Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 3 (1870)

Artikel: Microcosme

Autor: Brocher, Henri / Lotze, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379105

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MICROCOSME

PAR

H. LOTZE[1].

M. Rodolphe-Hermann Lotze est né, suivant M. Vapereau, à Bautzen, le 21 mai 1817. En 1838, il prit le double titre de docteur en philosophie et en médecine à l'université de Leipsig, où il resta *privat-docent* pendant deux ans. Il fut ensuite nommé professeur titulaire de philosophie à l'université de Gœttingue, où il doit se trouver encore.

M. Lotze s'est fait connaître de bonne heure par un grand nombre d'ouvrages de philosophie et de physiologie dont nous ne donnerons pas la nomenclature. Il appartient à cette école réaliste à laquelle, à tort ou à raison, le nom de Herbart sert aujourd'hui de drapeau. Cette tendance est trop volontiers confondue par les spiritualistes superficiels et exclusifs avec le matérialisme, dont elle est pourtant le plus redoutable adversaire ; elle ne craint pas en effet de descendre sur son terrain, de se mesurer corps à corps avec lui ; elle se garde bien surtout de lui préparer de trop faciles triomphes en refusant de reconnaître ce qu'il y a de légitime dans ses exigences. Sans méconnaître l'impossibilité où nous nous trouvons de nous passer de *l'a priori*, les disciples de Herbart visent à restituer

[1] *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie.* I B : *Der Leib. Die Seele. Das Leben*, von H. Lotze. 2 Aufl. 1868. 1 vol. in-8 de XXII et 453 pages. — Les deux autres volumes qui achèvent l'ouvrage seront analysés prochainement.

à *l'a posteriori* une influence dont il a, suivant eux, souvent été frustré à tort. La philosophie, pour eux, est inséparable des sciences d'observation ; elle se borne à chercher la forme parfaite de matériaux fournis par les sciences, sociales et naturelles. C'est à ces dernières qu'en sa qualité de médecin, M. Lotze s'adresse de préférence. Sa méthode consiste à décrire minutieusement certains phénomènes physiologiques et à discuter les explications qu'on en peut donner. Un tel procédé inspire confiance aux hommes consciencieux ; mais il fatigue et impatiente les esprits pressés de conclure. Dans le *Microcosme*, cet inconvénient est augmenté par le fait que le livre paraît adressé au grand public ; il renferme des longueurs, des développements qui sont inutiles aux esprits versés dans les questions philosophiques, et que cependant on ne doit pas sauter, sous peine de perdre le fil du raisonnement. Aussi le *Microcosme* ne sera-t-il pas lu par un public français, pas même dans une traduction. Raison de plus pour essayer de faciliter par un résumé l'accès des trésors qu'il renferme. Mais on comprend que les difficultés signalées se sont fait sentir à nous dans l'accomplissement de la tâche que nous avons entreprise. Il est malaisé de condenser une œuvre dont l'importance principale réside dans les détails. Aussi nous pardonnera-t-on s'il a pu nous arriver ici et là de substituer, sans nous en douter, dans l'intérêt de la concision et de la clarté, nos propres idées à celles de l'auteur.

INTRODUCTION.

Entre la foi et la science, les croyances et les connaissances, les aspirations et les expériences, il y a eu de tout temps un douloureux conflit. Les connaissances contredisent les croyances, et pourtant elles peuvent seules donner satisfaction aux besoins dont les croyances sont l'expression. Aujourd'hui, la science, longtemps la très humble servante de la foi, croit pouvoir prendre vis-à-vis de cette dernière une position indépendante, parfois même hostile. C'est un tort, excusable sans doute en raison des devoirs qui incombent à la science, mais pour-

tant un tort. Car, si nous cherchons à connaître, c'est pour satisfaire nos besoins ; le vrai n'est qu'un moyen dont le bien est le but.

En se croyant indépendante de la foi, la science nuit non-seulement à son but définitif et indirect, mais encore au résultat immédiat et spécial qu'elle se propose ; elle oublie que toutes les données sur lesquelles elle opère ont déjà subi l'influence des croyances et qu'il en faut tenir compte. Nous sommes contraints de subir simultanément l'influence des expériences et celle des aspirations, au risque de nous mettre en contradiction avec nous-mêmes; nous ne devons cependant jamais renoncer à réconcilier les deux termes. Nous avons heureusement tout lieu de croire à la possibilité d'un tel accord. Le progrès des sciences ne détruit point les aspirations ; il contraint seulement à en chercher la satisfaction dans des conditions autres et plus avantageuses que celles où on les cherchait d'abord. Ainsi les théories matérialistes, malgré leur valeur incontestable dans les questions de moyens et d'applications, sont tout à fait impuissantes dès qu'elles s'attaquent à l'essence même de nos espérances.

