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

Band: 5 (1872)

Artikel: Une nouvelle philosophie

Autor: Secrétan, C. / Hartmann, E. de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379133

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: 12.07.2025

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

UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE

PAR

E. DE HARTMANN [1]

Cette nouvelle philosophie, qui a fait quelque sensation, se propose d'arriver « à des résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles. »

INTRODUCTION.

I. Ce que l'auteur s'efforce d'établir par voie inductive, c'est d'abord le point de départ, la réalité d'une intelligence qui ne s'aperçoit pas elle-même, la réalité d'une intelligence inconsciente ou de « l'Inconscient » *des Unbewussten*. Ce serait abuser des difficultés résultant d'une terminologie imparfaite que d'arguer de contradiction la notion dont il s'agit; mais il faut bien déclarer contradictoire la prétention d'en constater l'existence par les procédés directs de l'observation psychologique. L'idée d'un sujet qui forme des représentations et qui agit en vertu de représentations dont il n'a pas conscience est une hypothèse destinée à rendre compte des traces d'intelligence que nous croyons apercevoir dans la nature, c'est proprement le sens de la demi-personnification qu'exprime le mot nature. L'auteur poursuit la démonstration de ce principe d'abord dans le monde organique en général, puis dans l'esprit

[1] *Philosophie des Unbewussten*, *Versuch einer Weltanschauung*, von E. von Hartmann, Dr Phil. Berlin 1871, Dritte Auflage; gr. in-8, 824 pag. — La première éidtion a paru en 1869.

humain. Il ne se fait aucune illusion sur l'originalité de son point de vue, qu'il envisage comme identique avec celui des principaux métaphysiciens de toutes les époques; mais il lui semble que ceux-ci n'y sont arrivés que par une sorte d'intuition mystique, dont le développement, toujours malaisé, ne se présente dans leurs écrits que sous la forme d'une explication possible des phénomènes, proposée au public toujours défiant. C'est pourquoi il croit utile d'y conduire ses lecteurs par la voie inductive, en s'appuyant sur les données incontestables des sciences naturelles. L'induction seule inspire la confiance; elle la mérite, seulement elle ne s'élève pas bien haut; mais si l'induction et la spéculation marchent à la rencontre l'une de l'autre, elles finiront par se rejoindre.

II. *Comment sommes-nous conduits à admettre une finalité dans la nature?* — C'est dans l'observation de notre propre façon d'agir que nous puisons l'idée de finalité, laquelle n'est point opposée à celle de causalité, mais n'en forme qu'une application. Soit B la cause efficiente de A. La représentation de A nous porte à vouloir le produire et le posséder. La volonté que A soit produit en nous la volonté que B soit; celle-ci détermine le mouvement matériel qui produit B, lequel à son tour amène A. Il n'y a là qu'une succession de causes et d'effets, les uns matériels, les autres spirituels; mais un enchaînement tel qu'il forme un cercle, la représentation A étant le commencement, la réalisation de A formant la fin. Ici les causes spirituelles, les représentations et les volitions tombent dans le champ de l'expérience. Nous sommes conduits à supposer des causes spirituelles analogues dans la nature, toutes les fois que nous rencontrons un phénomène matériel qu'il nous est impossible d'expliquer par des causes mécaniques, tandis qu'il s'expliquerait aisément dans la supposition qu'il fût voulu comme moyen ou comme but. L'esprit de système peut seul écarter péremptoirement *a priori* les causes finales; mais leur réalité ne saurait être rendue certaine: toutefois il est des cas où elle acquiert une très haute probabilité. On cherche en vain par exemple quelles raisons pourraient porter l'oiseau à s'im-

