, embrassant dans la pleine lumière un ensemble de fins aussi vaste qu'il est possible, pour les ramener à l'unité du moi. Les Stoïciens n'avaient pas tort de placer la liberté idéale dans la plé-

nitude et l'universalité de l'intelligence ; leur tort fut de ne pas voir que le moi, en se concevant lui-même, arrive à concevoir sa propre indépendance, sa propre liberté, et à la vouloir ; qu'ainsi le sujet pensant ne s'absorbe pas entièrement dans l'objet, mais se pose au contraire en face de lui et agit sous l'idée de son activité personnelle. Plénitude de la connaissance objective et plénitude de la conscience subjective, tel est l'idéal de la volonté.

Une dernière conséquence dérive de la théorie précédente. C'est par un préjugé invétéré qu'on donne pour caractéristique des actes libres l'impossibilité de les prévoir. En ce qui concerne l'agent lui-même, est-ce à condition de ne point prévoir ce qu'il fera qu'il est vraiment libre ? J'hésite entre ma passion et mon devoir, je ne sais pas qui l'emportera ; je ne me connais pas assez moi-même pour savoir si je suis plus entraîné dans une direction que dans l'autre, et ainsi je me trouve divisé en deux : un moi intelligent et lumineux qui regarde un autre moi passionné et obscur en se demandant ce qu'il va faire. Tout ce qui est incertain pour moi n'est point attribuable au moi ni à sa causalité. Si ma volition finale est pour moi impénétrable, c'est qu'elle dépend de conditions étrangères à moi, conditions qui, pour leur part, la détermineront sans moi et peut-être contre moi. Au contraire, je sais parfaitement que je ne tuerai pas un homme pour lui voler sa fortune : suffit-il, comme dans l'exemple de Cicéron, de lever le petit doigt pour faire disparaître l'homme et avoir ses millions, je prévois, de prescience certaine, que je refuserais de lever le doigt. Cette parfaite détermination de l'avenir dans ma pensée prouve que mon avenir, ici, dépend véritablement de moi, être conscient et raisonnable, non de telle ou telle influence extérieure, non de telle passion, qui se réduirait elle-même à une action extérieure et à une perturbation nerveuse. J'embrasse dans mon unité de conscience tous les termes avec le lien de l'un à l'autre, et c'est vraiment ici que le déterminant et le déterminé tendent à se confondre. C'est alors la conscience claire de mon vrai moi qui

détermine ce moi : j'agis sous l'idée de moi-même et de ma causalité propre. Prétendre que cette auto-détermination, pour laquelle l'avenir même n'a plus de secret, exclut la liberté, c'est la plus étrange des erreurs, puisque la vraie liberté consiste à être déterminé par soi-même, en tant qu'être raisonnable, non à être indéterminé et indifférent, comme un corps en équilibre instable qui attend que le moindre souffle extérieur le fasse pencher d'un côté ou de l'autre. L'obsession de l'indéterminé nous est devenue naturelle par ce fait que nous avons besoin d'être relativement indéterminés, ou plutôt non déterminés en présence des choses extérieures ; mais transporter cette indétermination au sein de nous-mêmes et jusque dans notre intelligence, sous prétexte de nous rendre libres, voilà l'erreur vulgaire. Pour être presque inévitable, ce n'en est pas moins une illusion. C'est donc dans le déterminisme, non en dehors, qu'il faut chercher la vraie liberté, puisqu'elle est la détermination par des raisons supérieures, ayant leur unité dans l'idée même de notre moi comme cause et comme fin.

LIVRE SEPTIÈME

LES ALTÉRATIONS ET TRANSFORMATIONS DE LA CONSCIENCE
ET DE LA VOLONTÉ

CHAPITRE PREMIER

L'UBIQUITÉ DE LA CONSCIENCE ET L'APPARENTE INCONSCIENCE

- I. UBIQUITÉ DE LA SENSIBILITÉ DANS L'ORGANISME.
- II. DIMINUTIONS ET DÉPLACEMENTS DE LA CONSCIENCE, produisant l'apparence de l'inconscience.

Nous avons déjà signalé le principe que nous croyons appelé à dominer la psychologie : ubiquité de la conscience et de la volonté sous des formes plus ou moins rudimentaires, mais qui enveloppent toutes un germe de discernement, un germe de bien-être ou de malaise, enfin un germe de préférence, par conséquent le processus fondamental dont l'idée-force est la forme la plus haute. Après avoir montré l'application de ce principe au corps vivant, nous étudierons successivement les diminutions, les déplacements, enfin les désintégrations de la conscience, soit sous l'action de la maladie, soit sous celle de l'hypnotisme et de la suggestion. Nous en tirerons ensuite des conclusions générales sur la valeur et le rôle de l'idée du moi.

I

UBIQUITÉ DE LA SENSIBILITÉ DANS L'ORGANISME

Un des points que nous considérons comme établis, c'est qu'un être vivant est, en réalité, une société d'êtres vivants serrés les uns contre les autres et en communication immédiate. Chaque cellule est déjà un petit animal ; les grands organes, comme le cœur, l'estomac, le cerveau, sont des associations particulières en vue de besoins particuliers, au sein de l'association générale. Dans les animaux très inférieurs, comme les polypes, la méduse, l'étoile de mer, cette individualité des diverses parties est manifeste, puisque la partie séparée du tout peut encore vivre, reformer un animal entier. Chez les animaux supérieurs, les spermatozoaires peuvent et doivent se séparer du tout pour reconstituer un individu de la même espèce.

A mesure que, dans l'échelle des êtres, la centralisation va croissant, le cerveau devient de plus en plus dominateur. Il prend pour lui les fonctions de prévoyance et de mémoire, les idées et les réactions à l'égard d'objets *absents* ; il ne laisse aux ganglions inférieurs que le soin de réagir à l'égard d'objets présents, sous l'aiguillon immédiat de la sensation actuelle. Par l'énergie même du travail dont il se trouve ainsi chargé, le cerveau produit un effet inhibiteur sur les autres centres nerveux, c'est-à-dire qu'il les empêche de manifester ouvertement tout ce dont ils seraient capables. Grâce à ce despotisme céré-

bral qui s'est développé chez les animaux supérieurs, les centres de la moelle, de plus en plus dépourvus de spontanéité, sont devenus automatiques dans leur fonctionnement. On sait d'ailleurs que toute fonction non exercée est de jour en jour plus difficile, que tout organe non exercé s'atrophie. Chez les sujets atteints de strabisme, l'œil le plus faible s'affaiblit progressivement par le manque d'exercice, jusqu'à perdre parfois la vision. Il en est ainsi de l'intelligence ou conscience rudimentaire qui, à l'origine, existait dans les ganglions inférieurs. Chez le ver de terre, la tête n'a pas beaucoup plus de génie que les autres segments de l'animal ; chez l'homme, la tête est un Bonaparte qui plie tout le reste sous son joug. Les animalcules inférieurs soudés l'un à l'autre, sous la domination du cerveau, sont, si l'on peut dire, de plus en plus hébétés par une discipline inexorable. Pourtant la vie propre des parties se manifeste encore, même chez les animaux supérieurs : le cœur enlevé à un éléphant peut continuer assez longtemps de battre ; l'homme décapité dont on blesse la poitrine peut, dans certaines conditions, faire avec le bras un mouvement de défense et porter la main à l'endroit menacé, — mouvement accompagné sans doute de vagues sensations douloureuses dans la moelle épinière.

On a d'abord voulu expliquer tous ces faits par un mécanisme brut, analogue, disait Maudsley, à celui du piston d'une machine à vapeur. Mais une machine dont on altère ou brise un rouage essaie-t-elle de poursuivre quand même le résultat utile pour lequel elle a été faite ? Enlevez une roue à une locomotive, la locomotive n'essaiera pas de se tenir en équilibre et de marcher avec l'autre roue. Au contraire, irritez avec un acide le genou droit d'une grenouille décapitée, elle essaiera de l'essuyer comme d'ordinaire avec le pied droit. — Résultat tout mécanique, disent les partisans de Maudsley : quoiqu'il n'y ait aucune sensation, la machine fonctionne quand même, comme s'il y avait encore *utilité*, but poursuivi. — Fort bien ; mais alors, si vous coupez le pied droit et irritez

le genou droit avec de l'acide, la machine devra être réduite à l'impuissance ; tout au plus le moignon droit pourra-t-il s'agiter. Or, ce n'est point là ce qui se passe, et voici un fait significatif : ne pouvant, comme d'habitude, essayer le genou droit avec le pied droit, l'animal décapité l'essuie avec le pied *gauche* ; pour une machine qui ne sent pas, le procédé est assez ingénieux. N'est-il donc pas naturel de croire avec Pflüger que, dans les lobes optiques, dans le cervelet et dans la moelle épinière de l'animal décapité, il y a encore des sensations, avec des réactions motrices appropriées ? Goltz arrive aux mêmes conclusions. Une grenouille saine, emprisonnée dans l'eau par une glace placée au-dessus de sa tête, saura fort bien découvrir une sortie par les coins pour aller respirer l'air. Enlevez à la grenouille ses hémisphères cérébraux et placez-la sous la même vitre ; si vraiment il ne subsiste plus ni sensation ni appétition, s'il ne reste plus aucune trace d'intelligence, la machine vivante pourra bien encore frapper son nez contre la vitre et demeurer là jusqu'à ce qu'elle soit suffoquée ; mais ce n'est point ce qui se passe. Cette machine « insensible et brute » continue de chercher une ouverture, la trouve et vient enfin respirer l'air. Placez sur le dos une grenouille sans cerveau, après lui avoir attaché une de ses pattes, vous poserez à la machine vivante un petit problème de mécanique, car les mouvements nécessaires alors pour se remettre sur le ventre ne sont pas les mêmes que dans les circonstances ordinaires : or, cette prétendue machine, dont vous croyez que toute idée et toute sensation est désormais absente, résoudra fort bien le problème et se remettra sur le ventre. Renversez une pendule, elle ne se redressera pas pour continuer de marquer l'heure.

On voit se restaurer les fonctions après les amputations et les blessures : les grenouilles qu'on a privées d'hémisphères se meuvent bientôt spontanément, mangent des mouches, se cachent dans le gazon. Les carpes de Vulpian, privées de leur cerveau, trois jours après l'opération s'élancent vers la nourriture. Elles voient les morceaux

de blanc d'œuf qu'on leur jette, les suivent, les saisissent; elles luttent avec les carpes intactes pour happer ces morceaux. Shraeder enlève à des pigeons leurs hémisphères; après trois ou quatre jours, les pigeons ont recouvré la vue; en marchant ou en volant, ils évitent tous les obstacles: parmi divers perchoirs, ils choisissent toujours le plus commode; montés très haut, ils descendent de perchoir en perchoir, en suivant le meilleur chemin, avec l'exacte notion des distances. Goltz conclut de ses expériences que l'oiseau sans hémisphères sent toujours, mais qu'il est réduit à une existence « impersonnelle; » — nous dirions plutôt isolée et insociable. Il vit comme un ermite; il ne connaît plus ni amis ni ennemis; il n'aperçoit aucune différence entre un corps inanimé, un chat, un chien, un oiseau de proie qui se trouve sur sa route; le roucoulement de ses pareils ne lui fait pas plus d'impression que tout autre bruit; la femelle n'accorde aucune attention au mâle, le mâle à la femelle; la mère ne fait pas attention à ses petits. C'est donc bien la vie familiale et sociale qui a disparu; ce sont les rapports avec les autres êtres animés qui ne viennent plus se représenter dans la tête de l'animal. Mais, si son moi social a disparu, l'animal conserve cependant, en une certaine mesure, son moi personnel, réduit au présent et renfermé comme Robinson dans son île.

La restauration des organes et des fonctions après les amputations prouve deux choses importantes pour la psychologie. 1° Un organe ou une partie d'organe peut souvent *suppléer* un autre organe ou une autre partie d'organe, en s'exerçant à la fonction nouvelle qu'exigent les circonstances. 2° Ces organes suppléants étaient déjà autrefois capables de la fonction qu'ils accomplissent; ils l'auraient même toujours accomplie s'ils n'avaient pas été arrêtés, *inhibés* par l'action du cerveau, qui les a réduits à une inertie relative. Donc encore tout sent dans le corps vivant. Une ressemblance de structure implique d'ailleurs une ressemblance de propriétés; or, la structure ganglionnaire du cordon spinal est semblable à la

structure ganglionnaire du cerveau : il doit donc y avoir entre les deux communauté de propriétés. Si la sensibilité n'existait pas dans les vertèbres sous une forme rudimentaire, elle n'aurait pu, par une évolution graduelle, se développer dans le cerveau, qui n'est qu'une vertèbre grossie.

On connaît le cas frappant des lésions de la moelle épinière, à la suite desquelles le sujet ne sent rien *au-dessous* de l'endroit blessé : le malade est alors coupé en deux. En faut-il conclure que la partie inférieure ne sent pas? — Elle peut sentir à sa manière. Lorsqu'un bras séparé du corps est disséqué par l'anatomiste, si on voyait les doigts saisir le scalpel, le repousser, ou le pouce essuyer l'acide irritant, pourquoi demande Lewes, refuserait-on d'admettre que les centres du bras sentent, quoique le cerveau et l'*homme* ne sentent pas? Il en est de même dans le cas de ces malades. Si une jambe est pincée, piquée, l'homme ne sent pas, mais les centres de la jambe sentent et la font s'agiter. Le segment cérébral, ajoute avec raison Lewes, possède les organes de la parole et les traits du visage par lesquels il peut communiquer à autrui ses sensations, le segment spinal n'a aucun moyen semblable, *mais ceux qu'il a, il les emploie*.

Il ne faut pas confondre cette sensibilité permanente avec la conscience réfléchie ou avec la volonté intentionnelle. Selon nous, les cellules de la moelle ne *conçoivent* rien et ne *veulent* rien expressément : mais elles n'en sont pas moins dans un état plus ou moins analogue à ce que nous appelons sentir. Elles éprouvent un bien-être ou un malaise rudimentaire, une *émotion* infinitésimale qui suffit à produire des *impulsions* infinitésimales ; et celles-ci, en s'accumulant, en s'intégrant, aboutissent à une impulsion visible comme résultante. Au reste, si les centres de la moelle sont presque réduits chez l'homme à l'automatisme des actions réflexes, il n'en est plus de même à mesure qu'on descend l'échelle animale ; nous avons vu qu'alors les centres de la moelle manifestent non seulement une sensibilité rudimentaire, mais de la conscience

et de la volonté, parfois même de l'intelligence. L'automatisme n'est donc pas primitif, comme on l'a cru longtemps, mais dérivé : il est de la conscience paralysée.

Concluons que, dans l'animal, il n'est aucune partie qui n'ait quelque vie psychique en même temps que physique. Il y a partout, dans les corps organisés, des sensations et appétitions plus ou moins rudimentaires, des éléments d'états de conscience plus ou moins diffus et nébuleux. Les organes importants du système nerveux sont des concentrations de la vie sensitive et appétitive ; le cerveau n'est qu'une concentration encore plus puissante, où la sensation devient idée, l'appétition volonté, où la vie enfin prend conscience de soi.

II

DIMINUTIONS ET DÉPLACEMENTS DE LA CONSCIENCE

I. — Puisque tout sent en nous, diront les partisans de l'inconscient, comment expliquer les cas d'apparente inconscience, où notre moi ne saisit plus rien? — De trois manières. Dans le premier cas, si notre moi n'aperçoit point ce qui se passe en nous, c'est que la conscience devient trop faible et trop indistincte; dans le second cas, c'est qu'une partie du cerveau ou de la moelle épinière prend pour elle la fonction mentale; dans le troisième cas, c'est qu'un autre moi tend à s'organiser aux dépens du moi central, qui se désorganise. Examinons successivement ces trois phénomènes : diminution, déplacement, désintégration de la conscience.

D'intéressantes expériences ont montré que, si on diminue l'intensité de la lumière, toutes les couleurs, à l'exception du rouge spectral, donnent place tôt ou tard à un simple gris sans couleur distincte. Outre une certaine intensité, une certaine durée est nécessaire pour produire la sensation d'une couleur déterminée : le spectre solaire, vu instantanément, n'apparaît pas de sept couleurs, mais seulement de deux, faiblement rouge du côté gauche et bleu du côté droit. Il suffit donc de diminuer l'intensité et la durée d'une modification de la conscience ou de l'appétit vital pour diminuer par cela même sa qualité distinctive, c'est-à-dire la nuance qu'elle offre comme sensation, émotion ou impulsion; elle tend alors à se fondre dans l'ensemble con-

fus des autres modifications qui constitue le sens total de la vie. Nous sentons vaguement un milieu où nous sommes plongés et où, pour ainsi dire, nous nageons, mais comment discerner à part l'action des myriades de gouttes d'eau qui nous pressent et dont toutes les pressions se ressemblent? Il y a des systèmes de mouvements, comme ceux du violoniste, qui sont enchainés par l'habitude : la plus petite excitation du premier anneau de la chaîne produit une décharge le long des autres anneaux, mais cette excitation, en certains cas, peut n'avoir ni le degré d'intensité ni le degré de distinction nécessaire pour être reconnue et nommée par le moi. C'est une excitation subconsciente.

Beaucoup de faits qu'on prétendait naguère inconscients ne tarderont pas à s'expliquer, croyons-nous, par l'association d'états de conscience faibles et indistincts avec d'autres états de conscience plus forts et plus distincts. Et cette association est un phénomène qui se produit sans cesse dans la vie normale. Quand une idée en suggère une autre, c'est qu'elles ont été précédemment associées soit dans une représentation commune, soit simplement dans un état commun de la conscience générale, soit même dans un travail commun et systématisé de la moelle ou du cerveau. Si la suggestion est possible, c'est que l'idée suggérée, dont la conscience est distincte, appartenait à un tout donné d'une manière indistincte ; quand cette idée surgit du sein de la masse, le reste demeure non pas « au-dessous du seuil de la conscience », comme on le répète sans cesse, mais fondu dans l'état général de la conscience, dans l'énergie psychique totale de l'organisme. C'est ainsi que nous interprétons plusieurs des curieuses expériences de MM. Binet et Pierre Janet, sur les hystériques ayant des membres insensibles. Dans la main insensible d'une hystérique, placez une paire de ciseaux : sans rien sentir en apparence, elle n'en fera pas moins les mouvements nécessaires pour couper. Faut-il en conclure, comme le fait M. Binet, qu'il y ait une sensation vraiment « inconsciente » ? Cette conclusion

n'est pas nécessaire. Un changement trop faible et trop indistinct pour que le moi puisse le remarquer à part n'en suffit pas moins à produire la décharge nerveuse sur les centres moteurs immédiatement associés ; or ces centres moteurs sont précisément ceux dont la mise en activité amènerait l'action de couper avec des ciseaux : il y aura donc décharge en ce sens, — et décharge d'autant plus sûre, d'autant plus machinale, que le cerveau, qui l'ignore, ne pourra plus l'inhiber ni la diriger. L'action se rapproche alors des actes réflexes accomplis par les centres inférieurs du cerveau ou par ceux de la moelle.

Une autre expérience, c'est d'exciter par le contact d'un objet connu, tel qu'un couteau, la paume de la main insensible : l'hystérique ne sent pas le contact du couteau, mais elle peut *voir tout à coup* un couteau. Selon nous, les mouvements tactiles sont alors trop faibles pour provoquer l'image tactile de l'objet, mais suffisants pour s'associer aux mouvements des centres visuels : ceux-ci, n'étant pas engourdis, se mettent tout d'un coup à vibrer et remplissent la conscience, comme une apparition qui surgirait dans la nuit.