I. LE CORPS.

Souvent, fatigués de la manière actuelle d'expliquer la nature, de voir dans le monde le produit de causes nécessaires, insensibles et inconscientes, nous nous prenons à regretter la conception mythologique des peuples enfants, aux yeux desquels le monde est l'ouvrage des dieux, de forces libres, conscientes, sensibles. De très bonne heure pourtant, cette conception mythologique a dû être reléguée dans le domaine de la fantaisie. La vie pratique a promptement appris à refuser aux choses, pour mieux les exploiter, toute volonté et tout droit, à reconnaître ces qualités aux lois seulement auxquelles les choses obéissent aveuglément. De très bonne heure, nous voyons se manifester le dualisme de la liberté et de la nécessité, nous voyons distinguer les personnes et les choses. Entre les deux systèmes opposés qui se partagent le monde, on a cherché un

moyen terme ; on a supposé les choses mises en mouvement par des espèces d'instincts, par des mobiles intimes, souvent inconscients et involontaires, toujours naïfs et irréfléchis. Peu satisfaisante au point de vue de la clarté, cette conception n'en a pas moins été assez généralement adoptée, à cause du grand attrait qu'elle exerce sur bien des âmes. Et après avoir effacé la limite entre la liberté et la nécessité, le conscient et l'inconscient, on s'est senti poussé à effacer celle entre l'âme et le corps ; on veut que l'âme pénètre tout le corps, au lieu d'agir sur lui du dehors en quelque sorte.

Le système des instincts est pourtant inférieur à la conception mythologique en ce qu'il donne peu ou point d'importance aux facteurs moraux, au bien et au mal, à l'espérance et à la crainte, à l'amour et à la haine. On a essayé de suppléer à cet inconvénient.

Après la conception mythologique et celle des instincts, nous en voyons apparaître une troisième, qui combine sans les confondre la liberté et la nécessité. Suivant la conception mécanique, la nature obéit à des lois nécessaires ; mais elle peut recevoir, d'un être que rien n'empêche de supposer libre, une impulsion extérieure. Cette impulsion reçue, les choses sont conduites, par l'enchaînement des lois nécessaires auxquelles elles sont soumises, à atteindre des buts, à réaliser des effets auxquels elles n'étaient point primitivement destinées par leur nature intime.

Cette manière de voir s'est confirmée par la considération, dont le système des instincts ne tenait aucun compte, que les êtres dont se compose la nature exercent une influence les uns sur les autres, que les nécessités intérieures par conséquent viennent se combiner avec les extérieures.

La conception mécanique a été appliquée d'abord au monde inorganique, puis aux végétaux, aux animaux, enfin à l'homme. Nous avons appris à considérer nos actes comme le résultat des circonstances extérieures, combinées peut-être avec un minimum de liberté réservé par les uns, complétement nié par les autres.

Le monde est donc dominé par des lois nécessaires, éternel-

les, universelles, mais invisibles, et dont les phénomènes ne sont que les manifestations et les combinaisons diverses. Pour reconnaître ces lois, nous devons d'abord les supposer *a priori*, et ensuite rectifier incessamment nos suppositions par l'expérience, l'*a posteriori*. La méthode que nous préconisons s'efforce en outre de discerner, dans les combinaisons d'éléments qui sont le siége d'un phénomène, les éléments qui prennent une part active ou passive à ce phénomène et ceux qui y restent étrangers. C'est cette distinction qui a permis de constater aussi des lois dans les sciences de la liberté, c'est-à-dire de l'homme et de la société ; c'est grâce à elle qu'on n'est plus obligé, dans ce domaine, de tout faire dépendre exclusivement de l'arbitraire des individus.

En travaillant à déterminer ces principes éternels du monde, on arrive à révoquer en doute l'existence de la matière, et à remplacer cette dernière par un agrégat de forces qui dominent exclusivement un certain espace. La philosophie de la nature est en quelque sorte contrainte d'adopter cette conception.

Quand nous cherchons à formuler les lois qui régissent ces forces et leurs agrégats, nous trouvons en premier lieu la loi toute négative de l'inertie. Mais l'inertie ne se présente peut-être jamais seule, elle se combine avec les attractions et les répulsions que les atomes exercent les uns sur les autres. Ces attractions et ces répulsions ne dépendent ni de l'un ni de l'autre des atomes, mais uniquement des relations qui existent entre eux et que l'expérience seule peut déterminer.

Une seconde loi généralement admise, c'est l'invariabilité des atomes. On entend par là qu'une fois complétement soustraits à un milieu donné, les atomes ne conservent plus trace des modifications que ce milieu leur avait fait subir, et qu'ils redeviennent identiques à ce qu'ils étaient dans le principe.

L'expérience nous montre, en outre, qu'un même objet peut subir simultanément plusieurs influences différentes qui s'ajoutent ou se combinent de diverses manières. C'est là ce qu'on appelle la loi des résultantes.

On s'est longtemps refusé à appliquer la théorie mécanique au monde organique. Au lieu de voir dans la vie des plantes

et des animaux une application plus complète et plus complexe des principes qui régissent le monde inorganique, on a prétendu, à tort suivant M. Lotze, les expliquer par un principe tout nouveau : on a imaginé la force vitale, chargée de maintenir l'organisme en réagissant contre les tendances naturelles, ordinairement dissolvantes, des éléments inorganiques qui le composent.