poser la tâche pénible de couver, sinon le désir instinctif ou conscient (et quelquefois il ne peut être qu'instinctif) de voir des petits éclore et l'espèce se continuer. De même, en dehors de toute conscience, si l'on essaye d'analyser les conditions indispensables pour que la vision se produise, nerf optique, rétine, appareils transformateurs des vibrations, chambre obscure, etc., etc. (l'auteur ramène à quatorze le nombre de ces conditions, dont chacune forme un groupe complexe), si l'on accorde une probabilité de neuf contre un à l'idée que chacune de ces dispositions prise à part résulte de causes purement matérielles, cette probabilité se réduirait à la faible chance de un contre quatre pour la réunion de toutes ensemble, et à quelques dix-millièmes tout au plus, si l'on exprimait la probabilité de l'origine mécanique de chaque facteur isolément par une fraction plus raisonnable. En d'autres termes, la supposition que l'appareil visuel ne se développe pas, dans tous les embryons, de manière à pouvoir fonctionner sans le concours d'une force intelligente qui dirige vers ce but la disposition des molécules, acquiert une probabilité presque égale à la certitude. Il en est ainsi partout où nous voyons se produire régulièrement un résultat qui exige le concours d'un très grand nombre de causes.

A

Manifestation de l'inconscient dans le corps.

I. Les fonctions spirituelles fondamentales, la représentation et la volonté se trouvent à des degrés différents chez l'homme et chez tous les animaux. Le chien veut suivre son maître, et la poule défendre ses petits. Ce sont bien ici des volitions et non pas des mouvements réflexes, autrement toute l'activité de l'homme lui-même ne consisterait qu'en actes réflexes; ceux-ci ne sont que des réactions involontaires. Partout où nous pouvons constater d'un côté le sentiment, la passion, de l'autre, une intention, la suite d'un dessein, il n'y a pas acte réflexe, il y a volonté. Les mouvements des animaux décapités, et particulièrement ceux des invertébrés, montrent que le cer-

veau n'est point une condition *sine qua non* des actes volontaires, mais qu'il y a une volonté inhérente à chaque ganglion particulier; et même, en descendant l'échelle animale, on arrive à la conviction que la volonté peut se produire très distincment dans l'absence de tout appareil nerveux. Parmi les exemples que l'auteur accumule, nous citerons sur le premier point la fourmi d'Australie, dont les deux moitiés s'attaquent immédiatement aussitôt qu'elle a été coupée, sur le second, les chasses et les combats des polypes, qui discernent parfaitement ce qui peut servir à leur nourriture. Ceci conduit à admettre dans l'homme lui-même des *volontés spinales et ganglionnaires* distinctes de la volonté cérébrale et dont le cerveau n'a pas conscience. C'est à cette origine qu'il faut attribuer un grand nombre des mouvements soi-disant réflexes. Ainsi les ganglions du sympathique président aux fonctions nutritives, la moëlle allongée, à la respiration. Ces centres nerveux subordonnés ont une sorte de conscience, quoique moins claire que celle du cerveau. Cela ressort de la comparaison entre le système nerveux des diverses classes d'animaux. On doit admettre par exemple qu'un mammifère privé de son cerveau possède encore des sensations plus distinctes qu'un insecte, parce que la moëlle épinière du premier est un organe supérieur aux ganglions qui constituent tout l'appareil sensitif du second. La conscience cérébrale est la seule que nous rapportions au moi, la volonté sollicitée par des motifs aperçus de cette conscience est notre volonté consciente, notre arbitre ; mais il y a encore en nous d'autres consciences et d'autres volontés.

II. La possibilité du *mouvement volontaire* implique une représentation inconsciente. Pour lever le bras, il faut que l'impulsion cérébrale se communique à l'extrémité d'un nerf moteur déterminé; il nous arrive quelquefois de confondre ce nerf avec un autre; le petit animal ne s'y trompe pas, dès sa naissance il exécute exactement les mouvements les plus compliqués, il sait quel nerf il doit solliciter, mais il ne sait pas qu'il le sait, et nous ne le savons pas davantage. Tout mouvement volontaire suppose la représentation inconsciente de la position des extré-

mités nerveuses correspondantes. Ici il ne s'agit plus comme tout à l'heure d'une représentation relativement inconsciente, ignorée du moi, mais vraisemblablement présente à d'autres centres nerveux, nous constatons la réalité de représentations inconscientes au sens absolu.