Telle autre malade dont on touche le doigt n'éprouve aucune sensation *cutanée* localisable, mais elle a immédiatement la représentation *visuelle* de son doigt. Telle autre devine tout de suite, les yeux fermés, le mot qu'on lui a fait tracer : elle n'a pourtant pas senti, dit-elle, le mouvement imprimé à sa main pour la faire écrire, mais elle a la représentation visuelle du mot, qui lui apparaît tout à coup, dit M. Binet, « comme s'il était écrit à la craie sur un tableau noir ». En réalité, le cerveau ou la moelle a senti quelque chose d'indistinct qui n'est pas parvenu à prendre la forme *tactile*, mais qui a fini par prendre la forme *visuelle*. L'excitation imprimée à la main, n'ayant pu se dépenser tout entière sur les centres engourdis du tact, a rejailli sur ceux de la vision et, de sensation tactile indistincte, s'est transformée en sensation visuelle distincte. Ainsi, dans un objet animé d'une

grande vitesse, un arrêt subit transforme le mouvement de translation en chaleur et en lumière.

Même explication pour les calculs « inconscients » des hystériques. La main insensible d'une hystérique est cachée derrière un écran : sans qu'elle s'en aperçoive, touchez cette main un certain nombre de fois ; priez ensuite la personne de penser et de prononcer un nombre quelconque, à son choix. En général, la réponse sera le nombre même des contacts de la main. Faut-il en conclure, comme on le fait d'habitude, que le calcul ait été opéré sans conscience, ou encore par « une seconde personnalité subconsciente ? » — Cela n'est point ici nécessaire. La main, quoique en apparence insensible, a envoyé au cerveau des impressions extrêmement faibles, qui ont provoqué une réaction machinale extrêmement faible sous forme d'une numération presque inconsciente. Quand nous sommes occupés à un travail, nous pouvons chanter machinalement, compter machinalement *un, deux, trois, quatre* ; l'hystérique en fait autant sans s'en apercevoir. Au moment où on lui demande de penser un nombre, elle en a déjà pensé un très vaguement. Tout au moins les cellules cérébrales ont vibré comme quand telle série d'impressions amène à sa suite tel chiffre qui la résume. Le mécanisme cérébral du mot *quatre* ou du mot *cinq*, qui vient de recevoir un commencement d'ébranlement, est donc plus prêt que tout autre à fonctionner quand la question arrive, et le nombre choisi en apparence au hasard est, en réalité, déterminé par la série des petites impressions antécédentes. L'association des états de conscience faibles entre eux ou avec des états de conscience forts suffit ainsi à expliquer la plupart des états ou actes prétendus inconscients. Si, dit lui-même M. Binet, on interroge le sujet avec certaines précautions, on peut mettre en évidence qu'il a, dans la plupart des cas, l'idée de l'excitation, « sans savoir comment ni pourquoi cette idée lui est venue, et sans se douter le moins du monde que cette idée correspond à la réalité. »

Un des exemples les plus frappants de la tendance

qu'ont les idées à se réaliser en mouvements par tous les moyens possibles, et sans même que nous en ayons une conscience distincte, c'est que, lorsqu'une hystérique tient entre les doigts de sa main insensible une plume dans la position nécessaire pour écrire, cette plume enregistre l'état de conscience prédominant du sujet sans qu'il s'en aperçoive. Si le sujet pense spontanément à une personne à un objet, à un chiffre, ou si on le prie de penser à tout cela, sa main anesthésique, qui tient une plume, « écrit aussitôt, dit M. Binet, le nom de cette personne ou de l'objet, ou le chiffre. » Le sujet, quand ses yeux sont fermés ou que son attention est portée ailleurs, ne s'aperçoit pas du mouvement de sa main, qui révèle à l'expérimentateur le fond intime de sa pensée. Dès que le malade fait un effort intellectuel pour se rappeler ou pour raisonner ou pour deviner quelque chose, on voit sa main prendre l'attitude nécessaire pour écrire; dès que le problème est résolu ou abandonné, « la main laisse tomber la plume et s'affaisse dans une attitude de résolution. »

M. Binet fait remarquer l'analogie de ce phénomène avec tous ceux qui ont été étudiés par M. Chevreul, à propos du pendule explorateur et des tables tournantes, ainsi que par M. Richet et M. Glay. Une image mentale consciente peut déterminer un mouvement inconscient. M. Binet demande à la personne quel est son âge; au moment où elle répond : dix-huit ans, « et même quelques secondes avant qu'elle réponde », la plume qu'on a eu soin de glisser entre l'index et le pouce de sa main anesthésique fait la même réponse écrite. Le sujet a la représentation consciente de son âge; il n'a pas la représentation de ce qu'il écrit. Le phénomène « idéo-moteur » est conscient dans sa première moitié, inconscient dans la seconde.

L'image graphique subconsciente qui s'ajoute à la représentation mentale du sujet n'est pas suggérée uniquement par cette représentation mentale; elle l'est aussi et en même temps par l'attitude donnée à la main. Nous avons, pour ainsi dire, les deux extrémités d'un courant

mental; d'une part, des idées dont le sujet a la conscience claire; d'autre part, la sensation subconsciente d'une plume provoquant la tendance à écrire; en même temps que le sujet pense, sa main est invitée par des sensations sourdes à exprimer la pensée.

Tous ces phénomènes confirment ce principe que chaque état psychique a pour corrélatif un état moteur particulier; « notion fort importante, dit avec raison M. Binet, et que la psychologie contemporaine a largement contribué à mettre en lumière. »

II. — Quand la sensation diminue sur un point, ses éléments doivent se répartir sur d'autres points, et l'affaiblissement de la conscience doit avoir, selon nous, pour corrélatif son déplacement. C'est là une nouvelle loi que la psychologie n'a pas encore suffisamment étudiée et qui, croyons-nous, prendra par la suite une importance croissante. Il y a entre les diverses parties du cerveau un commerce, un échange de tensions qui fait que l'activité mentale change sans cesse de centre, de forme et d'objet. A une sensation en succède une autre; les sensations peuvent provoquer des émotions, des pensées, des volitions, des actions; c'est le déplacement et la transformation de l'énergie mentale, parallèlement à l'énergie physique.

Il faut remarquer, à l'appui de notre thèse, que le cerveau est un organe double, comme les yeux ou les oreilles, tout au moins qu'il est composé de deux hémisphères. On a même prétendu que chacun des deux avait son individualité: La Mettrie disait que Pascal avait un cerveau fou et un autre intelligent. Beaucoup de physiologistes attribuent un certain nombre de folies et d'immoralités au cerveau droit, tandis que le gauche serait relativement sage. Sans aller jusqu'à admettre cette « dualité cérébrale », on comprend très bien qu'un des hémisphères soit généralement plus actif, par cela même plus facile à fatiguer, et que des déplacements de travail puissent s'opérer entre les deux hémisphères. Il peut aussi se pro-

duire des cas de corrélation défectueuse entre l'énergie du cerveau droit et celle du cerveau gauche : les deux exécutants ne s'accordent pas toujours entre eux. Enfin des échanges et déplacements de tension nerveuse, par cela même d'activité mentale, ont lieu aussi entre le cerveau et la moelle épinière. Supprimez ou diminuez l'action du cerveau : vous augmentez généralement l'intensité et la rapidité des actions réflexes provenant de la moelle ; sous la moindre irritation, les membres font des mouvements convulsifs ; exaltez, au contraire, l'activité dans le cerveau, « vous modérez ou inhibez » généralement les actions de la moelle épinière. Dans les faits d'habitude, le travail descend du cerveau pour se distribuer à travers la moelle, et, probablement, avec le travail, descendent aussi les sensations d'effort et de résistance, qui se distribuent dans les cellules médullaires. L'attention du pianiste, par exemple, passe de sa tête dans son tronc, dans ses bras et dans ses doigts ; c'est une pièce d'or qui se change en menue monnaie. Aux diminutions de la conscience il faut donc ajouter ses déplacements pour expliquer les états d'apparente inconscience.

Passons maintenant aux troubles, rétrécissements et désagrégations de la conscience.

CHAPITRE DEUXIÈME

TROUBLES ET DÉSAGRÉGATIONS DE LA CONSCIENCE. L'HYPNOTISME ET LES IDÉES-FORCES

- I. LA FOLIE, LE SOMMEIL NATUREL.
- II. LE SOMMEIL HYPNOTIQUE. Sa nature et ses causes. Explications psychologiques et physiologiques.
- III. EFFETS DE L'HYPNOTISME SUR L'IDÉATION ET LA MOTION.
- IV. EFFETS DE L'HYPNOTISME SUR LA VIE ORGANIQUE. ACTION CURATIVE DE L'HYPNOTISME.
- V. COMMUNICATIONS POSSIBLES ENTRE LES CERVEAUX. Le rapport hypnotique et l'électivité.
- VI. LES DÉDOUBLEMENTS DE LA CONSCIENCE.
- VII. CONCLUSION.

I

LA FOLIE, LE SOMMEIL NATUREL

L'écorce cérébrale est très riche en sang ; les produits de la désassimilation des tissus s'y accumulent avec rapidité sous l'influence des irritants tels que l'alcool, la morphine, le hachisch, l'éther, etc., ou de l'hypérémie des méninges et de l'écorce corticale. Les déchets de la désassimilation produisent alors une irritation des centres nerveux qui aboutit à ressusciter des images mnémoniques, sous la forme de l'hallucination. En même temps, les déchets irritants entravent et les associations régulières des idées et le pouvoir inhibiteur de la volonté. Ainsi se

produisent soit les folies passagères de l'ivresse, soit les folies durables causées par une altération du cerveau. Elles sont des exemples de la puissance des idées non réfrénées, qui deviennent des idées fixes.

La fatigue et d'autres conditions entraînent la suspension ou l'affaiblissement de l'activité mentale. Cette suspension implique celle de la stimulation qui, dans la veille, se propage constamment de la partie active du « sensorium » aux centres vaso-moteurs. Il s'ensuit, comme Lehmann l'a excellemment montré, que, dans le sommeil, la distribution du sang au cerveau devient plus uniforme et, selon toute probabilité, l'innervation latente de tout le système vaso-moteur du cerveau est momentanément affaiblie. Le sang se meut donc plus lentement, et le cerveau tout entier reçoit, en conséquence, moins de nourriture. L'activité des centres cérébraux qui contrôlent les mouvements du cœur et des organes respiratoires est abaissée; aussi la respiration et la circulation deviennent-elles plus lentes. De là une diminution générale des processus « métaboliques », des échanges dans tout l'organisme, y compris le cerveau. De cette manière, le sommeil devient graduellement de plus en plus profond, jusqu'à ce que, après un temps assez court, il ait atteint son maximum.

Lorsque tous les organes, après un repos suffisamment prolongé, ont recouvré leur efficacité, un léger stimulus suffit à éveiller le dormeur, en excitant un fort réflexe vaso-moteur, lequel à son tour, en excitant les centres vaso-moteurs où il se propage, intensifie l'innervation latente des vaisseaux sanguins dans la totalité du cerveau. Quand le sommeil est profond, un réflexe de ce genre ne peut être produit que par un stimulus intense ou offrant un intérêt particulier pour le dormeur. L'exemple de la mère éveillée par le moindre mouvement de son enfant malade est devenu classique. La mère s'est endormie avec son attention fixée sur son enfant; il y a donc sur ce point comme une porte toujours ouverte aux impressions, tandis que toutes les autres portes sont fermées.

Aux phénomènes vaso-moteurs sont liés, dans le cerveau, des phénomènes d'innervation, sous leurs deux formes principales, excitation et arrêt ou « inhibition ». L'excitation du cerveau sur un point déterminé produit le plus souvent un arrêt sur d'autres points du cerveau ou du système nerveux. Au reste, il est aisé de comprendre que, si l'afflux du sang est à son maximum sur un point du cerveau, il est proportionnellement diminué sur les autres points; et l'innervation a, comme la circulation, son équilibre. Enlevez à un animal ses hémisphères cérébraux, l'excitabilité réflexe de la moelle épinière sera augmentée; la moindre excitation produira des convulsions énergiques. De même qu'il y a ainsi dans le cerveau des ondes vibratoires qui se contrarient et s'annulent, il y a dans la conscience des idées et tendances qui se font opposition et peuvent même se neutraliser. La conscience, elle aussi, est régie par deux grandes lois : concours des forces mentales et conflit des forces mentales.

C'est surtout dans la substance de l'écorce grise du cerveau que l'onde centripète de la sensation rencontre une forte résistance à vaincre pour produire l'onde de mouvement centrifuge. On a comparé l'écorce grise à un réostat intercalé dans un courant électrique ; ses cellules arrêtent le mouvement moléculaire des nerfs de la sensation : elles le retiennent, l'accumulent, ne le laissent plus passer dans les nerfs du mouvement. Cette action a son parallèle dans l'opposition mutuelle des idées qui fait que la conscience aperçoit plusieurs partis possibles. De là le pouvoir directeur du jugement et de la volonté.

Ces lois du cerveau et de la conscience s'appliquent non seulement au sommeil naturel, mais encore, nous allons le voir, au sommeil artificiel.

II

NATURE ET CAUSES DE L'HYPNOTISME

Chaque cellule cérébrale est comme un homme dans une foule pressée qui joue des coudes pour se maintenir et s'avancer dans sa direction propre. Paralysez un groupe d'hommes dans la foule sur un point important, ils n'opposeront plus de résistance aux mouvements du reste de la foule, et la résultante générale sera modifiée en faveur de ceux qui auront conservé l'usage de leurs membres. C'est précisément ce qui a lieu dans le sommeil provoqué, où certaines parties du cerveau, celles qui président à la direction des pensées et des actes, sont réduites à un arrêt plus ou moins considérable. A l'état normal, dans la substance grise, les sensations et représentations qui, par elles-mêmes, auraient directement excité le mouvement des muscles, n'excitent que des mouvements moléculaires du cerveau et se dépensent à susciter d'autres représentations au lieu de susciter les actions musculaires. Dans l'hypnotisme, au contraire, les fonctions de la plus haute partie de l'écorce sont entravées; et puisque ces fonctions sont elles-mêmes, à l'état normal, des fonctions d'arrêt correspondant au pouvoir directeur ou suspensif de la volonté, il en résulte que l'hypnotisme produit, dans l'écorce cérébrale, l'inhibition de la fonction inhibitoire elle-même. L'hypnotisme a pour effet d'engourdir certaines portions du cerveau et, *pour ainsi dire*, de les paralyser au profit de certaines autres : ce

qui entraîne un rétrécissement simultané du champ de la conscience avec isolement artificiel de certaines idées. Celles-ci, devenues dominantes et exclusives, manifestent aussitôt leur double force d'extériorisation, 1^o par le mouvement réel qui les traduit au dehors, 2^o par la croyance à la réalité de leur objet.

L'explication de l'hypnose est double : psychologique et physiologique. Au point de vue psychologique, on a pris deux directions. La première consiste à chercher les explications dans des phénomènes extraordinaires et plus ou moins merveilleux, tels que des *sympathies* occultes entre le magnétiseur et le magnétisé, ou encore l'existence de deux personnalités en une seule, de *deux consciences*. Nous pensons qu'il faudrait avoir d'abord épuisé tous les moyens d'explication fournis par la psychologie normale avant de se lancer dans des théories qui touchent à l'occultisme (1). Selon nous, la loi générale des idées-forces, dont la « suggestion » n'est qu'une conséquence particulière, explique psychologiquement les phénomènes caractéristiques de l'hypnose.

Le sommeil hypnotique peut être produit par des causes physiques, telles que la fixation d'un objet ou une stimulation monotone : on peut ainsi endormir un enfant ou un animal, qui n'a point d'avance l'« idée » de ce qui va se passer. Pourtant, si l'on y regarde de plus près, il y a encore ici un élément psychique. La fixation du regard, étant une fixation de l'attention même, produit une sorte d'idée fixe ou de « monoïdéisme » artificiel ; aussi peut-on soutenir que, même en ce cas, il y a une cause psychologique à l'hypnotisme. Les excitations unifornes des sens émoussent la sensibilité ; c'est une loi générale : une sensation d'odeur uniforme et répétée finit par user l'odorat ; de même pour le goût. On connaît le

(1) C'est aussi l'opinion de Wundt. Voir son important article des *Philosophische Studien*, VIII^e volume, p. 1. Cet article a paru depuis la publication de nos études sur l'hypnotisme dans la *Revue des Deux Mondes*. On trouvera, dans l'article de Wundt ainsi que dans le livre de Lehmann, un excellent exposé de la question.

phénomène de la crampe. La concentration de la volonté et de l'attention sur une idée quelconque amène la fatigue de l'attention, la crampe de la volonté. Le phénomène est encore plus manifeste quand l'idée fixe est celle même du sommeil hypnotique, qui consiste dans l'affaïssement et l'abdication du vouloir au profit de l'opérateur. Nous avons alors : 1° une volonté que sa tension fatigue et porte à se détendre, et 2° un ensemble simultané de sensations de détente constituant l'idée-image du sommeil. A cette image répond bientôt une sorte de distension cérébrale qui est l'hypnose commençante et qui, par contagion, envahit à la fin l'organisme.

Il y a une façon d'hypnotiser manifestement produite par l'influence fascinante de l'idée, et c'est la plus fréquente lorsque le sujet a été déjà plusieurs fois endormi par les procédés des passes ou de la fixation : il suffit alors du commandement : *Dormez !* pour produire le sommeil. Même les sujets neufs peuvent être endormis par la simple suggestion de l'idée du sommeil hypnotique : c'est le procédé familier à l'école de Nancy. A plus forte raison, les sujets chez lesquels la suggestibilité hypnotique est très développée s'endorment-ils pour peu qu'on leur donne l'idée de dormir. Qui ne sait qu'on peut les hypnotiser par correspondance, en leur affirmant, par exemple, qu'aussitôt la lettre lue ils dormiront ; qu'on peut même les hypnotiser par téléphone, comme l'a fait M. Liégeois ? Quelques personnes s'hypnotisent sous le chloroforme avant d'être chloroformées. Les gens du peuple, les cerveaux dociles, les anciens militaires, les artisans, les sujets habitués à l'obéissance passive sont, selon MM. Liébeault et Bernheim, plus aptes à recevoir la suggestion de l'idée que les cerveaux raffinés, qui opposent une certaine résistance morale, souvent inconsciente. C'est qu'il faut que l'idée du sommeil hypnotique ne soit pas annulée par une idée contraire.

Certes, l'idée du sommeil, *comme telle*, n'agit pas *physiquement* sur les organes ; au point de vue particulier des sciences de la nature on ne saurait admettre, avec

M. Bernheim, qu'une idée « actionne le cerveau ; » ce sont les *mouvements* corrélatifs de l'idée qui agissent physiquement sur le cerveau et s'y irradient. Mais, au point de vue général de la philosophie, l'idée du sommeil n'est pas pour cela, comme le croit l'école de Paris, un simple « reflet » de mouvements organiques qui pourraient aussi bien exister sans aucun contenu mental ; il y a là deux parties d'un même tout également nécessaires, et on n'a pas le droit de déclarer que l'une ou l'autre est un reflet superflu. Ce serait passer indûment du point de vue de la science expérimentale au point de vue de la philosophie, et d'une philosophie inexacte. — Cependant, nous dira-t-on, une idée est, pour un philosophe, un ensemble de sensations renaissantes ; or, comme les sensations dépendent des excitations périphériques, l'idée elle-même, qui nous paraît interne, dépend tout entière des excitations externes : elle emmagasine donc simplement l'action du dehors sur nous. — Cette opinion, soutenue par MM. Binet et Féré, n'est encore que la moitié de la vérité. Une idée n'est pas seulement « un ensemble de sensations renaissantes », elle est aussi un ensemble d'appétitions renaissantes, et c'est ce fait même qui est le point de départ de la théorie des idées-forces. Il n'y a pas d'action du dehors sur nous qui ne provoque une réaction interne sous forme d'impulsion ou d'aversion : rien ne nous laisse indifférent et passif, du moins à l'origine, et la sensation même, avec son caractère agréable ou pénible, présuppose l'appétit vital, dont elle provoque infailliblement la réponse en un sens ou en l'autre, l'assentiment ou le refus. C'est pour cela, selon nous, qu'il y a une *force* dans les idées, un *vouloir* qu'elles endiguent et dirigent, et qui, extérieurement, se manifeste par les mouvements de réaction. L'idée du sommeil, par exemple, quand elle nous vient naturellement le soir, est bien un ensemble de sensations de fatigue, mais c'est aussi un ensemble d'appétitions de repos. S'il n'y avait pas, dans chacune des cellules cérébrales, cette sourde sensation de lassitude avec

ce sourd besoin de réparation; ce malaise avec cette tendance au bien-être, il ne se produirait aucun arrêt dans l'activité du cerveau. Au point de vue mécanique, tout mouvement ou arrêt de mouvement s'explique par des mouvements antérieurs; mais, au point de vue philosophique, tout mouvement ou arrêt de mouvement s'explique par les sensations et impulsions internes dont il est la traduction visible pour un spectateur du dehors.