On a été conduit à cette conception entre autres par la décomposition de la mort, où l'on voyait l'action naturelle des forces chimiques livrées à elles-mêmes. Mais ces mêmes forces agissent aussi pendant la vie. La vie est une longue décomposition, à laquelle seulement répond une recomposition incessante, résultant aussi du jeu naturel des attractions chimiques. Après avoir ainsi formulé son système, M. Lotze réfute quelques arguments invoqués en faveur de la force vitale. La vie étant pour lui le résultat naturel, bien qu'ordonné de forces qui agissent dans les atomes, l'unité de la nature, l'universalité de ses lois seraient sauvées.

Mais si, rejetant l'hypothèse d'une force vitale, nous concevons les organismes végétaux et animaux comme le produit des mêmes forces qui régissent le monde inorganique, il n'en résulte pas que nous puissions dès aujourd'hui expliquer cette production. Il nous suffit que nous puissions nous proposer cette explication et travailler à nous en rapprocher. M. Lotze montre la route à suivre en décrivant, à son point de vue, plusieurs phénomènes physiologiques. Il attire à cette occasion l'attention sur la série incessante des transformations constructrices et destructrices qui constituent la vie, ainsi que sur les échanges qui s'opèrent continuellement entre l'organisme et le monde environnant.

La vie se distinguerait donc de la mort uniquement en ce que, à l'action dissolvante des forces naturelles sur l'organisme, répondrait une réaction reconstituante. Cette réaction peut être provoquée par l'action dans trois conditions différentes. Elle peut être purement physique, et résulter en quelque sorte de la simple élasticité des parties affectées. D'autres fois, la souffrance se communiquera du point touché aux parties environ-

nantes, qui participeront à la restauration. On peut supposer que cette réaction, où se fait déjà sentir la solidarité de l'organisme, est l'œuvre du grand sympathique. Enfin, la réaction peut être consciente, prendre les formes du sentiment et de la sensation; elle s'opère alors probablement par l'intermédiaire du système nerveux cérébro-spinal.

Ainsi notre vie ressemble à un tourbillon, engendré dans le cours d'un fleuve par un obstacle quelconque et formé des flots qui se renouvellent incessamment. La forme du tourbillon semble rester toujours la même; elle peut varier cependant avec le cours et le lit du fleuve qui la déterminent.

II. L'AME.

Niée par la physiologie expérimentale, l'existence de l'âme n'en est pas moins toujours réclamée par les croyances de tous les peuples; elle n'en reste pas moins un besoin de l'humanité. Or, si l'humanité se trompe souvent quant à la manière dont elle explique et dont elle cherche à satisfaire ses besoins, les besoins en eux-mêmes sont toujours réels. Aussi devons-nous prendre la croyance en l'existence de l'âme comme un préjugé où il y a du vrai et du faux à distinguer.

L'hypothèse de l'existence de l'âme, en tant qu'être distinct de la matière, s'appuie sur trois arguments. Celui qui est considéré comme le plus important est peut-être le plus contestable; c'est le libre-arbitre, dont il est bien difficile de déterminer la nature et la mesure, bien qu'il ne soit peut-être pas possible d'en nier l'existence.

Le second argument est tiré de l'impossibilité où l'on se trouve d'expliquer suffisamment par les lois de la matière les phénomènes de la conscience; le troisième, de la nature même de la conscience, qui implique l'unité, par opposition à l'infinie divisibilité de la matière. Arrêtons-nous un instant sur ces deux derniers points.

Dans la grande variété des phénomènes de la conscience, il y a un élément qui reste toujours le même; ce fait conduit né-

cessairement à supposer un sujet qui persiste à travers toutes les variations des objets.

Des nombreuses propositions qui ont été formulées pour soumettre la conscience aux lois de la matière, aucune ne supporte un examen sévère. Si des impressions diverses, rapprochées dans l'espace, se confondent en une seule impression mixte, des impressions successives recueillies par le souvenir, qui n'est que la persistance de la conscience dans le temps, ne se mêlent jamais. Le bleu et le jaune rapprochés produisent à distance l'impression du vert; si au contraire ils se succèdent, si rapidement que ce soit, la mémoire ne les combine pas. La conscience n'est donc pas soumise à la loi des résultantes; et quand il en serait autrement, ainsi qu'on l'a prétendu, on ne pourrait faire de cette circonstance un argument contre l'unité de l'âme. Car, même dans le domaine de la matière, une résultante suppose l'application de plusieurs forces à un seul objet.

Toutes ces raisons nous poussent à admettre l'existence d'une âme supra-sensible, avec une autre nature et d'autres lois que la matière sensible.