A l'influence que peut exercer l'idée même du sommeil hypnotique, on oppose les exemples si fréquents de sommeil provoqué par une vive lumière jaillissant à l'improviste, par un coup de gong, par la vibration d'un diapason, etc. Mais tous ces moyens sont des signaux auxquels une éducation préalable a attaché, par association, l'idée du sommeil. L'hystérique n'a même plus besoin de penser nettement au sommeil pour s'endormir au signal, tant son équilibre mental et nerveux est instable. Chez les hystériques, tout moyen perturbateur du système nerveux est bon pour endormir. Au reste, nous ne prétendons pas que l'idée du sommeil soit la seule cause du sommeil : il y a en outre une influence nerveuse, encore mal élucidée.

L'espèce d'engourdissement mental introduit par l'hypnotiseur développe bientôt toutes ses conséquences, à la fois psychiques et physiques. Dès que la somnolence se fait sentir, l'hypnotiseur dit : — « Vous ne pouvez plus ouvrir les yeux » ; dans le cerveau déjà affaibli et en train de se vider, cette affirmation entraîne l'idée d'une complète impuissance : le sujet a beau faire effort pour ouvrir les yeux, il n'y parvient plus. L'idée fixe des yeux invinciblement clos, par les vibrations qui en sont inséparables, a immobilisé, dans le clavier cérébral, la touche qu'il faudrait presser pour ouvrir les yeux. De même la parole : « Réveillez-vous ! » est une excitation extérieure qui tombe sur un point explosif du cerveau et y provoque, avec l'idée du réveil, les premières sensations et premiers mouvements du réveil. Le vertige se dissipe, et la personne se retrouve. Il y a alors un tel changement à vue, que tous les rêves du somnambulisme s'abiment

à la fois dans les sous-sols du théâtre cérébral, prêts à reparaitre sur la scène par une nouvelle évocation. Ici encore, l'idée du réveil agit par les sensations renaissantes et impulsions renaissantes qu'elle enveloppe, et auxquelles répondent, du côté physique, des mouvements en un sens déterminé.

Le sommeil provoqué, à en croire M. Bernheim, ne dépendrait pas de l'hypnotiseur, mais du sujet : « C'est sa propre foi qui l'endort. Nul ne peut être hypnotisé contre son gré, s'il résiste à l'injonction. » Il y a là une exagération. M. Ochorowicz déclare avoir plusieurs fois endormi « des personnes qui ont résisté de toute leur énergie. » C'est que l'influence de l'idée-force subsiste encore là où le consentement de la volonté manque. L'idée d'un sommeil extraordinaire, dû au pouvoir merveilleux d'un magnétiseur, produit son effet de vertige sur celui même qui y résiste. Il y a un manque de confiance en soi, un doute qui subsiste, puis une soumission inconsciente, ou du moins involontaire, et M. Ochorowicz a raison de dire : « Dès qu'un sujet est sensible et que vous lui suggérez *l'idée du sommeil*, cette idée peut réaliser le sommeil malgré son opposition (1). » C'est une sorte de fascination qui fait qu'une idée à laquelle on ne consent pas s'impose quand même.

Quelque influence que nous venions d'attribuer aux idées et, par conséquent, à la suggestion dans l'hypnotisme, nous n'allons pourtant pas jusqu'à nier, comme le fait l'école de Nancy, ce qu'il y a d'original dans la condition physiologique de l'hypnotisé. Il se produit alors un changement dans l'équilibre nerveux qu'on ne saurait expliquer par la simple suggestion psychologique, et qui, au contraire, devient une condition préalable de suggestion. De même, dans le sommeil ordinaire, quel rôle que jouent les idées, il est clair que leur forme hallucinatoire et leur combinaison en rêves présupposent un certain état physiologique, qui est le sommeil même.

(1) *De la Suggestion morale*, p. 258.

Au point de vue de la physiologie, les deux principales explications de l'hypnose par les lois normales de l'organisme sont celle de Heidenheim (arrêt des fonctions du cerveau), et celle de Lehmann (phénomènes vaso-moteurs de l'attention) (1). Ces deux théories, loin de s'exclure, nous paraissent se compléter. Selon Lehmann, l'hypnose dépend de la distribution du sang dans les diverses parties du cerveau. « Quand un organe entre en activité, dit-il, il reçoit un plus grand afflux de sang par l'action réflexe du mécanisme vaso-moteur, et ce changement peut se localiser dans d'étroites limites. » La carotide interne et ses ramifications ne diffèrent pas en structure des autres artères ; nous pouvons donc admettre que l'activité spéciale d'une partie quelconque du cerveau produit un plus grand afflux de sang dans cette partie. C'est le processus physiologique qui, selon Lehmann, répond à l'attention. L'attention involontaire est, physiologiquement, un réflexe vaso-moteur qui suit immédiatement l'excitation de telle ou telle partie du sensorium par un stimulus extérieur. L'attention volontaire est celle qui dépend de l'intérêt offert par quelque représentation à laquelle elle s'attache, et cet intérêt provient de ce que cette représentation est associée avec un groupe d'autres représentations d'un caractère agréable ou pénible. Du côté physiologique, l'attention volontaire est la direction du mécanisme vaso-moteur par la portion du cerveau où se produit une représentation offrant un certain intérêt. A cette représentation répond un afflux de sang d'autant plus grand qu'elle est plus intéressante. Cet afflux, à son tour, accroît l'excitation des centres vaso-moteurs et des réflexes dépendant de cette excitation. Seulement ces réflexes n'ont plus le caractère immédiat de l'attention involontaire : ils sont provoqués par l'intermédiaire de la portion du cerveau qui préside au mécanisme de l'inhibition et de la direction. Dans tous les cas, la distribution du sang est modifiée. Si l'afflux à une cer-

(1) Lehmann, *Die Hypnose*.

tainé partie du cerveau atteint son *maximum*, il est diminué sur les autres points : c'est ce qui explique physiologiquement que l'attention à une idée cause la disparition des autres idées. De même, pourquoi une sensation ne peut-elle avoir une existence consciente sans un certain degré d'attention ? C'est que, pour atteindre un certain degré d'intensité *distincte*, la partie du sensorium affectée doit recevoir un « surplus de nutrition ». Et ce surplus pouvant varier en *quantité* et en *rapidité*, l'attention elle-même peut être plus ou moins intense, plus ou moins vive, enfin plus ou moins concentrée.

Nous avons vu plus haut l'application de ces lois au sommeil naturel ; Lehmann les applique également au sommeil artificiel. Le sommeil naturel est, pourrait-on dire, diffus, sans concentration stable de la conscience sur telles et telles représentations, sans direction précise provenant de la volonté. De là l'incohérence des rêves. Pourtant, même dans le sommeil naturel, l'exemple de la mère attentive à l'enfant malade montre qu'une concentration et direction de la conscience demeure encore possible sur un point déterminé, ce qui produit sur ce point comme une persistance de la veille au milieu même du sommeil. La mère reste impressionnable à tout un groupe d'impressions systématisées autour de l'idée de son enfant. De même, l'hypnotisé reste impressionnable à toute une classe d'impressions systématisées autour de l'idée de l'hypnotiseur. La mère s'endort dans la pensée fixe de son enfant ; l'hypnotisé, dans la pensée fixe de l'hypnotiseur. De là un « rapport » subsistant entre la mère et l'enfant, entre l'hypnotisé et l'hypnotiseur. C'est ce que Bertrand avait déjà fait observer ; c'est ce que Lehmann a mis en pleine lumière. Nous avons dit que l'attention persistante à un stimulus monotone et sans intérêt, en causant la fatigue et la stagnation de l'activité mentale, tend à produire le sommeil : si donc vous abandonnez le sujet à lui-même, il tombe en effet dans un sommeil difficile à distinguer du sommeil ordinaire ; mais l'hypnotiseur n'abandonne pas le sujet à lui-même. Pen-

dant toute la durée du processus, l'attention du sujet est dirigée vers les manœuvres de l'opérateur. Son esprit doit donc rester fixé dans « une attitude de réponse » aux impressions venant de cette source, même lorsqu'il devient insensible à tout le reste. L'hypnotiseur, s'emparant de ce « rapport » spécial, intervient pour arrêter à moitié chemin le processus de somnolence. Comme, de plus, il continue de suggérer au sujet des représentations et des actions, ces idées et ces actes maintiennent le dormeur dans un état de veille partielle, et lui font rêver une série de rêves ayant leur centre commun et leur point de départ dans la représentation persistante de l'hypnotiseur. Cette fixation unilatérale de l'attention a pour contre-partie physique de rendre fixe un certain arrangement vaso-moteur, grâce auquel une certaine portion limitée du sensorium est seule à recevoir une nutrition suffisante pour soutenir l'activité mentale. Cette nutrition est même exagérée proportionnellement au reste.

Aux actions vaso-motrices si bien analysées par Lehmann, il convient d'ajouter, avec Wundt, les actions neuro-dynamiques qui en sont inséparables. De même qu'il y a un certain équilibre de la distribution sanguine, il y a aussi dans l'organisme un certain équilibre de la distribution neuro-dynamique, avec des contre-balancements qui augmentent d'un côté ce qui a diminué de l'autre. On peut donc admettre la loi proposée par Wundt : « Quand une partie considérable de l'organe central, par suite d'actions inhibitoires, se trouve en état de latence fonctionnelle, l'excitabilité de la partie qui fonctionne est augmentée, et cette augmentation sera d'autant plus grande que la quantité de force latente existant dans l'organe central aura été moins dépensée par un travail précédent. »

On a constaté dans l'hypnose l'existence d'une certaine hypérémie cérébrale. Comment l'expliquer ? C'est, répond Lehmann, que la nutrition du cerveau dépend de la *rapidité* du cours du sang, si bien qu'une diminution de rapidité signifie une nutrition plus imparfaite. Les récentes recherches de Geiger sur les conditions mécaniques de la

distribution du sang dans le cerveau montrent que la dilatation des capillaires, qui produit l'hyperémie, implique une moindre rapidité du cours. « Dans l'hypnose, en conclut Lehmann, la fixation unilatérale de l'attention consiste en une « contraction tétanique de certains vaisseaux sanguins, produisant un mouvement accéléré du sang dans la partie éveillée du cerveau ». Cette contraction tétanique, jointe à la stagnation sanguine dans le reste du cerveau, semble expliquer, en une certaine mesure, pourquoi, dans l'hypnose profonde, le sujet est insensible aux plus violentes impressions qui ne viennent pas de l'opérateur. De même, l'impossibilité d'éveiller le dormeur par les moyens ordinaires serait une conséquence de cet arrangement vasomoteur devenu fixe. Nous croyons qu'il y faut ajouter une certaine communication nerveuse entre l'hypnotiseur et l'hypnotisé, communication dont la nature n'est pas encore connue et qui rend les nerfs du sujet sensibles à la moindre action de l'opérateur. Il y a des lois de statique et de dynamique nerveuses encore plus subtiles que celle de l'hydrostatique sanguine.

En somme, l'hypnose est un sommeil partiel dans lequel une portion restreinte du cerveau reste excitable et même surexcitable, grâce à l'afflux de sang qui vient s'y localiser. Dans le demi-sommeil ordinaire, il n'existe plus aucune direction ni concentration provenant de la partie encore éveillée, tandis que, dans l'hypnose, il y a direction systématique de la pensée par l'idée dominante de l'hypnotiseur. Cette idée demeure une porte ouverte à l'hypnotiseur lui-même pour prendre la direction des autres idées.

Le sommeil ordinaire peut être transformé en sommeil hypnotique. Bernheim a souvent opéré cette transformation en posant la main sur le front du dormeur et en disant : « Dormez tranquillement, ne nous éveillez pas. » Le contact, dit Lehmann, éveille à demi le dormeur, assez pour qu'il soit capable d'entendre ce qu'on lui dit : il reconnaît la voix du médecin et, étant accoutumé à obéir aux ordres provenant de cette source, il continue de dor-

mir; mais son attention est désormais dirigée vers l'hypnotiseur, de manière à être *en rapport* avec lui.

Les analogies de l'hypnotisme avec le sommeil n'empêchent pas les différences. Les stages lucides de l'hypnotisme, principalement, sont caractérisés par des phénomènes musculaires et par des phénomènes d'hyperesthésie ou d'anesthésie qu'on ne remarque pas dans le sommeil normal. L'esprit, dont l'état est confus dans le sommeil ordinaire, peut, dans l'hypnotisme lucide, avoir une claire conscience de ce qu'il fait. Selon l'école de Nancy, l'hypnose ne serait pas un sommeil, mais « un état psychique particulier qui exalte la suggestibilité et qui a son analogie dans l'état de veille normal. C'est la suggestion, dit M. Bernheim, c'est l'action de l'idée sur le corps qui détermine tous les phénomènes; ces phénomènes ne sont pas d'ordre pathologique, mais d'ordre psychologique : *hypnotiser quelqu'un*, c'est *provoquer un état psychique particulier qui exalte la suggestibilité*. » Assurément, mais cet état psychique ne peut être provoqué que par l'intermédiaire d'un état physiologique, lequel à son tour n'est point naturel et normal, mais artificiel et anormal, par conséquent voisin d'un état pathologique. M. Bernheim aura beau répéter à quelqu'un : « Vous ne pouvez plus remuer votre bras »; si le cerveau ne s'engourdit pas en partie par quelque procédé à la fois physiologique et psychologique, la suggestion n'aura aucun effet appréciable; il faut que, dans l'écorce cérébrale, se produise une inhibition comparable à l'arrêt du cœur sous l'influence de l'irritation du nerf pneumo-gastrique. Et il est difficile de soutenir qu'une aliénation de la personne qui rappelle ou la folie, ou le somnambulisme naturel, ou les deux à la fois, soit un état sans aucun élément pathologique.

L'école de la Salpêtrière, pour d'autres raisons que l'école de Nancy, rejette aussi toute comparaison de l'hypnose avec le sommeil et n'y veut voir qu'un phénomène de physiologie pathologique. Elle considère l'hypnose comme l'équivalent d'une attaque d'hystérie, comme une

phase isolée ou anormalement prolongée de la période passionnelle de la grande attaque. L'hypnose ne ressemblerait « en rien » au sommeil naturel (1). C'est aller bien loin, et ces assertions dogmatiques semblent d'autant plus exagérées qu'elles ne sont admises ni par l'école de Nancy, ni par M. Delbœuf, ni par Morselli, ni par Lehmann et Wundt, ni par une foule d'autres. La vérité nous semble être que l'hypnose consiste en une combinaison de sommeil partiel et de trouble nerveux, engendrant un état de suggestibilité anormale. Il n'est même pas démontré qu'il n'y eût rien de vrai dans l'ancienne hypothèse du fluide magnétique, si on entend par là une surexcitation du système nerveux produisant des ondulations capables de s'irradier au dehors de l'organisme et d'établir une communication anormale entre deux systèmes nerveux. Les actions inhibitoires ne semblent pas être ce qu'il y a de plus important dans l'hypnose, et il faut surtout considérer les actions excitantes, qui sont liées aux premières ou qui s'y ajoutent. L'exaltation de la sensibilité sur certains points est plus étonnante encore que son abolition sur d'autres points ; le développement anormal de certaines facultés est plus merveilleux encore que le rétrécissement du champ de la conscience. On ne peut donc savoir s'il ne se produit pas des phénomènes vraiment analogues à l'aimantation d'un objet. Nous ne connaissons pas toutes les forces en jeu dans la nature, c'est-à-dire tous les grands modes possibles d'ondulations éthérées. L'électricité et le magnétisme des physiiciens ne sont point le dernier mot de la nature, et le système nerveux doit être le siège de forces plus subtiles encore.

(1) V. Blocq, *Des Somnambulismes* (Gaz. hebdomadaire, 1890).

III

EFFETS DE L'HYPNOTISME SUR L'IDÉATION ET LA MOTION

On a jadis prétendu que les actes des somnambules étaient tous inconscients et se réduisaient à des effets purement physiques, sans aucun corrélatif mental. On connaît la théorie toute mécaniste de Heidenheim et du D^r Despine. Leur principal argument était tiré de l'oubli au réveil ; mais cet oubli, — qui d'ailleurs n'est pas constant et peut être artificiellement empêché, — ne prouve nullement qu'il n'y ait eu aucun état mental pendant le sommeil hypnotique, pas plus qu'il ne prouve la complète absence de rêves pendant le sommeil ordinaire. Les hypnotisés accomplissent une foule d'actions et prononcent une foule de paroles qui dénotent une intelligence très éveillée : s'ils ne se souviennent pas de ces actions au réveil, ils s'en souviennent dans un sommeil ultérieur. Il est donc impossible de voir dans leurs actes et leurs paroles des mouvements analogues à ceux d'une machine.

L'oubli des phénomènes hypnotiques pendant la veille, qui est un des effets les plus remarquables de l'hypnose, est dû à ce que : 1^o les associations formées durant l'hypnose entre les idées sont recouvertes par un système cohérent composé d'innombrables contre-associations et ayant pour soutien, dit Lehmann, la multitude d'impressions venues du monde extérieur ; 2^o les idées appartenant à l'hypnose sont associées avec un état de la sensibilité organique profondément différent de celui qui, à

l'état normal, forme la base de la conscience personnelle. C'est ce que M. Pierre Janet a excellemment montré.

Comment l'opérateur peut-il parfois suggérer avec succès à l'hypnotisé de se rappeler les faits hypnotiques après le réveil? — Il dit : Quand vous serez éveillé, vous vous rappellerez ceci; le mot *éveillé* provoque aussitôt l'idée de la veille; or l'idée de la veille, avec la représentation concrète de l'état de veille, c'est la veille qui commence. On peut dire avec Lehmann que le patient est alors partiellement éveillé. L'idée de la veille peut donc établir un lien d'association entre tel événement et la veille même; elle rattache l'événement hypnotique au domaine de la veille. D'autre part, le rappel des événements de l'hypnose pendant la veille, lorsqu'il s'agit d'un ordre à exécuter, peut reproduire pour un instant l'état hypnotique; l'idée fixe de l'hypnose devient alors l'hypnose même.

L'extraordinaire sûreté et précision de la mémoire hypnotique, pendant les états d'hypnose, est due sans doute à ce que l'attention se concentre exclusivement et sans être troublée sur les liens successifs des idées à mesure que se déroule la chaîne des associations.

Les actes accomplis par les hypnotisés constituent une espèce originale de réflexes psychiques qu'il ne faut pas confondre avec les réflexes ordinaires. Dans tout réflexe, la réponse à une excitation extérieure par un mouvement est plus rapide que dans les actes volontaires. Or Beaunis, Stanley Hall et W. James ont établi par l'expérimentation que, durant ce premier stage de l'hypnotisme que les Anglais appellent le stage « alerte », le temps nécessaire au sujet pour réagir à l'égard d'une stimulation extérieure diminue, et l'intensité liminale est plus faible. Ce résultat tient en partie à ce que l'attention est immédiatement fixée sur le stimulus, en partie à ce qu'il n'y a pas de sensations concurrentes du toucher ou de la vue. Il est donc bien vrai que l'action se rapproche alors du réflexe par la rapidité. Elle n'en conserve pas moins un caractère spécifique qu'il importe de déterminer.

Nous accomplissons d'une manière machinale bien des mouvements (comme de tourner la page d'un livre) dont nous avons une conscience faible au moment même où nous les accomplissons, mais dont nous ne nous souvenons plus un instant après, parce que cette conscience n'a été en rien tirée à part du reste : nous n'avons pas pris conscience de notre conscience même. Parfois, au moment où nous accomplissons machinalement un acte, comme de remuer la jambe ou de nous gratter la tête, quelque circonstance fixe tout d'un coup notre attention sur cet acte ; nous nous apercevons bien alors que nous le faisons et que nous avons conscience de le faire ; mais nous comprenons en même temps que, si nous ne l'avions pas remarqué au passage, il n'aurait laissé aucune trace en notre souvenir. Quand vous êtes absorbé dans une série de raisonnements et, par cela même, distrait de tout le reste, il vous arrive de faire des gestes automatiques ou de prononcer des paroles machinales sous l'influence de quelque excitation du dehors. Ce sont là encore des espèces d'actions ou de paroles réflexes, en ce sens qu'il y a réponse immédiate et fatale à une excitation extérieure ; mais, comme il subsiste une conscience spontanée et rapide, quoique trop peu intense pour rester dans le souvenir, ce sont des réflexes *mentaux* et non pas purement physiologiques. Supposez maintenant un état de l'esprit où les actions et paroles soient encore automatiques et constituent ainsi des réflexes, c'est-à-dire des réponses immédiates et déterminées à telle excitation extérieure déterminée, mais avec ce caractère particulier qu'elles seront *conscientes* et absorberont en elles-mêmes toute l'*attention* restée disponible : vous aurez l'état hypnotique, avec ses effets sur la motion.

M. Pierre Janet compare les actions des hypnotisés à celles des gens distraits. « On sait, dit-il, les sottises que nous pouvons commettre dans un instant de distraction ; eh bien, si l'on tient compte des conditions de la production, un acte suggéré, pour le sujet, est l'idéal de la dis-

traction (1). Nous ne pouvons admettre cette similitude. Les vraies distractions sont celles qui naissent de ce que l'esprit est attentif à une autre idée. Tout entier à la recherche d'un problème, j'aperçois un canif et un crayon sur la table; il peut se faire que la seule perception de ces deux objets m'excite à les prendre machinalement et à tailler le crayon avec le canif sans y penser, *par distraction*. Il arrive ainsi qu'une série secondaire d'images et d'actes corrélatifs se développe automatiquement, au milieu de ma conscience non pas vide, mais très pleine et presque tout entière occupée par d'autres idées. Précisément parce que ces autres idées sont sans rapport avec l'acte de tailler un canif, qui, relativement à elles, est indifférent et sans commune mesure, la perception du canif, avec les mouvements qu'elle suscite, n'est point contre-balancée par la méditation intérieure: il ne s'établit pas de comparaison entre les mouvements de la main et les réflexions profondes où je suis plongé. Le surplus de mon activité nerveuse et mon besoin de mouvement, trouvant ainsi une occasion de se répandre, en profitent pour s'épancher au dehors. Supposez maintenant que mon esprit, au lieu d'être plein, soit relativement vide, que l'oubli porte sur mes idées ou motifs personnels, que toute mon attention disponible soit au contraire concentrée sur l'idée fixe et impulsive que la suggestion a introduite artificiellement en moi, le seul mot de canif, prononcé par l'hypnotiseur, éveillera l'image du canif et de son emploi, avec les autres idées associées et avec les mouvements associés aux idées. L'hypnotisé ne taillera pas le crayon distraitemment, mais par concentration exclusive de l'attention disponible; la distraction portera *sur les autres choses*, non sur l'acte de tailler le crayon, tandis que, tout à l'heure, c'était l'inverse.

Une autre différence avec la distraction, c'est que la sensation ou l'idée dont on est *distrain*t par autre chose a peu d'intensité ou provoque une réaction peu intense de

(1) *L'Automatisme psychologique*, p. 190.

notre part ; au contraire, l'idée *suggérée* est relativement intense, ou provoque une réaction intense, parce qu'elle est seule. Il en résulte qu'elle exerce une forte action sur les idées ou sensations antagonistes : elle les « inhibe » à ce point qu'elles sont comme si elles n'étaient pas.

L'hypnotisme peut se définir *l'action à la fois réflexe et consciente* ; c'est l'action sous la domination d'une idée qui est presque seule et qui, de plus, a été suggérée *du dehors* ; c'est l'idée-force introduite par le magnétiseur dans une conscience qui s'y absorbe tout entière. A l'état normal, l'idée qui occupe le foyer visuel de la conscience est entourée d'une foule d'autres idées subconscientes que la volonté éveillée sent sous sa domination, toutes prêtes à paraître ; la relation de l'idée dominante avec l'ensemble des autres idées n'est pas suspendue. Dans l'hypnotisme, tout ou presque tout a disparu, sauf l'idée suggérée, et aucune autre ne peut apparaître que celle qui est en connexion immédiate avec la première. C'est pour cette raison que la pensée ou le contact d'une plume, par exemple, appellera nécessairement l'idée d'écrire et celle-ci l'action. Ce qui se repose dans l'hypnotisme, ce qui s'est en quelque sorte replié sur soi pour dormir, ce n'est pas la volonté tout entière, ni toute l'attention, mais le pouvoir de résistance et de direction. Dans le sommeil ordinaire, tous les organes des sens et des mouvements sont engourdis, étant réellement épuisés tous à la fois ; dans l'hypnose, qui survient artificiellement en pleine veille, l'activité nerveuse et cérébrale, au lieu d'être épuisée, est simplement inhibée en sa direction normale et refoulée en une direction anormale. Les sensations et les mouvements persistent en grande partie ; même dans l'écorce cérébrale, les fonctions corrélatives à la conscience ne sont point entièrement supprimées ; mais ce qui est en quelque sorte paralysé, c'est l'idée de résistance et de choix, et, avec cette idée, la possibilité du vouloir personnel. La représentation actuelle, n'ayant alors plus rien pour la refréner, se réalise. On dit à un sujet hypnotisé qu'il ne peut pas se lever de la chaise où

il est assis, et il lutte en vain pour le faire ; on fléchit le bras d'un jeune garçon et on lui offre une pièce d'or pour l'étendre : il fait effort jusqu'à en devenir rouge à la face, mais l'idée de la toute-puissance de l'hypnotiseur et de l'impossibilité d'une résistance subsiste, avec ses effets de contraction tétanique, sous l'effort accompli pour résister, et elle empêche le succès de cet effort. Le tout se traduit par une inhibition de mouvements.

II. — On sait que la suggestion peut être exécutée après le réveil, « à échéance ». Cette exécution a lieu de deux manières. Tantôt le sujet accomplit l'acte suggéré en l'attribuant à sa volonté propre et en imaginant des explications qui le justifient. Tantôt il retombe dans l'état hypnotique au moment même d'accomplir la suggestion, qu'il exécute ainsi en une sorte de rêve. Le premier phénomène prouve combien nous sommes portés à nous faire illusion sur notre libre arbitre, lorsque nous ne voyons pas les raisons cachées de nos actes, les liens de notre pensée actuellement dominante et impulsive avec toutes les traces autrefois laissées dans notre cerveau. Pour comprendre ce fait, on peut le rapprocher de l'intéressante expérience sur les hystériques que nous avons citée plus haut. Demandez à l'hystérique, après avoir touché cinq fois à son insu sa main insensible, pourquoi elle a tout d'un coup pensé et choisi le nombre cinq, elle répondra : « Parce que je l'ai voulu. » En réalité, il y a eu chez elle un déterminisme latent, une véritable suggestion introduite par l'expérimentateur dans le cerveau au moyen des contacts successifs avec la main en apparence insensible. L'enregistrement des suggestions à échéance, qui tourmente si fort aujourd'hui les psychologues, nous paraît se faire d'une manière analogue. C'est une idée impulsive, une idée-force qui a été introduite dans le cerveau pendant le sommeil, puis oubliée par le sujet revenu à l'état de veille. Quand arrive l'occasion extérieure indiquée pour l'exécution de l'ordre, l'idée reparait tout à coup par association dans la conscience, sans que le *moi* du plein jour

sache de quelles profondeurs nocturnes elle lui est venue : c'est l'analogie du chiffre cinq qui semble surgir par la volonté de l'hystérique alors qu'il a été suggéré du dehors. Le moi s'attribue alors l'acte et en imagine des raisons parfois invraisemblables. Le sujet peut aussi, nous l'avons vu, quand l'heure d'accomplir la suggestion est venue, être ressaisi d'une sorte de vertige hypnotique, exécuter l'acte pendant un instant de somnambulisme, puis en perdre aussitôt le souvenir. Il est ainsi envahi par le sommeil en même temps que par l'idée de l'acte à exécuter. Dans l'écorce engourdie et inhibée par ce vertige soudain surgit alors une image unique, celle de tel acte à faire, et cette image unique entraîne sa réalisation immédiate, infaillible, en mouvements corrélatifs. On a ainsi, non l'absolue inconscience, mais le retour de la conscience à l'état presque « monoïdéique ».

M. Delbœuf a montré qu'en réveillant une personne endormie au milieu même de l'accomplissement de quelque suggestion, par exemple se lever et présenter une chaise, l'hypnotisé a le souvenir conscient de la suggestion qui lui a été faite. Ces conditions déterminent une continuité exceptionnelle et momentanée entre les deux états : elles permettent au sujet de ressaisir un bout de la chaîne des états hypnotiques. Mais ce n'est pas pour longtemps : bientôt la vie normale reprend le dessus, la mémoire consciente des suggestions ou actes du somnambulisme s'évanouit; ainsi s'effacent, comme des vapeurs, les rêves d'abord retrouvés au réveil, puis dissipés par le retour des pensées de la veille.

La suggestion peut être contre-balancée par une idée opposée qui se ranime et reprend son énergie. M. Gurney a endormi un jeune facteur du télégraphe qui avait le plus profond dégoût pour son métier. Une fois hypnotisé, ce sujet était à la merci de toute suggestion et de tout ordre, hormis un seul : rien ne pouvait l'amener à porter un télégramme ; on avait beau lui promettre 20 livres sterling ou le menacer de mort, rien n'y faisait. Le souvenir de sa répugnance pour un métier pris en horreur, ayant

acquis l'intensité monoïdeïque, s'opposait à toute idée contraire que l'hypnotiseur voulait introduire au foyer de la conscience. C'était la volonté sous forme d'idée fixe. Nouvelle preuve que ce qui est aboli dans l'hypnotisme n'est pas la volonté au sens général du mot, mais l'idée de choix possible pour la volonté, l'idée de liberté. Les hypnotisés ont souvent conscience de la folie des choses qu'on leur fait faire; ils peuvent voir de fortes objections à l'acte suggéré et ne concevoir aucun motif plausible pour l'accomplir, mais, dit M. Gurney, « il ne leur vient pas à l'esprit qu'ils aient le pouvoir de choisir (1) ». Les anomalies de la conduite sont proportionnelles à l'affaiblissement de l'idée du libre choix; l'idée de liberté, cette constante auto-suggestion qui se réalise elle-même, fait donc partie des conditions normales de la conduite: elle est par excellence, comme nous l'avons montré, l'idée-force normale et aussi l'idée-force morale.

III. — En somme, loin d'être un phénomène exclusivement mécanique, l'hypnotisme est essentiellement une attitude mentale, une manière d'être anormale de la volonté, qu'on a plongée à tâtons dans une nuit artificielle, en ne lui laissant pour guide que la lueur de telle ou telle idée. L'« inconscient » est désormais chassé du domaine de l'hypnotisme, où on avait voulu lui élever des autels comme à un dieu inconnu. L'hypnose est un état de la *conscience* où se réalise, dans sa plénitude, le règne des idées-forces.

Le phénomène de la catalepsie est celui qui manifeste le mieux cet état d'absorption dans une idée et dans l'acte correspondant. Alors éclatent les deux lois fondamentales des idées-forces, qui sont que toute idée exclusive et isolée entraîne toujours: 1° le mouvement où elle se traduit, 2° la croyance à la réalité de son objet. On sait que Condillac supposait une statue en qui on introduirait une sensation, et seulement une sensation; eh bien, dit avec raison M. Pierre Janet,

(1) *Mind*, t. IX, 503.

Condillac n'a point deviné le phénomène principal que cette sensation allait produire : il n'a pas vu qu'à chaque sensation nouvelle la statue allait se remuer. « La plus simple expérience nous montre tout de suite ce phénomène important. Que, dans une conscience vide, survienne une sensation quelconque produite par un procédé quelconque, et aussitôt il y aura un mouvement. » Telle est la loi que manifestent les phénomènes les plus simples de la catalepsie. Soulevez le bras d'un cataleptique, il conserve son attitude ; mettez-le en mouvement, il continue ce mouvement. Les forces physiques de la pesanteur tendraient à faire tomber le bras soulevé ; il faut donc, pour le maintenir, une contraction persistante des muscles. Qu'est-ce qui peut donner à ces contractions leur unité et leur persistance ? M. Pierre Janet ne voit d'autre réponse que celle-ci : — C'est une sensation persistante. « Ainsi, ajoute-t-il, se vérifie par l'expérimentation une des idées les plus fécondes d'un de nos philosophes, qui a dit (dans *la Liberté et le Déterminisme*) : — Toute idée est une image, une représentation intérieure de l'acte ; or la représentation d'un acte, c'est-à-dire d'un ensemble de mouvements, en est le premier moment, le début, et est ainsi elle-même l'action commencée, le mouvement à la fois naissant et réprimé ; l'idée d'une action possible est donc une tendance réelle, c'est-à-dire une puissance déjà agissante et non une possibilité purement abstraite. »

Toutefois, nous ne saurions admettre entièrement l'explication que M. Pierre Janet donne des phénomènes cataleptiques. En premier lieu, nous ne croyons pas que la conscience de la personne cataleptique puisse être proprement déclarée « vide », analogue à la statue de Condillac : ce vide prétendu est un ensemble de tendances vitales et d'impulsions confuses produisant la sourde rumeur de la vie végétative et animale, et qui ne peuvent cesser qu'avec la vie même. La personne en catalepsie conserve toujours le « vouloir-vivre ». Nous ne pensons pas qu'une sensation puisse se produire dans un être vi-

vant sans affecter l'appétit vital : la sensation n'est même, selon nous, qu'une certaine affection de cet appétit; ce n'est pas un phénomène suspendu en l'air et détaché, c'est la vibration totale d'un organisme vivant et sentant. Bien plus, une sensation ne saurait être consciente sans provoquer une certaine *attention* de l'être conscient, et l'attention est un acte de la volonté. Ce qui est vrai, c'est que, dans la catalepsie, la sensation unique absorbe toute la somme d'attention dont le sujet est resté capable, et en même temps toute sa volonté. Nous avons donc, en définitive, outre la sensation musculaire du bras tendu, admise par M. Pierre Janet, une direction simultanée de l'attention et de l'appétition dans le sens de cette sensation même. De là vient, selon nous, la contraction persistante; c'est une résultante extérieure et mécanique qui exprime au dehors la résultante interne et mentale. En un mot, la conscience n'ayant plus dans son obscurité qu'une seule image claire et distincte, à savoir la sensation du bras tendu, la volonté n'a plus rien autre chose à apercevoir et à vouloir que cette sensation présente : la volonté est donc toute à cette sensation, qui persiste, et elle fait ainsi persister l'attitude même du bras. C'est un cas de volonté sans choix et unilinéaire, d'appétit déterminé en un seul sens, mais c'est toujours de l'appétit et de la volonté, non un état de sensation passive. Le mouvement simultané qui se produit dans le bras tendu est la manifestation externe de la réaction due à l'appétit vital, non pas seulement de la sensation et de l'excitation périphérique.

Après la continuation d'une attitude ou d'un mouvement, le second phénomène remarquable que présente la catalepsie est l'imitation et la répétition des actes. Nouvel exemple de la force des idées et images; au lieu de lever le bras du sujet, l'hypnotiseur lui montre son bras levé, et l'hypnotisé met lui-même le sien dans une position identique. C'est que la vue du bras levé est une excitation sensitive et impulsive qui, introduite dans le cerveau, doit nécessairement se dépenser; or elle ne

peut se dépenser en éveillant une autre idée, parce que le cerveau est trop engourdi; la voie naturelle qu'elle prend est donc la voie centrifuge, et la direction précise qu'elle prend est celle du bras, parce que l'image du bras et le bras sont en rapport immédiat (1).

Il y a d'ailleurs des cas où les choses se passent un peu autrement. Si le cerveau n'est pas complètement engourdi, l'excitation produite par la vue d'un mouvement, au lieu de se dépenser en un simple mouvement imitatif, peut se dépenser aussi en autres idées associées, qui, elles-mêmes, entraînent les mouvements associés. Joignez les mains de la cataleptique, cette sensation des mains jointes entraînera l'idée de la prière avec l'attitude correspondante, puis l'idée de la communion avec l'attitude correspondante, etc. L'association des idées ou des actes a pour base, selon nous, l'association plus profonde des sentiments ou des impulsions; celle-ci, à son tour, a pour cause un état général de la conscience, une direction générale de la volonté. Celle-ci enfin, une fois produite, tend à persister et à s'exprimer au dehors. L'ensemble d'images et de mouvements constituant l'état général de la *volonté* dans la dévotion est donc suscité par la sensation des mains jointes et, une fois produit, il devient le mobile de toute une scène où les attitudes diverses de la dévotion se succèdent et s'enchaînent. Là encore physique et mental sont inséparables: ce sont deux rapports différents d'une même série de faits.

En vertu de la théorie des idées-forces, de même qu'il n'y a jamais sensation, idée, hallucination sans un mouvement correspondant, de même il n'y a jamais abolition d'une sensation ou d'une idée, jamais d'« anesthésie » ou d'« amnésie », sans une suppression ou une modification des mouvements *immédiatement* liés à cette sensation ou à cette idée: si j'ai oublié le nom ou la place d'un objet,

(1) Rappelons que l'antécédent invariable de tout mouvement qui n'est pas dû à des causes purement mécaniques est la concentration dominante et exclusive de l'attention sur l'idée de ce mouvement, sur la représentation motrice.

je ne puis pas prononcer ce nom, ni faire le mouvement convenable pour prendre l'objet à sa place. C'est ce que M. Pierre Janet a fort bien montré. Une hystérique qui perd complètement le souvenir de toute espèce d'images verbales, ou qui perd les images kinesthésiques répondant aux mouvements d'un membre, ne peut plus parler ou ne peut plus remuer ce membre. « Ici encore le côté extérieur et visible de l'activité humaine n'est que l'ombre de son activité intérieure et psychologique. En réalité, ces deux choses, l'oubli et la paralysie, ne sont; dit M. Pierre Janet, qu'un seul et même phénomène considéré de deux côtés différents, comme l'image et le mouvement (1). » En d'autres termes, à toute suppression d'idée répond une suppression exactement corrélatrice de force motrice sur le point intéressé, comme à toute introduction d'idée répond une production proportionnelle de mouvement, sous une forme ou sous une autre (2).