La nature serait donc double? Cela choque notre besoin d'unité. Mais si l'unité est un postulat que nous avons le droit et le devoir de désirer et de poursuivre, elle n'est pas encore un résultat scientifique. Ne nous hâtons pas de l'affirmer et pour cela de l'expliquer. Car, en le faisant, nous pourrions compromettre pour longtemps la solution vraie du problème, la seule qui puisse nous procurer une satisfaction durable. Au point où nous en sommes arrivés, l'âme et le corps sont deux domaines bien distincts; étudions-les séparément, et quand nous les connaîtrons, nous en découvrirons la base commune qui nous est aujourd'hui cachée.

L'unité de l'âme, que nous avons admise, n'exclut pas la distinction de diverses facultés; nous sommes d'autre part forcés, par l'observation, à faire cette distinction. En étudiant les phénomènes de la conscience, nous en trouvons de si différents, qu'une seule faculté ne suffit pas à les expliquer tous. Passant en revue ces divers phénomènes, séparant ceux qui exigent des

causes différentes, rapprochant ceux qui paraissent pouvoir découler de la même source, nous arrivons à discerner dans l'âme le sentiment, la sensation et la volonté. Cette distinction, longtemps admise malgré son insuffisance à bien des égards, a le défaut, entre autres, de compromettre l'unité de l'âme. Mais nous répéterons ici ce que nous avons dit plus haut : cette unité est un postulat très légitime ; elle n'est pas encore un résultat acquis.

Le classement des facultés en trois ordres n'empêche point que les différents ordres ne puissent sortir l'un de l'autre, en partie du moins. Pour justifier la distinction, il suffit que les conditions de l'ordre supérieur ne se trouvent pas toutes contenues dans l'inférieur, et qu'il faille ajouter un élément nouveau, si insignifiant soit-il.

M. Lotze réfute ensuite l'argument que l'on tire de la variabilité de l'âme contre son unité ; les changements, dit-il, portent exclusivement sur les manifestations, que seules nous connaissons ; la substance, qui échappe à notre observation, peut et doit rester la même.

A ceux qui se plaignent de ne pouvoir connaître de l'âme que ses manifestations, non sa substance, M. Lotze répond qu'il en est ainsi de toute autre chose, mais que nous pouvons nous consoler de cette limite imposée à nos connaissances, parce que ce qui nous échappe serait sans intérêt pratique

L'auteur passe ensuite à l'étude des représentations (*Vorstellungen*) et de leur développement. On est assez d'accord sur un point, c'est que les phénomènes de la conscience sont soumis à un enchaînement mécanique qui est en lui-même évident, mais dont les lois sont très difficiles à déterminer. Une des manifestations les plus simples de ce mécanisme, c'est le fait que les impressions disparaissent de la conscience sans être détruites ; car elles reparaissent plus tard sans réapparition de la cause extérieure qui les avait fait naître la première fois. On a cherché à expliquer de diverses manières ces alternatives d'éclairs et d'éclipses.

Pour les uns, la permanence des représentations est la règle ; leurs évanouissements sont des exceptions amenées par des

causes perturbatrices, entre autres par la coexistence de représentations opposées qui s'imposent silence les unes aux autres. On a rapproché la permanence des représentations de l'inertie des corps matériels ; il y a pourtant entre ces deux phénomènes une différence fondamentale : à l'inverse de l'inertie, la permanence des représentations modifie la nature intime de son sujet, sans rien changer à son lieu dans l'espace.

Suivant une autre opinion très répandue, la sensation consciente serait précédée d'une impression inconsciente. Mais il n'est point nécessaire qu'il en soit ainsi. Rien n'empêche que la représentation ne soit primitivement consciente, et ne perde ensuite ce caractère par le fait d'une perturbation.

Quoi qu'il en soit, ces deux points de vue donnent naissance à deux directions des études psychologiques. L'une cherche la loi mécanique de l'effacement des représentations les unes par les autres, l'autre les conditions du passage de l'état inconscient à l'état conscient. Les deux méthodes pourront arriver aux mêmes résultats.

La première école doit tenir compte, d'abord de la force relative, ensuite de la dissemblance des représentations. C'est leur dissemblance qui les contraint à s'entre-détruire, leur force relative qui décide de la survivance.

Que faut-il entendre par la force relative ? Nous savons que l'attention peut faire subsister l'impression la plus faible au détriment de la plus forte. Nous savons aussi qu'il faut distinguer dans l'impression l'intensité de la cause d'avec l'intensité de la réaction provoquée en nous. Le souvenir rappelle l'effet produit sur nous sans rappeler la cause.

Remarquons aussi qu'il y a des sensations qui ne sont pas susceptibles d'être plus ou moins fortes ; ainsi une certaine forme géométrique, une nuance, un ton musical donné, peuvent avoir plus ou moins de justesse et de pureté, mais ne peuvent pas être plus ou moins ce qu'ils sont. Quand nous croyons les renforcer ou les atténuer, nous les remplaçons par d'autres tons, d'autres formes, d'autres nuances. Des impressions qui paraissent gagner ou perdre de leur force sont en général des impressions qui deviennent plus ou moins constan-

tes ou interrompues. De même, les représentations que nous croyons plus ou moins claires sont en général seulement plus ou moins complètes, plus ou moins riches en développements et en applications.