L'hypnotisme confirme encore une dernière conséquence de la loi des idées-forces, qui veut que toute idée non contre-balancée par une autre apparaisse comme une réalité et soit projetée immédiatement dans le monde extérieur. Dans l'état de monodéisme, de même que la conscience est réduite tout entière à une sensation, de même le monde extérieur est tout entier réduit à une image. De là les hallucinations des hypnotiques. Toute hallucination qui leur est suggérée semble vivre d'une vie propre et se développe par le ressort intérieur des associations d'images répondant aux associations de mouvements. Vous faites boire au sujet, sous le nom de champagne, un verre d'eau vinaigrée, il trouve le champagne excellent et

(1) *L'Automatisme psychologique*, p. 364.

(2) Nous ne prétendons pas que l'anesthésie d'un membre entraîne *ipso facto* la paralysie de ce même membre; cette paralysie n'a pas lieu si les images *kinesthésiques* répondant au mouvement du membre subsistent. Il y a de telles complications dans l'organisme qu'il faut toujours considérer les phénomènes absolument parallèles ou en connexion *immédiate*.

finit même par présenter tous les signes de l'ivresse. Inversement, une ivresse réelle peut être dissipée par suggestion. Un flacon d'ammoniaque présenté comme eau de Cologne prend une odeur délicieuse ; une poudre noire présentée comme prise de tabac, ou même simplement l'idée du tabac, provoque l'éternuement. Les images différent des perceptions en ce qu'elles sont moins distinctes et plus sujettes au contrôle volontaire ; l'hypnotisé ayant perdu la direction de ses idées et de ses images mentales, les représentations qu'on lui suggère ont pour lui la fixité et l'indépendance des perceptions. Si donc elles sont suffisamment distinctes, elles sembleront être des objets actuellement présents. On objectera que, d'après les expériences de Beaunis, les hallucinations hypnotiques seraient en réalité indistinctes. Beaunis suggère à l'hypnotisé qu'il y a sur un morceau de papier un dessin représentant un chien ; puis il ordonne d'en tracer les contours avec un crayon. Il n'obtient d'ordinaire qu'un dessin grossier et peu ressemblant. Mais Lehmann répond avec raison qu'autre chose est de voir un chien par l'imagination, autre chose de le dessiner. Le dessin suppose une certaine habileté de la main. Lehmann lui-même raconte que, venant de voir un chien qui jouait, il essaya vainement d'en reproduire la forme sur le papier, bien qu'il eût fait grande attention à l'animal. Stout, à son tour, dit qu'il lui arrive de s'apercevoir qu'il rêve tout en continuant d'avoir les hallucinations du rêve ; or, plusieurs fois il essaya de soumettre à l'analyse les images alors présentes à son esprit, mais il s'aperçut que cet examen était impossible : par aucun effort il ne pouvait distinguer de nouveaux détails dans la représentation totale (1). On peut donc admettre que les images hypnotiques, même quand elles sont faibles, sont encore *relativement* assez intenses pour produire, au milieu du vide cérébral, l'effet d'une réalité.

L'hallucination suggérée peut être suivie d'une image

(1) *Mind*, XVI, 416.

consécutive, comme si c'était une sensation réelle : suggérez l'hallucination d'une croix rouge sur du papier blanc, le sujet, en regardant une autre feuille de papier, verra une croix verte. La vibration cérébrale a donc produit, par contagion, une sorte de courant centrifuge dans les nerfs optiques. L'hallucination peut être doublée par un prisme ou un miroir, amplifiée par une lentille ; tracez un trait sur une carte blanche et dites au sujet que c'est la photographie de Victor Hugo, il apercevra la photographie. Placez une loupe sous les yeux du sujet, il verra la photographie grossir ; le prisme la lui fera voir double. M. Binet explique ces faits par le « point de repère » que fournit le petit trait noir tracé sur la carte, et qui est devenu le noyau de l'hallucination. Ces phénomènes hypnotiques prouvent que des images toutes cérébrales peuvent être projetées sous forme d'objets réels. Inversement, des sensations réelles peuvent être abolies par la seule idée qu'elles n'existent pas. On peut arracher des dents, amputer un bras, en affirmant au sujet endormi qu'il ne sent rien. On peut abolir la sensation de la faim : un patient est resté ainsi quatorze jours sans nourriture. Sa foi seule le nourrissait. La force de l'idée, ainsi que de la croyance qui accompagne nécessairement toute idée non contredite par une autre, reçoit dans ces expériences la plus éclatante confirmation.

IV

INFLUENCE DES IDÉES SUR LA VIE ORGANIQUE. ACTION CURATIVE DE L'HYPNOTISME

L'influence des idées sur la vie organique atteint dans l'hypnotisme son plus haut degré et produit les effets les plus curieux, les plus propres à montrer que le mental se retrouve au fond du physique. Notre conscience, à l'état de veille normale, est formée par un ensemble de sensations venant à la fois du dehors et du dedans, mais celles du dedans et de la vie végétative sont obscurcies par les autres comme les étoiles par la clarté du soleil. En supprimant ou en restreignant, par l'hypnotisme, la communication du cerveau avec l'extérieur, on rend possibles de nouvelles perceptions fournies par les organes et dont la succession peut constituer une nouvelle existence, différente de l'ordinaire. La vie mentale reflue à l'intérieur. C'est comme un changement de position par lequel l'œil de l'esprit est retourné du dehors au dedans. Les seules vues sur le dehors sont celles qu'ouvre la parole de l'hypnotiseur, qui se trouve ainsi l'unique évocateur et conducteur des idées. Une foule de sensations organiques et de réactions du cerveau sur les organes internes peuvent alors acquérir un relief inaccoutumé. Le rayon de l'idée va devant soi, jusqu'au bout, sans obstacle; il va jusqu'à l'organe qui est en rapport avec lui, il y exerce son action, il le modifie dans son propre sens. L'hypnotiseur, au lieu d'agir directement sur telle partie du corps qui lui est inaccessible, agit indirectement par l'idée de cette

partie, introduite dans le cerveau et réfléchi du cerveau sur la partie elle-même. Il pétrit et reforme l'organe, non plus avec la main, mais avec une idée transmise au cerveau, puis à l'organe.

L'hypnotisé reprend sur sa vie végétative l'empire que lui avait fait perdre l'habitude d'être tout entier à la vie de relation. Il redevient maître de ses organes et, par la seule idée de tel ou tel état, il peut provoquer cet état. L'idée, étant alors seule, est souveraine sur son expression interne et, autant que l'état des organes le permet, elle s'y exprime et s'y réalise. La petite lumière de l'étoile qui, en plein jour, ne se laissait point voir, redevient visible dans cette nuit ; de plus, il n'y brille que l'étoile évoquée par la parole de l'hypnotiseur.

Pour mieux comprendre cette étonnante influence du mental sur le physique, rappelons qu'à l'origine tous les organes étaient plus ou moins sous la dépendance de la volonté et que tous leurs états retentissaient plus ou moins dans la conscience. Chez les animaux inférieurs, les fonctions rudimentaires du cœur et de la respiration ne s'accomplissent point, comme chez nous, d'une façon tout automatique : elles se produisent, à des intervalles plus ou moins réguliers, sous l'influence directe d'appétits relatifs à la nutrition, par conséquent sous une influence mentale en même temps que physique. Chez certains hommes, les battements du cœur sont encore soumis à la volonté et peuvent être suspendus. De même, nous pouvons tous suspendre volontairement le rythme devenu automatique de la respiration. Nous ne remarquons point les sensations produites par les battements normaux du cœur et par la respiration normale ; mais ces sensations, aujourd'hui affaiblies, n'en existent pas moins dans la conscience générale, confondues avec la masse des autres sensations. A l'origine, il est probable que la conscience de l'animal était avertie de tous les incidents de sa vie végétative, non pas seulement de ceux qui se rapportent à la vie de relation : il avait le sens du corps plus développé et plus différencié ; il sentait son existence, il sentait le

travail des glandes ; il percevait tous ses changements internes, en jouissait ou en souffrait. Chaque mouvement, en un mot, s'accompagnait d'un sentiment quelconque et d'une représentation plus ou moins confuse ; d'autre part, toute représentation mentale était inséparable d'un mouvement effectué dans les membres. Encore aujourd'hui, tous nos organes et tous les mouvements de nos organes ont leurs représentants au cerveau dans des idées actuelles ou possibles, distinctes ou indistinctes, séparées de la masse ou confondues dans la masse ; ils exécutent leur partie dans le concert vital de la conscience. Notre cœur n'est pas seulement dans notre poitrine, il est aussi dans notre tête, par l'idée même que nous en avons, par les cellules cérébrales avec lesquelles l'innervation nerveuse le met en rapport. Aussi l'idée d'un mouvement ou d'un repos dans l'organe est-elle, comme nous l'avons reconnu, le premier stade de la réalisation du mouvement ou du repos (1).

On voit qu'en supprimant la vie de relation, qui n'a plus d'autre ouverture sur le dehors que l'idée introduite par l'hypnotiseur, l'hypnotisme doit surexiter le sens du corps et de toutes les parties du corps qui dépendent du système nerveux. Une personne est menacée d'une bronchite : elle ressent des chatouillements dans la poitrine et des envies de tousser ; de petits coups frappés çà et là sur la cage thoracique provoquent la toux ; mais cette exploration est vague et incomplète ; la même personne est-elle hypnotisée : à l'instant, dit M. Delbœuf, « elle prend pour ainsi dire connaissance de son être interne. Elle saisira le doigt de l'hypnotiseur et le promènera avec précision sur tous les points irrités (2). Il y a donc là une acuité exceptionnelle du sens vital. Maintenant, que l'hypnoti-

(1) « Pendant une opération dentaire, dit M. Delbœuf, en attachant mon esprit sur cette idée que la sécrétion salivaire ne se produirait pas, j'ai pu la suspendre pendant un temps relativement assez long. » Ce fait n'est pas plus surprenant que celui des pleurs à volonté chez certaines femmes.

(2) *De l'Origine des effets curatifs de l'hypnotisme.*

seur emploie la suggestion de l'idée : qu'il déclare à la personne, dans un certain nombre de séances, que telle irritation malade va disparaître, que le mal n'est plus, qu'elle ne souffre plus. Cette idée du soulagement sur un point déterminé, tellement intense qu'elle va jusqu'à l'hallucination, obscurcit la douleur, devient une idée-force capable de produire à la longue des effets physiologiques en rapport avec sa nature : la persuasion du mal qui diminue, c'est le mal qui commence aussi à diminuer, c'est le calme qui succède à l'orage intérieur, c'est la guérison qui se prépare au sein même de la maladie. En d'autres termes, c'est un ensemble de mouvements par lesquels l'être vivant reprend possession de soi ; l'idée réagit contre l'influence morbide, hausse le ton vital, comme un musicien inspiré qui traduit son inspiration par les sons les mieux adaptés ; tout l'organisme se relève, se tend, se renforce : l'idée de la guérison d'un mal déterminé a favorisé la réaction déterminée sur ce mal et, conséquemment, a facilité la guérison même.

Les phénomènes électriques d'induction prouvent que tel ou tel mouvement peut se reproduire au loin avec la même force et la même direction, sans communication immédiate et visible : l'idée d'une modification organique, qui est une forme de mouvement dans le cerveau et un dessin cérébral, peut donc produire par induction, du côté de la périphérie, cette modification organique à laquelle elle a été associée. Tout le monde connaît l'expérience du sinapisme imaginaire. On persuade à une hypnotisée qu'on lui a mis un sinapisme ayant la forme d'une S ou celle d'une étoile ; on lui applique sur la peau un papier ordinaire, et le résultat final est une rougeur en forme d'S ou d'étoile. C'est donc bien ici une idée qui s'est réalisée, une forme de rougeur représentée qui est devenue une rougeur réelle. Comment nier l'influence que le mental exerce par ses conditions physiques sur le physique ? Il faut bien admettre une contagion des onduations cérébrales, correspondantes aux images, qui parcourt en sens inverse la ligne de la sensation normale :

au lieu d'aller de la périphérie au centre, elle va du centre à la périphérie. L'hypnotisée se représente avec intensité une brûlure, un vésicatoire, un stigmate ; elle finit par sentir la brûlure et par la réaliser ainsi en ses effets cérébraux ; puis l'effet devient cause, et la chaleur sentie dans le cerveau va rayonnant jusqu'à la peau même, dans telles limites déterminées par ce que les psychologues appellent « les signes locaux ». On connaît d'ailleurs l'action vaso-motrice et sécrétoire du système nerveux. De même qu'on produit, par la suggestion de l'idée, les effets d'un vésicatoire, de même on peut, par suggestion, empêcher les effets d'un vésicatoire réel et le développement des phlyctènes. Il faut donc supposer que la persuasion profonde de l'impossibilité d'une vésication, en produisant une sorte de résistance tout le long du système nerveux et en haussant le ton des fonctions végétatives, a pu contre-balancer l'effet irritant des cantharides : c'est là un des exemples les plus frappants de la force que peut avoir une idée, par les sensations et impulsions affaiblies qu'elle renferme et qui se renforcent à un moment donné.

Il est facile d'en conclure que, pour se guérir d'un mal, la première condition est de se persuader ou que le mal n'existe pas, ou qu'il n'est pas grave. L'idée du mal, au contraire, tend à produire et à aggraver le mal. M. Delboeuf a insisté avec raison sur l'effet fâcheux de la souffrance, qui, entretenant l'idée du mal, entretient le mal même et occasionne, en tout ou en partie, les accidents consécutifs. La douleur qui prend naissance au point affecté ne tarde pas à étendre la lésion, puis « fait avalanche ». Qu'on enlève ou atténue la douleur, on enlèvera ou on affaiblira l'un des facteurs du mal organique. Même dans l'état normal, nous « créons l'agrandissement de la plaie à force de la sentir et d'avoir notre attention fixée sur elle ». L'hypnotisme, qui distrait cette attention, opère en sens inverse de la douleur : il diminue le mal en faisant que nous n'y songions plus. On explique aussi par là, dans une certaine mesure, une partie de l'action des remèdes

ordinaires. En calmant les symptômes, les remèdes calment l'esprit, et peut-être leur attribue-t-on parfois une efficacité qui est due « à l'imagination tranquillisée du malade. » Il y a donc du bon même dans la médecine des symptômes (1).

Considérés philosophiquement, ces faits prouvent, une fois de plus, que la douleur et la pensée ne sont pas, dans la nature, des « épiphénomènes » sans influence, dont l'être vivant pourrait se passer. Douleur et idée impliquent certains processus de l'organisme qui ont leur action propre dans le résultat final. « Dans certains cas exceptionnels et morbides, dit M. Delbœuf, ne peut-il pas se faire qu'à la *sensation* éprouvée se joigne la *modification organique* correspondante? — Non seulement, répondrons-nous à M. Delbœuf, cela peut se faire, mais, selon la théorie des idées-forces, cela doit se faire : la sensation douloureuse est, du côté physique, une modification organique en un sens opposé au mouvement de la vie ; la sensation agréable est une modification organique qui relève la puissance vitale. L'image, l'idée, la sensation du mieux, c'est la réalisation du mieux. Le mental et le physique ne font qu'un dans la réalité concrète ; il n'y a point de mouvement du corps qui n'ait sa contrepartie mentale ; il n'y a point de fait mental qui n'ait son efficacité organique.

(1) M. Delbœuf rapproche de ces faits l'action calmante exercée par la présence du docteur, par la confiance qu'il affecte et qu'il inspire. Les malades qui aiment à changer de médecin ou de régime se félicitent pendant quelque temps, après chaque changement, du bien-être qu'ils éprouvent. Les succès des homéopathes ne tiennent probablement pas à une autre cause.

V

COMMUNICATIONS POSSIBLES ENTRE LES CÉRVEAUX

Nous allons maintenant voir la chaîne indivisiblement physique et psychique se continuer d'un individu à l'autre, les relier ainsi d'un lien à la fois matériel et mental. Il y a des faits étranges de communication entre les cerveaux et, par cela même, de communication entre les consciences.

Entre l'hypnotiseur et l'hypnotisé s'établit une sympathie particulière qu'on appelle le rapport magnétique. Ce rapport, dont nous avons déjà parlé plus haut, consiste dans l'idée et l'impression permanentes laissées par les relations que l'hypnotisme a établies entre les deux personnes. Le cerveau de l'hypnotisé conserve l'idée de l'hypnotiseur et reconnaît son action à des signes subtils, qui échappent à tout autre, par une impression dont il ne saurait lui-même rendre compte. Ce sujet est souvent aveugle ou sourd à la présence et à la voix de toute personne autre que l'hypnotiseur; il ne voit et n'entend que ceux qui sont mis par ce dernier *en rapport* avec lui. Un sujet très sensible suivra l'hypnotiseur tout autour de la chambre ou dans la maison; il pourra même, assis dans un fauteuil, suivre avec la tête, comme une aiguille aimantée, la marche de l'hypnotiseur autour de la maison. Il montrera en son absence un malaise particulier. Au milieu d'un vacarme de voix, il distinguera le chuchotement de l'hypnotiseur, imperceptible pour

toute autre oreille. Il est clair, cependant, que ce chuchotement produit son effet dans la conscience de tous les assistants, qui le remarqueraient s'il était seul, et qui ne le remarquent pas perdu dans l'ensemble. C'est que ce chuchotement ne touche aucun point pour ainsi dire explosible de leur cerveau. Au contraire, dans le cerveau de l'hypnotisé, il y a un point toujours prêt à vibrer et à répondre : c'est l'idée permanente de l'hypnotiseur, avec l'impression particulière qu'elle produit. Tout ce qui est en relation avec cette impression et cette idée provoque la réaction sympathique de l'hypnotisé ; tout ce qui n'est pas en rapport avec cette idée est comme s'il n'existait pas. C'est un monopole, un accaparement de la conscience, une inhibition de tout le reste par l'idée-force du pouvoir appartenant à l'hypnotiseur. M. Pierre Janet suggère à M^{me} B... l'hallucination d'un bouquet qu'elle respire, d'oiseaux qu'elle caresse. Chose curieuse, cette hallucination ne se produit que si M. Janet lui touche la main. Si une autre personne que lui la touche, rien ne se produit ; mais si M. Janet touche lui-même cette seconde personne, même à l'insu de la somnambule, l'hallucination réapparaît aussitôt, comme si une action quelconque exercée par lui avait passé au travers du corps de la personne qu'il touche. Si on fait une sorte de chaîne avec plusieurs personnes intermédiaires, le phénomène n'est plus aussi constant. Une expérience favorite de M. Gurney était de cacher la main du sujet derrière un rideau épais, puis de toucher un de ses doigts, qui devenait aussitôt insensible ou rigide. Si un assistant touchait en même temps un autre doigt, jamais il ne le rendait insensible ou rigide. Tel est le phénomène de « l'électivité ». Même pendant la veille, chez certains sujets, quand leur attention était absorbée par une conversation animée avec des tiers, M. Gurney, en touchant un doigt, le rendait insensible ; les autres personnes, non. En admettant donc qu'il y eût suggestion, encore faudrait-il que le sujet, pour deviner l'intention de l'opérateur, eût une délicatesse de sens inouïe. Il semble plutôt

qu'il y ait là une perception subconsciente et indéfinissable.

La sympathie de l'hypnotiseur et de l'hypnotisé peut s'exercer à distance et devenir ainsi « télépathie ». Rappelons que M. Pierre Janet et M. Gibert ont endormi leur sujet quinze fois, par la concentration de la pensée et de la volonté, à une distance d'au moins 500 mètres, et qui a atteint plusieurs kilomètres. M. Héricourt a endormi de même son sujet à plusieurs reprises (1). Le docteur Dusart dit avoir fait avec succès plus de cent expériences analogues. Il a endormi ou réveillé son sujet à des distances de 5 et 10 kilomètres. Le même sujet, que son père endormait aussi, reconnaissait l'action de M. Dusart et la distinguait de toute autre. Le sujet de MM. Janet et Gibert ne savait si c'était le premier ou le second qui l'avait endormi. M. Richet a fait des tentatives analogues, mais avec un succès incertain.