La règle en vertu de laquelle c'est l'opposition des phénomènes de la conscience qui les détermine à s'entre-détruire semble contredite catégoriquement par bien des faits. N'aurions-nous pas là une de ces extensions des lois physiques au monde psychique que l'on fait trop facilement ?

L'effacement des phénomènes conscients les uns par les autres paraît tenir beaucoup moins à l'impression reçue de l'extérieur qu'à la réaction intérieure qui suit. Nous percevons simultanément une foule de sensations, nous ne pouvons guère nous en rappeler qu'une seule à la fois. Cette dernière assertion est peut-être contredite par la possibilité des comparaisons. Mais les comparaisons supposent deux termes qui sont en rapport l'un avec l'autre. Il semblerait résulter de là que les phénomènes de conscience ne s'effacent les uns les autres que lorsqu'ils sont sans rapport entre eux. Plus donc notre esprit sera capable de saisir les rapports, plus aussi il pourra réunir de représentations simultanées.

Le phénomène de l'association des idées, phénomène sans analogue dans le monde de la nature, et qui paraît s'opérer aussi bien pour les idées inconscientes que pour les conscientes, présente le caractère que voici. Les diverses impressions sont reliées sans être mêlées, de manière à former un organisme articulé. Aussi une impression, en reparaissant, ramènera-t-elle avec elle le cortége des autres impressions auxquelles elle se rattache ; et c'est en passant par l'intermédiaire de l'organisme complet qu'un membre du système en rappellera un autre.

Nous pouvons comparer le système à une chaîne dont les anneaux se présentent isolés à notre esprit ; celui-ci les relie, entre autres à l'aide des deux catégories du temps et de l'espace. L'esprit travaille aussi à grouper les représentations, qui lui parviennent séparées les unes des autres. Il le fait en rapprochant les semblables, en séparant les dissemblables, en

formant les abstractions, c'est-à-dire en donnant dans sa pensée une existence à part à des éléments qu'il retrouve les mêmes dans un grand nombre de représentations, bien que diversement combinés et associés.

En outre, l'esprit décompose et recompose les représentations ; après les avoir reçues comme une unité, il brise cette unité pour la rétablir ensuite, mais la rétablir enrichie de distinctions qui ne s'y trouvaient pas primitivement. Un jugement n'est pas autre chose qu'une analyse suivie d'une synthèse. Des associations de ce genre ont une grande influence sur la détermination de nos actes. Cette influence est tantôt simplement instinctive, comme dans l'animal ; tantôt elle résulte de l'intervention de la connaissance d'une loi générale, comme chez l'homme dans certains cas. Il ne faut pas oublier du reste que ces opérations de l'esprit sont sujettes à l'erreur et doivent être contrôlées par l'expérience.

Les représentations se combinent avec les sentiments tout en s'en distinguant, comme les lignes avec les couleurs. Les sentiments sont agréables ou pénibles, selon qu'ils secondent ou contrarient l'activité naturelle de l'âme. Celle-ci en effet ne se laisse pas toujours arrêter par les obstacles, et se borne à en souffrir.

L'adjonction d'un sentiment à une perception ne s'opère pas toujours immédiatement ; l'esprit ne se rend pas toujours compte tout de suite si l'objet perçu est favorable ou contraire à son activité. Souvent même, le pourquoi de la jouissance ou de la souffrance nous restent inconnus ; nous n'avons conscience que du sentiment même. Ce dernier peut aussi se modifier avec le temps, sans cesser pour cela d'avoir été dès le principe dans le vrai.

On trouvera peut être difficilement un acte de l'esprit absolument dénué d'un élément sentimental, qui sera, il est vrai, souvent inconscient. Cet élément sentimental, en vertu duquel toute représentation nous plaît ou nous déplaît, est le fond de ce que les Allemands appellent *Vernunft*, par opposition au *Verstand*, le fond de la raison sentimentale, distincte de la raison expérimentale. Ces deux éléments, que l'homme renferme

en lui, ont parfois des exigences contradictoires, que nous laissons souvent coexister, parce que nous ne nous rendons pas compte de leur opposition. On marche alors vers une crise, qui doit aboutir à la conciliation des deux révélations.

Cet élément sentimental est aussi la source première de l'action, de la pratique, de la morale, qui se développent du reste sous l'influence d'autres circonstances encore.

Il est enfin la source de la conscience de soi-même, dont l'essence se trouve dans les jouissances ou les souffrances que nous éprouvons immédiatement. La conscience existe donc en germe chez tout être qui jouit ou qui souffre ; elle est enrichie et éclairée, mais non pas créée, par le développement intellectuel.

Quand l'étude de notre nature nous a appris que nous sommes le produit, en partie de nous-mêmes, en partie des circonstances extérieures, nous sentons le besoin de séparer ce qui en nous provient des circonstances de ce qui est bien de notre fait. Nous cherchons à dégager du moi empirique et impur, le moi pur et absolu, à faire au sein du jeu des nécessités dont nous sommes un peu le jouet, la part de la liberté. C'est cette part que nous appelons la volonté.

Il faut distinguer la volonté du besoin ou de l'impulsion. La plupart de nos actes, et tous ceux des animaux, sont le produit de la simple impulsion, sans participation de la volonté. La volonté suppose la conscience de l'impulsion et de la possibilité d'y résister. C'est une libre décision, prise sur la proposition de l'impulsion. La volonté ne crée aucun motif; elle ne fait que se déterminer d'après les données fournies par le sentiment ou la sensation. Si l'on veut éviter l'emploi du mot de liberté on dira que la volonté est l'approbation de l'impulsion.

En admettant la volonté, ne compromet-on pas l'ordre du monde? Non, car même en la supposant libre, la volonté est très restreinte dans ses moyens d'action, qui sont réglés par l'ordre du monde. Il restera toujours assez d'éléments soumis à la nécessité pour assurer à cette dernière une immense prépondérance. L'élément de liberté que nous introduisons ne fera que rendre possible le progrès.

L'admission d'un élément de liberté ne contredit-elle pas le principe en vertu duquel il n'y a pas d'effet sans cause ? Mais cet apophthegme est-il bien un axiome incontestable ? N'est-il pas plutôt un postulat d'une légitimité fort douteuse, un postulat qui a, entre autres, l'inconvénient de compliquer infiniment les questions ? Ne peut-on pas admettre que l'enchaînement des causes et des effets a nécessairement un point de départ dans un acte libre ?

Un résultat acquis jusqu'ici, c'est que le domaine de l'âme, de la conscience, de l'esprit, a d'autres lois, d'autres conditions que celles de la matière, à certains égards du moins.

III. LA VIE.

Le monde de la matière et celui de la conscience, pour distincts qu'ils soient, n'en peuvent pas moins exercer une influence l'un sur l'autre. M. Lotze cherche à déterminer, par la méthode d'observation, la nature de cette influence. Il rappelle à cette occasion les bornes de notre connaissance ; il met en garde contre la tentation d'en vouloir savoir, sur les rapports de l'âme et du corps, plus qu'on n'en sait sur des rapports plus simples, sur ceux par exemple qui existent entre deux corps. Aussi ne devons-nous pas chercher l'essence de l'influence en question ; nous nous bornerons à en décrire les manifestations, et à indiquer les occasions de son développement.

N'oublions pas non plus que l'influence du corps sur l'âme n'est qu'une occasion ; la modification subie par l'âme dépend de la nature de l'âme, est régie par les lois de l'âme. Nous en dirons autant des modifications du corps, dont l'âme peut fournir l'occasion, rien de plus. L'âme agit sur le corps d'une manière inconsciente, sans se rendre compte, ni des moyens qu'elle emploie pour produire son effet, ni peut-être de l'effet lui-même.

Tout en refusant à l'âme l'étendue, on sent le besoin de lui assigner un lieu dans l'espace. Il y trois manières de localiser une force. Nous pouvons nous la représenter comme agissant

également sur la matière, dans tous les points de l'espace; c'est ainsi que nous concevons Dieu.

Nous pouvons en second lieu concevoir la force comme agissant avec une énergie qui est très grande sur un point donné et qui s'affaiblit graduellement en s'éloignant de ce centre, peut-être sans jamais disparaître entièrement. C'est dans ces conditions que se présentent les attractions astronomiques. On peut, à un certain point de vue, attribuer à ces forces l'ubiquité, puisque, théoriquement au moins, elles se font sentir partout; on peut d'autre part les localiser dans leur centre.

En troisième lieu, la force pourra agir dans une certain espace déterminé, tout en restant sans aucune action directe sur tout ce qui est en dehors de cet espace. M. Lotze rappelle ici qu'une force ne peut être que là où elle agit, ni agir que là où elle est; si son action est discontinue dans le temps et dans l'espace, il en faudra dire autant de son existence. Or l'action d'une force supposant des conditions qui sont souvent intermittentes, il faut reconnaître qu'une force peut être intermittente, sans cesser pour cela d'être une et indivisible.

Si nous faisons abstraction de certains faits insuffisamment constatés de somnambulisme et de catalepsie, rien ne nous autorise à assigner à l'âme l'ubiquité absolue, celle que nous attribuons à Dieu. L'âme n'agit que par l'intermédiaire et le contact immédiat et non interrompu du système cérébro-spinal. Il ne peut donc non plus être question d'une ubiquité relative, comme dans les forces astronomiques. Dès lors la troisième forme est seule possible ici. On arrive même à ne laisser aux nerfs que le rôle de conducteurs et à localiser l'âme dans le cerveau; mais on n'a pas encore réussi, on ne réussira peut-être jamais à préciser davantage.