Dans l'hypnotisation à distance, il faut que l'hypnotiseur concentre non seulement sa pensée, mais encore sa volonté sur le sommeil à produire. D'après MM. Pierre Janet, Héricourt et Dusart, la croyance qu'a le sujet que son hypnotiseur habituel est en train de l'endormir à distance reste inefficace si l'hypnotiseur ne concentre pas énergiquement sa volonté : l'auto-suggestion est donc insuffisante ; il faut une action directe de l'opérateur.

Non seulement on peut endormir par la force de la pensée, mais on peut, par la même force, faire des suggestions à une personne déjà endormie. M. Gibert suggère mentalement à M^{me} B... d'arroser le jardin le lendemain à deux heures vingt. Le lendemain, à l'heure exacte, elle

(1) Pendant qu'il concentrait sa volonté, M^{me} D..., qui n'était pas prévenue, fut saisie soudain d'une irrésistible inclination au sommeil, quoiqu'elle ne dormit jamais le jour ; elle n'eut que le temps de passer dans une autre chambre et tomba sur un sofa *comme morte*. Quand, après l'avoir prévenue qu'il l'endormirait dans la journée, M. Héricourt *voulait* qu'elle ne s'endormit pas, elle restait éveillée, malgré l'attente du sommeil, et croyait l'expérience manquée.

prend un seau, le remplit d'eau et arrose le bas du jardin. Une autre fois, M. Gibert convient d'endormir de chez lui M^{me} B... par la pensée, puis de la forcer à se lever et à venir le rejoindre. Au bout d'un certain temps, M^{me} B... tombe en somnambulisme, sort brusquement de sa maison et marche à pas précipités; elle avait les yeux fermés, mais évitait tous les obstacles avec adresse, et arriva sans encombre. A peine arrivée, elle tomba sur un fauteuil, dans la léthargie la plus profonde. Cette léthargie ne fut interrompue qu'un instant par une période de somnambulisme proprement dit, où elle murmura : « Je suis venue... J'ai vu M. Janet. J'ai réfléchi qu'il ne faut pas que je prenne la rue d'Étretat : il y a trop de monde (1)... » Cette expérience fut recommencée avec succès, une fois devant M. Paul Janet, venu au Havre pour y assister, une autre fois devant M. Myers, venu d'Angleterre, M. Marillier et M. Ochorowicz (2).

La transmission des sensations, et non plus seulement des pensées, se fait, par une véritable télépathie, de

(1) *Revue philosophique*, 1886, t. II, p. 221.

(2) Si M. Pierre Janet approche son front de celui du sujet endormi (M^{me} B...) et donne un commandement par la pensée pour le lendemain à telle heure, M^{me} B... prend la main de M. Pierre Janet et la serre, « comme pour indiquer qu'elle a compris. » Le lendemain, à l'heure exacte où la suggestion faite mentalement doit être exécutée, M^{me} B... est prise de grands troubles : « Elle sait, dit-elle, qu'elle a quelque chose à faire, mais elle ne sait pas quoi. » Elle n'a compris ou retenu du commandement que l'heure, et non l'acte à exécuter. Une fois, cependant, M. Janet lui avait suggéré par la pensée de prendre une lampe, à onze heures du matin, et de la porter au salon. A onze heures, elle prend des allumettes et les enflamme les unes après les autres, en proie à la plus grande agitation. M. Pierre Janet l'endort pour la calmer, et M^{me} B... s'écrie alors : « Pourquoi voulez-vous me faire allumer une lampe ce matin ? Il fait grand jour. »

M. Ochorowicz raconte ainsi une de ses expériences de suggestion mentale; « Lève ta main droite ! Je concentre ma pensée sur le bras droit de la malade, comme s'il était le mien ; je m'imagine son mouvement à plusieurs reprises, tout en voulant contraindre la malade par un ordre intérieurement parlé... Première minute : action nulle ; deuxième minute : agitation dans la main droite ;

M. Pierre Janet à M^{me} B... Si, dans une autre chambre, M. Pierre Janet boit et mange pendant que M^{me} B... est endormie, celle-ci croit boire et manger, et on voit sur sa gorge les mouvements de déglutition. Elle distingue si M. Pierre Janet a mis dans sa bouche du sel, du poivre ou du sucre. Si, dans une autre chambre, M. Pierre Janet se pince fortement le bras, M^{me} B... endormie pousse des cris et s'indigne d'être pincée au bras. En se tenant dans une autre chambre, M. Jules Janet, frère de M. Pierre Janet, et qui avait aussi sur M^{me} B... une très grande influence, se brûla fortement le bras pendant que M^{me} B... était en léthargie. M^{me} B... poussa des cris terribles, et M. Pierre Janet, qui était avec elle, eut de la peine à la maintenir (1).

Il y a souvent, nous l'avons vu, chez les hypnotisés, une hyperacuité des sens qui rappelle la perfection avec laquelle les aveugles distinguent les choses au toucher, ou avec laquelle les sourds-muets lisent la parole sur les lèvres. Selon M. Delbœuf, un sujet, après avoir soupesé une carte blanche prise dans un paquet de cartes sem-

troisième minute : l'agitation augmente, la malade fronce les sourcils et lève la main droite, qui retombe quelques secondes après... *Va à ton frère et embrasse-le.* Elle se lève, s'avance vers moi, puis vers son frère. Elle tâte l'air près de sa tête, mais ne le touche pas, s'arrête devant lui en hésitant ; elle se rapproche lentement et l'embrasse sur le front en tressaillant. »

La Société pour les recherches psychiques, en Angleterre et en Amérique, s'est livrée à des expériences très patientes et très minutieuses sur la transmission de la pensée à des personnes hypnotisées et même non hypnotisées. Ces résultats, quoique frappants dans certains cas, ne nous semblent guère probants dans l'ensemble.

(1) M^{me} B... tenait son bras droit au-dessus du poignet et se plaignait d'y souffrir beaucoup. Or M. Pierre Janet ne savait pas lui-même exactement où son frère avait voulu se brûler : c'était bien à cette place-là. Quand M^{me} B... fut éveillée, elle serrait encore son poignet droit et se plaignait d'y souffrir beaucoup « sans savoir pourquoi ». Le lendemain, elle soignait encore son bras avec des compresses d'eau fraîche ; « et le soir, dit M. Pierre Janet, je constatai un gonflement et une rougeur très apparente à l'endroit exact où mon frère s'était brûlé ; mais il faut remarquer qu'elle s'était touché et gratté le bras pendant la journée. » (*Ibid.*, p. 223.)

blables, peut ensuite la retrouver dans le paquet d'après sa pesanteur. Sur la peau, deux points peuvent être distingués, au moyen du compas de Weber, à une distance moindre que la normale. L'oreille peut entendre le tic-tac d'une montre dans une chambre voisine. M. Bergson a raconté, dans la *Revue philosophique*, l'histoire de cet hypnotisé qui paraissait lire à travers le dos un livre ouvert devant l'hypnotiseur, et qui lisait réellement la page reflétée sur la cornée de ce dernier. On prétend que des sujets ont vu des choses reflétées par des corps non polis. Persuadez à un sujet qu'il y a une photographie sur une carte blanche, il retrouvera la carte dans le paquet, entre cent autres, quoique vous n'y aperceviez aucune différence. Il faut donc qu'il ait des points de repère d'une délicatesse inconcevable. Cette exaltation des sens provient, en partie, de ce que l'activité nerveuse et mentale est concentrée dans des directions exclusives, où elle acquiert plus de force, comme une eau endiguée et tout entière accumulée en une seule direction.

On a émis cette hypothèse que la pensée de l'hypnotiseur se transmet à l'ouïe de l'hypnotisé par l'intermédiaire de la parole. Nous ne pensons point, en effet, sans prononcer mentalement des paroles, et nous ne les prononçons pas mentalement sans les prononcer aussi physiquement avec le larynx ; penser, c'est parler tout bas. Les idées sont tellement inséparables du mouvement qu'elles se traduisent toujours, dans notre larynx, par des bruits musculaires très faibles, qu'une oreille plus fine pourrait entendre. L'hypnotisé peut avoir l'acuité de l'ouïe nécessaire pour entendre un ordre qui lui est donné par la parole intérieure. M. Ch. Féré et M. Ruault ont même pensé que l'hypnotisé peut, comme le sourd-muet, lire les mots sur les lèvres. Lorsque l'expérimentateur veut suggérer mentalement à son somnambule de lever la jambe, il dit en lui-même : « Levez la jambe. Je veux que vous leviez la jambe, » et plus il veut donner cet ordre, plus il tend à articuler des mots. On conçoit donc que le sujet puisse, comme le sourd-muet, mais avec beaucoup plus

de délicatesse, discerner ces mots presque articulés, en observant les mouvements extérieurs que détermine chez l'hypnotiseur le jeu très atténué des organes de la parole (1).

Quoi qu'il en soit, le moyen de transmission, pour la pensée, doit être un mode d'énergie vibratoire transmise par un milieu : c'est là le seul procédé par lequel des changements, dans une portion de matière, se reproduisent eux-mêmes en une autre portion de matière éloignée. De plus, il s'agit ici d'une reproduction par un cerveau de ce qui a lieu dans un autre cerveau. Enfin, ce qui se reproduit, c'est une idée-force, avec ses effets moteurs. L'hypnotiseur qui concentre fortement sa volonté sur l'idée d'endormir à distance une autre personne se met artificiellement lui-même dans un état de monodéisme, où tout est subordonné à une seule idée, devenue le centre actuel du cerveau et de ses mouvements. D'autre part, on sait que, chez le sujet hypnotisable, l'idée du sommeil voulu par l'hypnotiseur suffit pour réaliser le sommeil même. Il faut les deux idées à la fois pour produire le sommeil. Ces idées n'ont pas besoin d'être claires et distinctes quand le sujet est très impressionnable. Il suffit que le cerveau, par un moyen quelconque, reçoive les vibrations qui, d'ordinaire, *aboutissent* à l'idée du *sommeil* voulu par telle personne. Comme l'hypnose est précisément la dépression des éléments prédominants dans la conscience normale et l'exaltation d'éléments qui, d'ordinaire, sont effacés sous les autres, on comprend que l'effet, à distance, puisse et doive se produire dans les éléments subconscients ou, en quelque sorte, dans le sous-sol de la conscience, qui est le siège même du sommeil hypnotique. En un mot, on peut admettre une certaine tension cérébrale, nerveuse et musculaire, capable de produire une orientation de la force nerveuse dans une seule direction, et qui, par son intensité même, détermine des ondulations extérieures. Ces ondulations, rencontrant

(1) *Revue philosophique, ibid.*, p. 685.

un cerveau d'un équilibre excessivement instable et habitué, sous leur influence, à tomber dans le sommeil, y produisent leur effet habituel malgré la distance. Faites résonner un diapason : un autre diapason, à l'unisson du premier, se mettra à résonner. Les ondulations sonores du premier se sont donc reproduites dans le second, grâce au milieu aérien qui les a transmises.

Au témoignage de Gurney, le révérend Newmann adresse mentalement à sa femme une question ; sa femme, sans le voir, assise devant la planchette des médiums, écrit automatiquement la réponse à la question adressée, et elle n'a eu conscience ni de la demande ni de la réponse. On peut donc encore supposer ici une transmission de la pensée, soit par des ondulations aériennes, soit par des ondulations éthérées qui passent d'un cerveau à l'autre. En outre, cette transmission a lieu à la région subconsciente du cerveau, où se produit d'ordinaire le somnambulisme ; l'individu doué de l'écriture automatique (on médium) est un héli-somnambule ; il n'a qu'une subconscience de la question et de la réponse qu'il y fait : le dialogue a lieu au-dessous de la conscience claire du moi.

Nous entrons maintenant dans un domaine encore plus merveilleux et encore mal exploré. Selon MM. Gurney et Myers, beaucoup de personnes ont éprouvé des impressions de diverses sortes représentant une personne éloignée qui, au même moment, était ou mourante ou en proie à quelque grande émotion. Les plus frappantes de ces impressions, recueillies par une minutieuse enquête, consistaient dans la vision de la personne absente ou dans l'audition de sa voix : c'étaient des hallucinations de la vue ou de l'ouïe, mais des hallucinations « véridiques ». Les faits cités par M. Gurney sont très nombreux ; beaucoup sont peu significatifs, plusieurs sont frappants. M. Gurney en conclut la possibilité d'une communication à distance, dans des circonstances exceptionnelles, entre des personnes qui sont reliées par les liens de l'affec-

tion. Cette sympathie à distance serait la vraie *télépathie*. Elle ne produirait pas toujours des hallucinations complètes; parfois, c'est seulement l'*idée* de la mort d'une personne aimée qui surgit tout d'un coup dans l'esprit, sans aucune apparition sensible de cette personne. M. Gurney explique la chose par ce fait que le mourant a lui-même l'idée de sa propre mort, et que la sympathie à distance fait se reproduire cette idée dans le cerveau de la personne qui l'aime. Ce serait un phénomène d'induction nerveuse analogue à ceux de l'induction électrique.

M^{me} Severn se réveille en sursaut, sentant qu'elle a reçu un coup violent sur la bouche. Au même moment, son mari, qui naviguait sur un lac, avait reçu sur la bouche un coup violent de la barre du gouvernail. Si le fait est vrai, une sensation semble ici transmise comme par une sympathie à distance. Dans d'autres cas, c'est une vision qui est transmise. M^{me} Bettany se promenait dans la campagne en lisant; tout d'un coup, elle a la vision de sa mère étendue dans son lit et mourante; elle va chercher un médecin, le ramène, trouve sa mère telle qu'elle l'avait aperçue dans sa vision. Ici, ce n'est pas la sensation de défaillance qui s'est transmise, mais la vision de la mère défaillante. M^{me} C... était à l'église: « Quelqu'un m'appelle, s'écrie-t-elle tout d'un coup, il y a quelque chose. » Le lendemain, on l'appelait au lit de mort de son mari, qui était dans une autre ville.

Deux frères qui s'aimaient beaucoup habitaient l'un l'Amérique, l'autre l'Angleterre. L'un d'eux, qui n'avait aucune raison d'inquiétude sur son frère, le voit assis sur son lit, l'air triste. Frappé de cette vision, il regarde l'heure (en bon Anglais); il écrit en Amérique et apprend que son frère était mort au moment où il l'avait vu apparaître.

Il y aurait parfois, selon M. Gurney, des apparitions volontaires. Deux étudiants de l'école navale d'ingénieurs à Portsmouth avaient l'habitude de se livrer à des séances d'hypnotisme. L'un d'eux, avant d'être hypnotisé par l'autre, prit la résolution d'apparaître pendant son som-

meil à une jeune dame de Naudsworth. On prétend qu'il y réussit : il aurait eu la vision de la dame et lui serait apparu à elle-même comme un fantôme.

Deux sœurs se promenaient aux champs ; elles s'entendent appeler par leur nom : « Connie ! Marguerite ! » En même temps, leur frère s'écriait dans le délire de la fièvre : « Marguerite ! Connie ! Marguerite ! Connie ! Oh ! elles se promènent le long d'une haie et ne font pas attention à moi. » Ici, nous aurions une hallucination réciproque. Dans d'autres cas, il y aurait des hallucinations collectives, où la même apparition est vue par plusieurs personnes.

On nous raconte aussi des histoires peu convaincantes : le révérend Godfrey, en se mettant au lit, désira, avec toute l'énergie de sa volonté et toute la concentration de sa pensée, apparaître au pied du lit de son amie M^{me} X... Il rêva qu'il l'avait en effet visitée, et lui demanda si elle l'avait vu en rêve : « Oui. — Comment ? — Assis près de moi. » La même dame, la même nuit, se réveille et se lève pour prendre « quelque soda-water ; » en se retournant, elle aperçoit M. Godfrey, debout sous la fenêtre. M. Keulemans, au milieu d'une occupation quelconque, aperçoit tout d'un coup en imagination un panier contenant cinq œufs, dont trois fort gros. Au lunch, il voit deux de ces œufs sur la table. Et il se trouve que sa nourrice avait placé cinq beaux œufs dans un panier pour les lui envoyer. Ces détails de *home* anglais sont amusants, mais est-il probable que l'extraordinaire se produise à propos de choses si ordinaires ?

Dans la majorité des apparitions, « l'agent » qui apparaissait était en proie à quelque grande crise, et, dans le plus grand nombre de cas, c'était la crise suprême : la mort. Sur six cent soixante-neuf cas de « télépathie spontanée et involontaire », quatre cents sont des cas de mort, en ce sens qu'il s'agissait d'un mal sérieux qui, en peu d'heures ou en peu de jours, s'est terminé par la mort. Ces cas sont aussi nombreux aussitôt *après* la mort qu'aussitôt avant. Il n'y a que 47 pour 100 des cas où

ait existé un lien de parenté entre les parties ; la consanguinité comme telle aurait donc peu d'influence ; c'est le lien d'affection qui constitue le rapport le plus étroit. D'autres fois, le rapport consiste en une simple similarité d'occupation mentale au moment de la vision. Dans neuf cas, il y eut une convention antérieure entre les parties, par laquelle celui qui mourrait le premier s'efforceraient de rendre sensible sa présence. Dans un des cas, un frère avait supplié son frère de lui apparaître ; dans un autre, raconté par miss Bird, l'auteur anglais de livres de voyages, il y avait eu promesse de la personne qui mourut et apparut ensuite.

Une hallucination est une perception à laquelle manque la base objective dont elle suggère la croyance, mais qui ne peut être reconnue comme étant sans base objective que par la réflexion distincte. Or, il faut se rappeler que, dans la perception même la plus véridique, il y a une *construction* de l'objet par nous : voir une maison, ce n'est point demeurer passif, c'est réunir en un tout une multitude de signes séparés, c'est interpréter ces signes, c'est induire la réalité d'après des apparences, juger de la situation dans l'espace, dans le temps, etc. Percevoir, c'est donc toujours imaginer, ajouter par association des détails de toute sorte à l'esquisse incomplète que la réalité fournit et qui n'est qu'un point de repère. Dès lors, il suffit peut-être qu'une impression plus ou moins vague soit transmise télépathiquement pour constituer un point de repère et un centre d'association. L'impression deviendrait une idée, l'idée entraînerait une émotion, l'émotion donnerait le branle à l'imagination, qui construirait une vision et l'objectiverait : de là une hallucination, œuvre de celui qui l'éprouve, mais cependant provoquée par une impression qui se serait transmise d'un cerveau à un autre. Quand il y a des détails d'apparition qui n'ont pu être imaginés par les visionnaires, M. Gurney pense que le mourant, ayant lui-même dans son esprit, à l'état conscient ou subconscient, sa propre image, a pu en envoyer quelques traits et comme une esquisse, en même temps

que l'idée de lui-même et que l'impression de sa souffrance.

Jusqu'à présent, les faits de télépathie sont bien loin d'offrir une certitude scientifique. Il faut faire la part du hasard et des coïncidences fortuites, de l'exagération, du mensonge involontaire, des oublis, et même de ces hallucinations de la mémoire qui font que certaines personnes s'imaginent avoir vu ce qu'elles n'ont point vu. Mais la sympathie à distance et l'hyperacuité exceptionnelle des sens n'ont en soi rien de contraire aux données de la science. Il est possible qu'il y ait, ou plutôt il est impossible qu'il n'y ait pas des modes de communication à travers l'espace qui nous sont encore inconnus. On peut construire des télégraphes sans tous les fils télégraphiques ordinaires. Un téléphone reproduit à une distance énorme les vibrations reçues de la voix, par l'intermédiaire d'un fil conducteur, ou même sans cet intermédiaire, comme le montrent les récentes expériences faites en Angleterre (1); on ne saurait donc nier à priori que certaines ondulations cérébrales ne puissent se transmettre au loin par un conducteur dont nous ignorons la nature et produire un effet sensible sur des cerveaux particulièrement en sympathie.