Voici comment M. Lotze explique la transmission des sensations du corps à l'âme et des volitions de l'âme au corps. Une vibration sonore frappe toutes les cordes d'une harpe; mais elle ne fait résonner que celles qui s'y trouvent prédisposées par leur tension. De même, en vertu d'une harmonie préétablie, les modifications de l'âme font naître, à leur insu et malgré elles peut-être, des modifications correspondantes dans le corps.

Pour courber le bras, nous devons mettre l'âme dans la disposition où elle était quand nous avons courbé le bras précédemment; de là la difficulté que nous rencontrons à exécuter pour la première fois certains mouvements que nous avons vu faire à d'autres.

Nous pouvons constater, du côté des sensations, une marche des choses correspondante. Nous ne nous rendons pas compte de la manière dont nous percevons. Or dans l'âme même qui, nous le verrons, n'est pas étendue, les sensations sont nécessairement indépendantes de toute idée de lieu. S'il paraît en être autrement, c'est qu'elles apportent avec elles un caractère qui permet d'en reconnaître l'origine.

Notre auteur se prononce ensuite contre l'idée que l'âme matérielle ait besoin, pour agir et pour pâtir, d'organes matériels ; le cerveau se borne à lui apporter les sensations et à en recevoir les volitions. M. Lotze est conduit par là à se prononcer contre la localisation phrénologique des facultés.

Il est bien vrai qu'il est des cas dans lesquels le corps paraît faire subir aux sensations une transformation destinée à en préparer l'assimilation. C'est lui sans doute qui leur attache ce caractère dont nous avons parlé plus haut et qui est destiné à en faire reconnaître le point de départ dans l'espace. Il résulte aussi d'observations physiologiques que dans certains cas, assez rares il est vrai, c'est le corps qui qualifie les sensations, qui leur donne un caractère de souffrance et de jouissance.

La question de savoir si la mémoire est une propriété du corps ou de l'esprit est résolue en faveur de l'esprit. La mémoire suppose l'unité dans le temps ; or l'unité appartient à l'âme et non à la matière. M. Lotze ne croit pas devoir s'arrêter aux objections tirées de l'influence exercée sur le souvenir par certains états physiologiques, par la maladie ou le sommeil entre autres. Le corps en effet, sans être le sujet des sensations et des sentiments, peut en fournir l'occasion ; il peut de même y mettre obstacle. Le corps n'est pas sans influence sur le souvenir ; mais le souvenir n'en est pas moins un fait de conscience qui a son siége dans l'âme.

Le caractère inconscient de l'influence exercée par l'âme sur le corps implique une certaine indépendance du corps vis-à-vis de l'âme. Le corps se meut d'abord sans l'intervention de l'âme ; et l'âme, instruite par expérience de la faculté qu'a le corps de se mouvoir, intervient pour régler et développer ce qu'elle n'a pas créé. Les volitions sont l'occasion, non la cause des mouvements du corps ; mais ces mouvements peuvent avoir d'autres occasions encore, ce qui explique les mouvements qui ont lieu en l'absence de toute volition, ceux d'un corps mort par exemple. Dès lors, il n'est plus nécessaire, pour expliquer certains phénomènes, d'admettre une âme divisible et répandue dans tout le corps. Nous serons seulement conduits à supposer, dans la moelle épinière ou ailleurs, un régulateur central, qui expliquera la sûreté des mouvements des êtres dénués de conscience.

Nous connaissons du monde extérieur, non pas sa nature intime, mais seulement son action sur nous, les sensations, les sentiments de jouissance et de souffrance qu'il nous fait éprouver. Bien que ce soit peut-être là tout ce qu'il nous importe de savoir, nous ne pouvons cependant résister au besoin de nous rendre compte du fond de ce monde extérieur qui nous entoure. C'est ainsi que nous arrivons à concevoir la matière comme une agglomération, étendue et infiniment divisible, d'atomes sans étendue et indivisibles qui sont des centres de force. Dès lors, rien ne nous empêche plus de faire de ces atomes autant d'âmes, de rendre à toute la nature la conscience, la faculté de jouir et de souffrir. C'est là une hypothèse sans doute, mais une hypothèse aussi acceptable qu'une autre. Nous nous trouverions alors, au terme de nos recherches, ramenés à notre point de départ, à cette conception mythologique qui anime tout l'univers.

Notre hypothèse ne supprime point la distinction entre le corps et l'âme. L'âme reste la monade dominante, le siége de la conscience immédiate du moi ; le corps est un agrégat de monades subordonnées, qui ont peut-être une conscience d'elles-mêmes, mais une conscience qui ne fait pas partie du moi de l'âme. Nous supprimerions ainsi cette opposition entre

l'esprit et la matière qui rendait leur influence réciproque si difficile à expliquer.

D'où viennent les âmes et où vont-elles ? Ici nous sortons du domaine de la science pour entrer dans celui de la foi. Mais nous sentons le besoin d'examiner où nous conduit le prolongement des lignes que nous avons tracées.