(1) Ces expériences sont venues confirmer ce que nous avons écrit dans la *Revue des Deux-Mondes* et ce qui nous avait attiré les critiques d'un savant distingué : — « S'autoriser de ce qu'un téléphone reproduit à une distance énorme les vibrations reçues pour en inférer la *possibilité* de la télépathie, c'est oublier le *fil métallique* dont on utilise la conductibilité; jusqu'à présent l'on n'a pas encore construit de téléphone télépathique. » M. Danville, *l'Idée et la force* (*Revue phil.*, octobre 1891). Les phénomènes d'induction à distance sont cependant bien connus, et on vient de les utiliser précisément pour le téléphone.

VI

LES DÉDOUBLEMENTS DE LA CONSCIENCE

Il nous reste à étudier les dédoublements de la conscience. Mais parlons auparavant de certains cas qui se rapprochent de l'état normal et où, à notre avis, on invoque trop tôt ces dédoublements du *moi*. Nous trouvons en effet, de nos jours, à côté de ceux qui admettent l'inconscience absolue, d'autres psychologues portés à admettre dans un même individu trop de consciences et de personnalités. C'est même la tendance actuellement dominante en psychologie que de multiplier les personnages du drame intérieur, de représenter notre tête comme un théâtre où jouent une foule d'acteurs vraiment différents, ayant chacun un *moi* plus ou moins rudimentaire. Il ne faudrait pas, d'une sorte de mythologie mono-animiste, soutenue par les anciennes écoles, tomber dans une mythologie poly-animiste. Nous sommes loin, d'ailleurs, de nier la désagrégation de l'idée du *moi* sous l'influence de l'hystérie, de la folie, de l'hypnotisme, mais occupons-nous d'abord des cas moins extraordinaires.

M. Dessoir, dans son livre du *Double Moi* (*Das Doppel Ich*), cite les actions automatiques comme preuve de l'existence en nous d'une double conscience. On peut, dit-il, compter des pas, additionner des nombres, jouer des airs de musique très compliqués, lire à haute voix avec le ton convenable, tout en ayant l'esprit absorbé ailleurs et sans savoir ce qu'on fait : ces actions appar-

tiennent donc à une « conscience inférieure. » — « Chaque homme, ajoute M. Dessoir, porte en soi les germes d'une double personnalité. » N'est-ce pas là chercher bien loin l'explication des faits d'habitude? Quand on apprend à jouer du piano, on sait mal diriger vers le doigt la force nerveuse, et comme il y a une série de petits mouvements à enchaîner, on est obligé de faire pour chacun de ces mouvements un acte d'attention réfléchi : on ressemble à l'aiguilleur qui, au point de rencontre de deux voies possibles, est forcé de faire attention pour diriger le train dans la bonne voie. Mais, quand nous avons répété une action un grand nombre de fois, les rails sont orientés, et il n'y a plus d'autre embranchement possible ; l'aiguilleur, — je veux dire la réflexion, devient inutile : on n'a besoin que de donner la première impulsion, et le reste se fait tout seul. Ou plutôt, nous l'avons dit, ce sont les centres inférieurs du cerveau qui s'en chargent. Il reste bien des sensations sourdes dans le cerveau et probablement dans la moelle épinière, mais l'ensemble de ces sensations ne constitue point un vrai *moi* séparé de notre *moi*.

M. Dessoir va jusqu'à prétendre que le moi des rêves n'est pas celui de la veille. Comment alors nous souvenons-nous? Comment disons-nous : j'ai rêvé telles ou telles folies? De même, selon M. Dessoir, le somnambulisme artificiel pourrait être défini : « l'état de prédominance du moi secondaire, artificiellement provoqué ». Nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'avoir véritablement un second moi à sa disposition pour être hypnotisé : l'hypnotisme est l'inhibition passagère d'un certain nombre de centres cérébraux ; c'est un engourdissement, un éblouissement, comme on voudra ; c'est donc bien une sorte de maladie du moi, mais ce n'est pas nécessairement la production ou l'évocation d'un second moi (1).

(1) M. Max Dessoir ajoute que la personnalité humaine se compose d'au moins deux sphères schématiquement séparables, dont chacune reste cohérente par une chaîne de souvenirs. Mais, avant de recourir à ces divisions tranchées de la conscience, la psychologie nouvelle doit, dans une foule de cas, admettre une simple *alter-*

M. Dessoir, à l'appui de son opinion, a réuni de curieux documents sur le *miroir magique*. Depuis l'antiquité, il existe certaines personnes qui aperçoivent des visions dans un miroir, et ces visions, selon elles, répondent à des réalités présentes, passées ou même futures. Le miroir magique peut être remplacé par un verre d'eau, comme celui de Cagliostro, par une carafe, par un morceau de cristal de roche, par un diamant, en un mot, par un objet brillant. En fait, la personne nerveuse et exaltée qui consulte le miroir ou le cristal s'hypnotise elle-même à demi, tout au moins se surexcite le cerveau et arrive ainsi à se donner de véritables hallucinations. Rien de plus naturel pour des imaginations exaltées. George Sand enfant, au coin de la cheminée, contemplait le garde-feu et, dans les reflets de la flamme, apercevait des figures et des scènes. Il est des personnes douées du pouvoir de se donner à elles-mêmes des visions d'un réalisme hallucinatoire. On conçoit aussi que, sous une excitation demi-hypnotique, des souvenirs réels surgissent, en forme d'apparition, des profondeurs de la mémoire. Miss Coodrich avait détruit une lettre : quand elle veut répondre, elle ne se rappelle plus l'adresse ; après de vains efforts, elle consulte son cristal, et bientôt elle a la vision des mots *Hibb House*, en lettres grises sur fond blanc. Elle se risque à envoyer sa lettre à cette adresse, et bientôt elle reçoit la réponse avec cet en-tête : *Hibb House*, en lettres grises sur fond blanc. M. Dessoir veut voir là une preuve de l'activité indépendante du moi souterrain s'exerçant sans que le moi supérieur le sache. Il nous semble au contraire que la demoiselle anglaise avait parfaitement cons-

nance d'états de conscience. Nous pouvons très bien faire, sinon deux choses à la fois, du moins deux choses en alternance rapide, comme quand nous dictons une lettre tout en faisant un travail manuel. Nous pouvons aussi oublier presque immédiatement l'une des séries alternatives, celle dont nous sommes *distracts*. Cette oscillation du pendule intérieur n'implique point une réelle division de la conscience en deux moi, le moi du sous-sol et le moi du premier étage.

ciencia de chercher une adresse, et que cette adresse, par l'effet d'une surexcitation nerveuse, lui est revenue tout d'un coup à l'esprit. C'est ce qui nous arrive chaque jour; seulement, nous ne nous donnons pas pour cela une hallucination en concentrant nos yeux et notre imagination sur un cristal magique.

On a souvent décrit une expérience bien connue et très importante chez les hypnotisés; celle des « hallucinations négatives ». On suggère à une personne hypnotisée que, revenue à l'état normal, elle ne verra plus tel objet ou tel individu présent, et, effectivement, après son réveil, elle ne le voit plus. De là nos psychologues se sont empressés de conclure : — Pour que l'objet présent cesse d'être vu par la personne normale, il faut qu'il soit reconnu par un autre personnage subconscient, comme étant l'objet qu'on a ordonné de ne pas voir; c'est donc le personnage subconscient, développé par l'hypnotisme, qui, après le réveil, « prend pour lui la vue de cet objet » dont il a conservé le souvenir (1). — Selon nous, il ne faut pas multiplier ainsi les êtres sans nécessité, et on ne doit s'écarter que le moins possible des explications ordinaires pour expliquer l'extraordinaire.

Les hallucinations négatives ont plusieurs explications possibles. Selon Wundt, le cerveau partiellement engourdi a une réceptivité moindre pour toutes les impressions sensorielles autres que celles sur lesquelles l'hypnotiseur tourne l'attention du sujet; l'attention étant exclusivement concentrée en une autre direction, les sensations causées par l'objet que le sujet croit absent deviennent très indistinctes. Nous croyons surtout que le patient est dans un état d'obéissance passive et de foi aveugle. Est-il bien vrai, d'ailleurs, qu'une somnambule réveillée ne voie aucunement la personne qu'on lui a suggéré de ne pas voir? Elle ne *veut* pas la voir, ni surtout reconnaître qu'elle la voit, tout comme il y a des gens qui se refusent à l'évidence. Elle est persuadée qu'elle ne *peut* pas

(1) M. Héricourt.

et ne *doit* pas voir, ni avouer qu'elle voit ; tel est l'état de sa volonté prévenue et docile à la consigne. Cet état, à son tour, réagit sur la perception des objets environnants : il fait abstraire systématiquement telle partie, tel objet au profit des autres ; l'intelligence devient attentive à tout, excepté à cet objet. N'oublions pas que, pour la psychologie contemporaine, une perception est toujours une « synthèse de sensations et d'images » : quand vous apercevez une orange, vous n'avez que la sensation actuelle d'un disque coloré, mais vous liez à cette sensation telles images et tels souvenirs : forme sphérique, solidité, odeur et saveur. De même, pour reconnaître une personne, il faut faire une série de synthèses, qui rattachent certains souvenirs à l'ensemble des sensations actuelles. Chez l'hypnotisée, il y a après le réveil la forte persuasion de l'absence nécessaire d'une personne, jointe à l'exaltation de toutes les autres sensations ; de là un trouble de la synthèse, qui rejette dans la pénombre l'image réelle de la personne présente, l'efface même par une sorte de paralysie partielle. La mère qui dort en faisant abstraction de tout, excepté de la voix de son enfant, se suggère à elle-même une sorte « d'anesthésie systématisée », au profit d'une seule idée qui efface le reste. Si, dans tous les faits de ce genre, la besogne était réellement partagée entre deux personnalités distinctes, la communication entre les deux serait inconcevable ; on ne voit pas comment, parce que la personne inconsciente verrait l'objet qu'on a suggéré de ne pas voir, la personne consciente pourrait cesser de l'apercevoir : de ce que vous voyez un arbre que je regarde, il n'en résulte point que je cesse de le voir. On est donc obligé d'expliquer l'absence de vision dans la personne consciente elle-même, à laquelle il faut toujours revenir (1).

(1) D'après les expériences de M. Pierre Janet, les choses que le sujet, dans l'hallucination négative, paraît ne pas percevoir, sont en réalité perçues, mais délibérément ignorées par l'activité éveillée d'une autre section ou couche de la personnalité. Au lieu d'être

Dans ces difficiles problèmes, la nouvelle école de psychologie fait appel trop tôt aux décompositions du moi, pour expliquer des phénomènes dont une bonne partie rentre dans les lois ordinaires de la psychologie. C'est là une réaction exagérée contre l'ancienne doctrine de l'unité du moi.

On admet volontiers aujourd'hui, comme éléments primitifs de la conscience, des états *absolument* détachés, sans aucun germe de moi et de non-moi, qui ensuite pourraient s'agréger et se désagréger de cent façons. C'est là méconnaître que le plus élémentaire des états psychologiques, enveloppant à la fois une sensation reçue du dehors et une réaction exercée du dedans, enveloppe aussi en germe le contraste du non-moi et du moi. Tout état psychique renferme, à un degré quelconque, sensation et appétition, par conséquent une opposition de fait entre l'action de l'extérieur et la réaction de l'intérieur. Cette opposition de fait n'a pas besoin d'être pensée et jugée pour être immédiatement sentie, et il est bien difficile qu'elle ne soit pas toujours sentie à quelque degré. Selon nous, une science plus avancée fera reconnaître que la conscience est, pour ainsi dire, essentiellement polarisée, alors même que les deux pôles, moi et non-moi, ne sont pas conçus par l'intelligence dans leur essentielle antithèse. Brisez un aimant en particules de plus en plus petites, vous aurez encore les deux pôles, l'un propre à attirer, l'autre à repousser. De même, en tout phénomène physiologique et psychologique, il y a la direction vers le dehors et la direction vers le dedans, qui se manifestent par l'attraction et la répulsion, par le désir et l'aversion, ces deux pulsations de tout cœur qui vit. Mordre ou être mordu ne se confondront jamais, même pour le plus humble des vivants : il n'a pas besoin de savoir conjuguer aucun verbe pour discerner le passif de

affaibli, comme le croit Wundt, la perception de l'objet désigné comme absent serait très nette, mais exclue de l'ensemble des perceptions avouées et reconnues telles.

l'actif. Jusque dans le plus rudimentaire des réflexes ou des mouvements instinctifs, les deux directions différentes du mouvement reçu et du mouvement restitué sont discernées par l'animal, d'un discernement sensitif et non intellectuel. Le fameux passage du sujet à l'objet, qui embarrasse tant les Berkeley et les Fichte, est tout accompli dès la première sensation du dernier des animaux : cette sensation enveloppe la conscience immédiate d'une action qu'il exerce au milieu d'un monde réel qui réagit. Selon les observations d'Engelmann, les rhizopodes retirent en arrière leurs pseudopodes lorsqu'ils touchent des corps étrangers, même si ces corps étrangers sont les pseudopodes d'autres individus de leur propre espèce ; au contraire, le contact mutuel de leurs propres pseudopodes ne provoque aucune contraction. Ces animaux sentent donc déjà un monde intérieur et un monde extérieur, même en l'absence d'idées innées de causalité et probablement sans aucune conscience claire de l'espace. A plus forte raison, chez l'homme, chaque image ou groupe d'images conserve toujours un rapport réel à l'individu vivant, un lien quelconque avec la masse du cerveau et de l'organisme.

De plus, le cerveau n'étant jamais tout d'un coup changé dans sa masse entière, il reste toujours dans l'état nouveau quelque chose de l'ancien. A cette masse durable du cerveau répond un sentiment permanent d'individualité. Enfin, ce qui change l'individualité en une personne consciente, c'est la synthèse des images diverses sous une idée-force, qui est l'idée du moi. Au-dessus des images particulières, une sorte d'image générale se forme, but de toutes les autres, centre de leur commune orientation. Toutes les fois qu'une sensation ou image se produit, non seulement elle s'associe à d'autres images selon certaines relations, mais encore elle se lie à l'idée du moi. Ce lien, en devenant conscient et même irréflecti, constitue le *jugement* d'attribution au moi : *je souffre, je jouis, je vois la mer, j'entends le tonnerre, etc.*

Le jugement d'attribution est, nous l'avons vu, en germe

dans toute image, mais il n'y est qu'en germe, et on peut concevoir qu'une vibration en un point isolé du cerveau, le reste étant comme paralysé, aboutisse à une image sans attribution consciente au moi, presque suspendu en l'air, pour ainsi dire. Ce sera par exemple, l'*idée* de tel mouvement, laquelle, étant seule, entraînera aussitôt le mouvement même et, persistant, fera persister le mouvement. De là, on s'en souvient, l'état de catalepsie.

Ainsi se produit la désagrégation intellectuelle. Dans les états de ce genre, le lien des images particulières avec l'ensemble et avec le sentiment du moi, n'est plus le même qu'à l'état normal : il a lieu par d'autres voies de communication et d'autres intermédiaires ; quoique subsistant toujours, il est affaibli au point d'être *pratiquement* comme s'il n'était pas. C'est ce qui produit une apparente mutilation de la personne, parallèle à la scission du mécanisme cérébral. Des groupes d'images semblent prendre une vie à part et un développement autonome, qui en fait comme un autre moi dans le moi. Supposez que, dans un piano, toutes les notes touchées soient rendues silencieuses par une sorte d'inhibition exercée sur les cordes vibrantes, mais qu'on entende les harmoniques qui accompagnent d'ordinaire la note principale. Quand on frappera l'ut, on n'entendra plus l'ut, mais on entendra son octave, sa tierce, sa quinte, etc. ; on aura une série de murmures d'harmoniques qui auront pris le rôle des notes principales, tandis que les notes principales auront pris le rôle affaibli et indistinct des harmoniques. Au reste, c'est ce qui aurait lieu pour une oreille incapable de percevoir les sons ayant trop d'intensité, capable au contraire de percevoir les sons d'une intensité aussi faible que celle des harmoniques. Une sonate de Beethoven serait ainsi métamorphosée en une tout autre série de notes et d'accords, liée cependant à la première par des relations déterminées. Un phénomène analogue se passe dans la conscience de l'hypnotisé : il y a paralysie pour certaines perceptions et idées qui, à l'état de veille, sont dominantes ; il y a, au contraire, conscience

des sons harmoniques qui accompagnaient le son principal. On a alors une transposition étrange des états de conscience, qui conservent cependant entre eux des rapports logiques. Quand les notes principales redeviennent conscientes, leur intensité relative rend imperceptibles les notes harmoniques, qui rentrent alors dans une subconscience mal à propos confondue avec une absolue inconscience. Au contraire, le somnambulisme met-il l'étouffoir sur les notes principales, toutes les notes subconscientes deviennent seules conscientes. Il suffit d'un petit ressort pour lever ou abaisser les étouffoirs et pour changer ainsi toute la symphonie. Un mécanisme plus complexe peut même, au lieu d'une succession, amener une coexistence des deux harmonies diverses et des deux séries de mouvements musculaires corrélatifs : c'est ce qui a lieu chez ces demi-somnambules qu'on appelle les médiums. En un mot, il se produit des apparences de personnalités successives ou simultanées dans un même être vivant. Ces personnalités, ces rôles pris au sérieux et vécus sont des groupes divers d'idées-forces rangées sous une idée dominante, groupes dont la synthèse est mal opérée par le cerveau. Un phénomène d'éclairage intérieur fait monter à la lumière les éléments perdus dans l'ombre, rentrer dans l'ombre les éléments d'abord lumineux. Supposez encore qu'une substance quelconque rende vos yeux sensibles aux rayons ultra-violetts du spectre, normalement invisibles, en vous enlevant la vue des rayons normalement visibles, voilà le panorama du monde changé : vous verrez des merveilles que vous n'aperceviez pas, vous cesserez de voir ce qui affectait jadis votre vision. Il y a des réactions chimiques et aussi des phénomènes de vie végétative qui sont sous la dépendance des rayons ultra-violetts : peut-être ce monde subspectral vous serait-il en partie révélé. Même dans l'état actuel de notre vision, après avoir regardé un objet, nous pouvons en avoir des images complémentaires et des images négatives qui, si elles étaient plus constantes et plus systématisées, seraient pour nous un nouvel aspect du cosmos.

Lorsque, dans l'état anormal de la conscience, il reste encore un souvenir de l'ancien état, l'être s'apparaît toujours à lui-même comme *un* : s'il y a une scission plus complète, il semble divisé en deux, et peut alors attribuer à un autre ce qu'il a fait lui-même. Telle est cette aliénée de Leuret, qui avait conservé la mémoire très exacte de sa vie jusqu'au commencement de sa folie, mais qui rapportait cette période de son existence à une autre qu'elle.

Les cas de ce genre où le sujet que l'on prétend dédoublé connaît à la fois ses deux états, ne sont point encore, selon nous, des cas de dédoublement véritable. Dire : je ne suis plus le même, c'est affirmer qu'on est encore le même, puisqu'on relie par *je* les deux états et qu'on les embrasse d'un seul regard. Alors même qu'on désignerait les deux personnages par des noms différents, appelant l'un *moi*, l'autre Paul ou Pierre, le seul fait de les connaître tous les deux prouve encore qu'il y a un lien dans une même personne entre les deux sous-personnalités.