La science constate le jeu des forces existantes, en calcule les conséquences passées et futures, mais ne nous apprend rien sur l'essence, l'origine et la fin de ces forces. Elle ne peut s'empêcher de recourir à l'initiative d'un verbe créateur ; tous ses efforts pour se soustraire à ce terme fatal n'aboutissent qu'à le reculer. Le mécanisme de la nécessité a toujours besoin d'une première impulsion, donnée par la liberté. La théorie matérialiste des lois nécessaires ne suffit point aux exigences d'un examen sérieux. Elle ne nous apprend point, par exemple, comment la matière se trouve soumise à des lois immatérielles. Des lois en tant que lois n'existent que dans l'esprit qui les conçoit. Pour régir le monde, il faut autre chose : il faut une substance infinie dont tous les êtres existants ne sont que des manifestations ; une substance agissante, agissant partout et toujours de la même manière, et de l'action de laquelle les prétendues lois nécessaires ne sont que la formule. Cette substance doit comprendre tous les êtres, la force, et la matière s'il y en a une ; elle doit les mettre tous en communication et combler les abîmes qui semblent les séparer. Nous nous éloignons ainsi du polythéisme de la mythologie antique, qui n'animait que certaines choses et laissait les autres dans la mort ; pour nous, tout est vivant. Cette substance infinie fait l'unité du monde et de l'histoire, et tous les êtres finis n'ont pas d'autre force que celle qu'ils tirent d'elle.

De même que l'âme est tout entière dans chacune de ses fonctions, et que dans la sensation vierge de sentiment elle est là avec ses facultés sentimentales latentes, prêtes à agir à l'occasion, ainsi la substance infinie est toute entière dans chacune de ses manifestations; elle établit une communication entre elles, comme l'âme le fait pour les siennes. C'est l'existence de cette substance qui fait croire à un ordre universel ; les lois du monde

ne sont que les actes constants, mais nullement nécessaires, de cette substance C'est le besoin de notre esprit, joint aux résultats de l'expérience, qui nous fait croire à la nécessité de l'inertie, à l'invariabilité des atomes; ce ne sont là que des attributions, peut-être contingentes, de la substance absolue. Le mécanisme existe; mais il n'exclut pas la substance infinie; il en est plutôt la forme, la manifestation.

Passant à la question de l'immortalité de l'âme, M. Lotze rappelle que, pour la résoudre affirmativement, on s'appuie sur trois sortes d'arguments: d'abord sur des analogies et des comparaisons, bonnes pour préparer des solutions mais non pour en donner. On invoque en second lieu de prétendues considérations de justice, sans valeur aux yeux de ceux qui pensent que nous n'avons pas de droit contre Dieu. On fait enfin de l'immortalité de l'âme la conséquence nécessaire de la nature des choses, telle que nous avons appris à la connaître. Ce troisième genre d'arguments n'est point non plus irréfutable aux yeux de notre auteur. Il n'y a aucune nécessité à ce que l'âme soit immortelle. Sans doute, toute substance est indestructible; mais l'âme n'est pas seulement une substance; elle a certaines propriétés, et rien ne nous garantit qu'elle ne les perdra jamais. De l'avenir de notre âme, nous ne savons avec certitude qu'une seule chose, mais une chose qui devrait nous suffire: c'est qu'il en sera ce que Dieu voudra.

Du passé de l'âme nous ne savons pas plus que de son avenir. Rien ne nous empêche d'admettre que l'âme ne puisse, comme le corps, se composer et se développer, et cela suivant des lois à nous inconnues. Mais nous ne pouvons ici faire que des hypothèses, qui ressemblent beaucoup à des rêves. Et si notre vue doit s'étendre de ces côtés, ce sera une conséquence du fait que nous nous rendrons mieux compte de notre destinée et de ses exigences.

La mythologie subordonnait les dieux au destin, c'est-à-dire la liberté à la nécessité. Nous, au contraire, nous assignons la première place à la liberté, dont les prétendues lois nécessaires ne sont que les diverses manifestations.

Nous entendons qu'on nous fait un reproche. Jusqu'ici, nous

n'avons qu'une philosophie de la nature; nous ne nous sommes pas encore expliqué sur le monde de l'esprit, et sur les notions de bien et de mal. Cette tâche nous reste à accomplir. Il nous faudra, entre autres, montrer le rapport qu'il y a entre les deux mondes, celui de la nature qui se compose des moyens, et celui de l'esprit qui renferme les buts. Il faut bien se garder de mépriser les moyens; car c'est à l'observation de leurs exigences qu'est subordonnée la réalisation des buts. Le but, c'est la jouissance intime que nous avons de Dieu; mais ce but ne peut être atteint qu'en passant par les mille occupations de la vie pratique. C'est donc en combinant les deux faces de l'existence que l'homme sera complet; c'est ainsi que, obéissant aux lois auxquelles Dieu s'est soumis lui-même en les posant, il réalisera l'image de Dieu, le *Microcosme*.

HENRI BROCHER.