Les seuls cas de vrai dédoublement sont ceux où les deux personnes sont entièrement ignorées l'une de l'autre, si bien que la première ne soupçonne même pas l'existence ou l'action de la seconde, et réciproquement. C'est ce qui paraît avoir eu lieu pour la dame américaine de Mac-Nish, qui, après un long sommeil, entrait dans une phase d'existence où elle se rappelait les phases analogues sans soupçonner les phases intercalées ; elle ne se rappelait ces dernières qu'une fois revenue à son premier état. Ici, la synthèse intellectuelle fait extrêmement défaut.

Un autre genre de dédoublement consiste, non plus dans la succession, mais dans la simultanéité de divers groupes opposés d'impressions, d'idées, d'impulsions. M. Jules Janet endort une hystérique ayant un membre insensible, et il lui dit : — Après votre réveil, vous lèverez le doigt pour dire oui, vous le baisserez pour dire non, lorsque je vous interrogerai. — L'hystérique réveillée, M. Jules Janet la pique un certain nombre de fois à une de ses régions insensibles. — « Sentez-vous quelque

chose ? » — Non, répond le personnage conscient et éveillé ; mais en même temps, suivant le signal convenu avec la partie subconsciente de la personne, avec celle qui avait été précisément en action dans l'hypnotisme, le doigt se lève pour dire oui et indique même exactement le nombre de piqûres faites. C'est dans le même cerveau que se formule la double réponse, celle du doigt qui dit oui, celle des lèvres qui disent non, mais le oui et le non sont les aboutissants de deux séries de vibrations cérébrales opposées, dont la synthèse manque. Il y a chez l'hystérique, au sein même de la veille, une sorte de rêve qui persiste comme accompagnement à la conscience distincte, une sorte de pensée machinale et crépusculaire qui n'arrive que par suggestion à s'exprimer au dehors : la suggestion, ici, a lieu par l'excitation du membre insensible. La pensée claire dit alors le mot *non*, mais la sensation obscure, à l'aide du doigt, répond oui. C'est qu'un groupe d'impressions confuses s'est développé en son propre sens sous la masse des pensées distinctes. L'hystérique joue deux rôles à la fois et s'identifie avec ses deux rôles, comme un acteur qui jouerait un duo à lui seul, et qui serait tellement plein de son sujet qu'il se croirait successivement Pauline et Polyeucte, oubliant Polyeucte quand il est Pauline, Pauline, quand il est Polyeucte. L'hystérie est une demi-folie, un rêve éveillé. Nous ne changeons pas de personnalité, comme de vêtement, parce qu'en rêvant nous nous croyons successivement ou même simultanément César et Napoléon, mais il y a dans notre conscience une fausse classification de nos souvenirs, mal ramenés à l'unité.

On connaît les magnifiques expériences de M. Pierre Janet. En plongeant, par de nouvelles passes, un sujet déjà endormi dans un somnambulisme nouveau et renforcé, il a développé chez un même individu des personnalités successives, telles que Léonie 1, Léonie 2, Léonie 3. Au fond, ces personnalités ne sont que des sous-mémoires diversement systématisées, avec des tendances corrélatives de la volonté également systématisées. En d'autres termes,

ce sont différentes associations d'idées impulsives, d'idées-forces. Léonie 3 écrit une lettre tandis que Léonie 4 croit qu'elle coud. Lucie 3 vient réellement au cabinet du docteur, tandis que Lucie 1 se croit réellement à la maison. Ordinairement, chaque personnage a un nom particulier, auquel il répond. Adressez-vous à Lucienne, elle dira qu'elle voit tel objet; adressez-vous à Adrienne, second nom de la même personne, elle répondra qu'elle ne voit pas cet objet. C'est une comédie à cent actes divers, dont la comédienne est dupe toute la première et ne voit pas l'unité. Ici encore, comparaison est raison, en vertu de l'harmonie du physique et du mental : nous pouvons donc comparer le tissu des idées à la toile que fabrique le tisserand : une « chaîne » est tendue, à travers laquelle les navettes doivent faire passer les fils de diverses couleurs pour former la « trame » aux dessins changeants; il suffit au tisserand de lever certaines portions de la chaîne, d'en tenir d'autres abaissées, pour lancer la navette à travers tels fils, non à travers tels autres. Ceux-ci sont alors comme s'ils n'existaient pas, quoique prêts à reprendre rang plus tard. C'est l'image grossière du mécanisme cérébral : certaines chaînes d'idées et d'impulsions corrélatives peuvent être mises à l'écart; d'autres peuvent se soulever pour recevoir tous les fils colorés qu'entraîne avec elle la navette de la pensée. Les dessins changent, et ce n'est plus la même trame d'idées, quoique la chaîne demeure toujours la même dans son fond.

L'idée du moi est un centre constant de souvenirs et d'impulsions se rattachant à ces souvenirs : l'altération de l'idée du moi s'explique donc par celle de la mémoire.

L'altération de la mémoire, à son tour, s'explique par celle de la sensibilité. Une des conclusions les mieux établies par la psychologie contemporaine, c'est que les souvenirs sont simplement des images ou sensations renaissantes. Ces images occupent les mêmes parties centrales du cerveau que les sensations elles-mêmes. Les modifications de la sensibilité doivent donc entraîner des modifications parallèles de la mémoire et, conséquemment, de

la personnalité. Les troubles de la sensibilité exaltent ou, au contraire, dépriment et même suppriment certains groupes d'images, conséquemment de souvenirs. Or, les hystériques ont des troubles évidents de la sensibilité. De même, les hypnotisés présentent la dépression ou l'exaltation de certains sens. Le somnambulisme, dit M. Pierre Janet, change les images prédominantes, sans créer des sensibilités absolument nouvelles; il relève de leur effacement certaines images particulières, il en fait un centre nouveau autour duquel la pensée « s'oriente d'une manière différente ». Réveillés ensuite, « les sujets reprennent leur pensée habituelle. »

Aux troubles de la sensibilité se rattachent d'importantes perturbations dans ce qu'on appelle le « langage intérieur, » c'est-à-dire dans cette conception mentale de mots sans laquelle nous ne pourrions vraiment penser. Les actions et idées un peu complexes ne peuvent se conserver dans la mémoire et se rappeler à la conscience que par le moyen d'autres images plus maniables et plus subtiles qui en sont les substituts, les signes : ce sont les mots du langage, sortes de gestes intérieurs et cérébraux substitués à des actions plus complexes. La parole n'est autre chose qu'une série de ces gestes accomplis par les muscles du larynx et associés à des représentations du cerveau. Les images verbales sont comme des points d'application faciles et rapides pour une série d'actes conscients de volonté, à la fois commencés et retenus. Or, on sait que les images qui constituent le langage intérieur ne sont pas les mêmes chez tous les individus. C'est ce qu'ont prouvé les belles recherches anatomiques et cliniques de M. Charcot, dont on trouvera le résumé dans le livre de M. G. Ballet sur le *Langage intérieur*. Les uns se servent de préférence de telle sorte d'images, les autres d'images différentes : en pensant, les uns entendent, les autres voient, les autres prononcent des mots. Du trouble de l'un ou de l'autre des organes cérébraux nécessaires à la fonction complexe du langage résulte une forme déterminée d'amnésie : surdité verbale

(on ne comprend plus les mots que l'on entend), cécité verbale (on ne comprend plus les mots qu'on voit écrits), aphasie motrice (on ne sait plus articuler les mots), aphasie graphique (on ne sait plus les écrire). Une même lésion produit donc des effets très différents sur l'intelligence et la mémoire selon qu'elle frappe des individus qui, pour penser et parler intérieurement, usent habituellement de telle ou telle catégorie d'images. Pour un individu dont tous les souvenirs sont « cristallisés » autour des images motrices, la perte des images visuelles n'a pas grande importance ; elle supprimera, au contraire, toute mémoire et toute parole chez un autre sujet qui se sert de ces images visuelles. Selon M. Pierre Janet, il se produit chez les hystériques et les somnambules quelque chose d'analogue aux aphasies et amnésies. Pour comprendre la mémoire alternante des somnambules, qui semblent passer périodiquement d'une vie à l'autre, M. Pierre Janet suppose qu'elle est due à une « modification périodique (spontanée ou provoquée) dans l'état de la sensibilité et, par conséquent, dans la nature des images qui servent à former les phénomènes psychologiques complexes, en particulier le langage ». Une femme passe, par exemple, du « type visuel » au « type moteur » et réciproquement ; dès lors, la personne qui pensait tout au moyen des signes fournis par la vue semble disparaître pour faire place à celle qui se sert des signes moteurs. En réalité, ce sont des mémoires alternantes, qui tendent chacune à prendre la forme d'une personnalité particulière.

VII

CONCLUSION

En somme, la psychologie prend de nos jours une direction qui méritait d'être signalée et appréciée à cause de toutes les conséquences qu'elle entraîne. Si on s'intéresse aux généralisations de la physique moderne, comment ne s'intéresserait-on pas davantage encore aux grandes conclusions de la psychologie, qui touchent de si près à la morale, à la science sociale, enfin à la métaphysique et à la religion?

Au temps où M. de Hartmann publiait ses ouvrages, l'inconscient était à la mode : on voulait le voir partout, et on faisait de la conscience une sorte de feu follet promenant çà et là sa lueur accidentelle dans le grand cimetière de l'inconscience. Nous avons alors réagi pour notre part : nous avons soutenu que la prétendue inconscience était ou un affaiblissement de la conscience ou un déplacement de la conscience, passant d'une partie de l'organisme à l'autre, ou enfin un dédoublement de la conscience, qui changeait ainsi de forme et de support, mais sans pouvoir disparaître. Et par conscience, nous entendions un état mental quelconque : sensation sourde, sourd besoin, aise ou malaise, etc. Les recherches récentes de la psychologie confirment cette doctrine, chassent de plus en plus l'inconscience absolue du domaine de la vie. On retrouve des états « psychiques », et même parfois de vraies consciences systématisées, des *moi* plus ou moins rudimentaires, là où récemment on se figurait qu'il n'y avait plus que des mouvements de machine brute. Après avoir imaginé des sensations inconscientes, des plaisirs et douleurs inconscients (ô merveille!), des perceptions

inconscientes, des raisonnements inconscients (et, disait-on, d'autant plus infailibles), on découvre que tout cela était le masque d'une vraie sensibilité, qui peut bien être inconsciente pour nous, comme Pierre est inconscient pour Paul, mais qui n'est pas plus inconsciente en elle-même que Pierre et Paul ne le sont chacun en soi. Parce que le moi ne distingue pas clairement un état mental, on ne peut plus en conclure aujourd'hui que cet état n'existe point et qu'il ne soit pas toujours un *état de conscience*, c'est-à-dire de *sensibilité* et d'*appétit*. En outre, quand l'état mental n'existerait vraiment plus pour notre sensibilité, à nous, on comprend qu'il puisse encore être senti par quelque autre que nous, par quelque partie de notre organisme différente de ce cerveau qui est le vrai siège du *moi* raisonnant.

Rien ne se perd dans la nature; tout se métamorphose. C'est le grand principe qui régit la physique contemporaine; nous croyons qu'il ne tardera pas à régir aussi la psychologie. On découvrira que la conscience prend une foule de formes et de directions, comme le mouvement revêt une foule de figures dans l'espace : elle est tantôt sensation de lumière, tantôt sensation de chaleur, tantôt faim ou soif, tantôt volition. Intense en tel point de l'organisme, elle est plus faible en tel autre; affaiblie ici, elle se renforce là; centralisée aujourd'hui, elle peut se doubler demain. Elle est ondoyante comme le mouvement même, qui n'est probablement que le dessin extérieur de ses propres ondes. La création et l'annihilation du mental sont aussi inconcevables que la création ou l'annihilation du mouvement. On posera donc bientôt en principe la continuité, la permanence et la transformation des modes de l'énergie psychique, germes des *idées-forces*. Une science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout, et, avec la vie, du mental à un degré quelconque, de la sensation et de l'appétit; si bien qu'on aura fini par exorciser le fantôme de l'inconscient et par reconnaître ce que nous avons proposé d'appeler l'ubiquité de la conscience.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE CINQUIÈME

Principales idées-forces. Leur genèse et leur influence.

INTRODUCTION	3
CHAPITRE PREMIER. — L'IDÉE-FORCE DU MONDE EXTÉRIEUR	9
I. Passage du moi au non-moi. Construction la plus simple par laquelle nous concevons des volontés autres que notre volonté. Est-il vrai que la conscience ne puisse se dépasser soi-même? Réponse à l'idéalisme. Construction de l'idée d'objet et de l'idée de réalité. Influence de ces idées, 9. — II. Idées des autres moi. Le facteur social. Est-il plus difficile de concevoir une autre conscience, un autre moi, qu'un objet en général, un non-moi. Rôle du facteur social dans l'idée des autres moi. Influence de cette idée, 17.	
CHAPITRE DEUXIÈME. — L'IDÉE DE L'ESPACE, SON ORIGINE ET SON ACTION.	21
I. Caractère à la fois extensif, intensif et protensif des états de conscience. Sentiment primordial de la vie incorporée et étendue, 21. — II. Construction de l'idée d'espace. Rôle de la vue, du toucher et des autres sens. La troisième dimension. Rôle du sentiment de la pesanteur, 37. — III. Caractère actif et moteur de la perception, 59. — IV. Subjectivité de l'idée d'espace, 63.	
CHAPITRE TROISIÈME. — L'IDÉE-FORCE DU MOI ET SON INFLUENCE.	65
I. L'idée du moi. La synthèse psychique, 65. — II. Influence de l'idée-force du moi. 1 ^o Comment cette idée devient un centre pour la volonté, pour l'intelligence, pour la sensibilité. Volonté de soi, affirmation de soi, satisfaction de soi. Moi actuel et moi futur; moi réel et moi idéal. Action du moi idéal. 2 ^o Le <i>moi social</i> , point de coïncidence entre l'individu et la société. Rôle des facteurs sociaux dans l'idée du moi. Comment le moi intellectuel et rationnel est un moi social. 3 ^o Comment l'idée de la simplicité du moi et celle de son identité tendent à se réaliser en se concevant, 69.	

CHAPITRE QUATRIÈME. — L'IDÉE DU TEMPS, SA GENÈSE ET SON ACTION. 81

- I. Sentiment de la succession et du temps, inhérent à l'appétit. Sentiment du simultané, sentiment du successif. Insuffisance du point de vue statique et intellectualiste. Nécessité du point de vue dynamique et appétitif. Expérience immédiate du changement, de la transition et de la direction. Rôle de l'appétit dans la distinction de l'attente et du souvenir. Conception du temps. L'actualité et l'idéalité; comment le présent se distingue du futur et du passé. Est-il vrai que la *représentation* du temps soit inhérente à toute *représentation*? Explication de l'ordre de succession dans lequel se rangent spontanément nos souvenirs. Rôle de l'intensité des images. Théorie de Spinoza et de Taine sur la part de la contradiction logique dans l'opposition du présent et du passé, 81. — II. Rapport du temps et de l'espace. L'ordre dans le temps. Théorie de Guyau. Théorie de James Ward; les *signes temporels*. Théorie de M. Bergson sur le temps-espace et la durée pure. Mesure du temps. Münsterberg, 105. — III. Théorie kantienne sur la forme a priori du temps. Impossibilité d'une « intuition pure du temps », 115. — IV. Influence de l'idée du temps. Comment cette idée modifie l'évolution et devient un facteur de l'évolution même, 127.

CHAPITRE CINQUIÈME. — GENÈSE ET ACTION DES PRINCIPES D'IDENTITÉ ET DE RAISON SUFFISANTE. ORIGINES DE NOTRE STRUCTURE INTELLECTUELLE. 131

- I. Diverses origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. On peut les réduire à cinq: 1° Insuffisance de l'expérience individuelle; 2° de l'expérience ancestrale; 3° de la sélection naturelle, 133. — II. 4° Les lois de la vie physiologique et sociale. Leur part dans notre structure intellectuelle, 139. — III. 5° Action de la volonté consciente, origine radicale de notre structure intellectuelle. Principe d'identité, 145. — IV. Principe de raison suffisante et d'intelligibilité universelle. Son origine radicale dans l'action de la volonté consciente, 151. — V. Principe des lois de la nature. Origine de notre croyance à l'universalité des lois, 157. — VI. Principe des causes efficientes. Son origine dans la conscience du vouloir, 169. — VII. Idée de substance, 177. — VIII. Idée de finalité, 179.

CHAPITRE SIXIÈME. — GENÈSE ET ACTION DES IDÉES DE RÉALITÉ EN SOI, D'ABSOLU, D'INFINI ET DE PERFECTION. 183

- I. Idée de la réalité en soi, du noumène et de l'inconnaissable, 183. — II. Idée de l'absolu, 187. — III. Idée de vérité absolue et universelle, 191. — IV. Idée de l'infini. Infini mathématique, 197. — V. Idée de perfection, 199. — VI. Conclusion; naturalisme et idéalisme; 205.

CHAPITRE SEPTIÈME. — LES SENTIMENTS ATTACHÉS AUX IDÉES. LEURS RAPPORTS AVEC L'APPÉTITION ET LA MOTION. 213

1. Il y a sous tous les sentiments une base sensitive et motrice. 2. Diverses espèces de sentiments. Plaisirs sensitifs, intellectuels, volitifs. Emotions morales et sociales. Emotions esthétiques primaires et secondaires.

LIVRE SIXIÈME

La Volonté.

CHAPITRE PREMIER. — EXISTENCE DE LA VOLONTÉ 221

- I. Existence de la volonté au point de vue psychologique. Que les faits d'intelligence et les faits de sensibilité sont inexplicables sans l'existence de la volonté. L'idée-force exprime l'immanence du vouloir à tous les faits de représentation, 223. — II. Existence de la volonté au point de vue physiologique. Que tous les faits cérébraux ne sont pas des impressions d'origine périphérique. Le sentiment de l'effort. Que la distinction des centres sensoriels et des centres moteurs est plus ou moins artificielle, 237.

CHAPITRE DEUXIÈME. — LE DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ 249

- I. La volonté primordiale, point de départ du développement volontaire, 249. — II. Diverses classes d'impulsions. Appétits, instincts, volitions, 255. — III. Diverses théories de l'acte volontaire, 261. — IV. Les moments de la volition, 269. — V. La volition comme synthèse déterminée par des lois, 277.

CHAPITRE TROISIÈME. — LA VOLONTÉ LIBRE. 285

- I. L'idée de liberté. Définition de la liberté au point de vue psychologique, 287. — II. Genèse de l'idée de liberté, 293. — III. Les récentes théories du libre arbitre, 303. — IV. Réalisation progressive de l'idée de liberté. Ses moyens psychologiques. Comment la liberté est un objet de désir. Comment le désir produit la réalisation approximative des divers éléments de la liberté, 311.

LIVRE SEPTIÈME

Les altérations et transformations de la conscience et de la volonté.

CHAPITRE PREMIER. — L'UBIQUITÉ DE LA CONSCIENCE ET L'APPARENTE INCONSCIENCE 331

- I. Ubiquité de la sensibilité dans l'organisme, 333. — II. Diminutions et déplacements de la conscience, produisant l'apparence de l'inconscience, 339.

CHAPITRE DEUXIÈME. — TROUBLES ET DÉSAGRÉGATIONS DE LA CONSCIENCE. L'HYPNOTISME ET LES IDÉES-FORCES 347

- I. La folie, le sommeil naturel, 347. — II. Le sommeil hypnotique. Sa nature et ses causes. Explications psychologiques et physiologiques, 351. — III. Effets de l'hypnotisme sur l'idéation et la motion, 363. — IV. Effets de l'hypnotisme sur la vie organique. Action curative de l'hypnotisme, 377. — V. Communications possibles entre les cerveaux. Le rapport hypnotique et l'électivité, 383. — VI. Les dédoublements de la conscience, 395. — VII. Conclusion, 409.