III. *L'instinct,* dont il est à la mode aujourd'hui de contester l'existence, est une activité dirigée de manière à réaliser une fin que l'agent ne connaît pas. L'instinct n'est pas un effet pur et simple de l'organisation corporelle, car des espèces organisées exactement de même ont des instincts tout différents les unes des autres, tandis qu'inversément nous trouvons des instincts identiques chez des êtres très diversement construits. L'auteur en donne de nombreux exemples. L'instinct n'est pas non plus un mécanisme intellectuel ou cérébral, car il n'agit pas d'une façon constante, mais seulement dans les occasions où le but paraît pouvoir être atteint. L'oiseau qui couve ses œufs dans nos climats néglige ce soin dans les pays chauds où il n'est plus nécessaire, et généralement l'animal modifie ses procédés suivant les circonstances, de manière à les adapter constamment au but. Ainsi l'hypothèse d'un mécanisme intellectuel n'explique pas les phénomènes instinctifs. Elle ne s'explique pas elle-même. Le motif de l'action instinctive n'est pas la perspective d'un plaisir, quoique celle-ci y joue souvent un rôle; mais souvent aussi l'instinct commande le sacrifice de l'individu, et c'est alors qu'il manifeste le mieux sa puissance: la femelle dont on enlève les œufs en pond de nouveau jusqu'à ce qu'elle en meure. D'ailleurs le vrai problème n'est pas là. La perspective d'un plaisir en implique l'expérience, et cette expérience elle-même implique un désir antérieur qu'elle a satisfait. Avant toute expérience, d'où viendrait le désir, s'il n'avait d'autre objet qu'une jouissance dont l'animal ne sait rien? Non, dans l'instinct, une représentation sensible consciente devient directement ou indirectement cause d'une action, sans égard au plaisir encore inconnu que cette action pourra procurer. Quant au rapport entre l'acte et le but, il ne tombe point dans la conscience. Ce n'est pourtant pas un phénomène

physique, une modification cérébrale, car une modification cérébrale qui produirait des effets aussi puissants ne saurait rester inaperçue. Et s'il s'agit d'un procès intellectuel quoique inconscient, comment se le figurer autrement que sous les formes de la représentation et de la volonté ? Entre la représentation consciente et l'acte volontaire, il faut donc reconnaître comme intermédiaire des représentations et des volitions inconscientes ; or on n'en saurait imaginer de propres à remplir ce rôle, sinon la représentation du but même de l'action instinctive et la volonté de l'atteindre. Et tel est en effet l'instinct : *Volonté consciente du moyen pour un but qu'on veut aussi, mais sans en avoir conscience.*

Maintenant existe-t-il de vrais instincts, ou les actions dites instinctives seraient-elles des actions réfléchies, comme on le veut aujourd'hui ? Il est certain que plus l'horizon intellectuel d'un agent est borné, plus grande est la puissance déployée dans la direction où s'exercent ses facultés, proportionnellement à sa capacité générale. Mais il ne faut pas oublier cette dernière restriction. Or dans la série animale nous voyons la capacité générale diminuer progressivement, tandis que l'instinct reste également parfait à tous les degrés, ce qui montre bien que l'instinct diffère essentiellement de l'intelligence réfléchie. Les animaux acquièrent l'intelligence par l'instruction et par l'exercice tout comme nous, tandis que les actes instinctifs s'accomplissent exactement du premier coup, et cela chez l'animal isolé dès sa naissance aussi bien que chez les autres. La réflexion veut son temps, surtout chez les esprits faibles, l'instinct n'hésite jamais. Enfin il n'y a aucune proportion imaginable entre l'art ingénieux avec lequel la chenille construit son cocon et le peu d'intelligence qu'elle manifeste dans tout le reste de sa vie. Cependant, il faut le reconnaître, l'instinct et l'intelligence réfléchie ont bien une base commune, ils se mêlent suivant toutes les proportions, et dans les opérations les plus élevées de la raison humaine il entre des éléments instinctifs. Mais enfin pour qu'un acte puisse être attribué à l'intelligence réfléchie, il faudrait qu'il s'appuyât sur des faits donnés ; or d'innombrables exemples démontrent que des faits indispensables

pour calculer le résultat auquel les animaux arrivent avec une certitude infaillible ne peuvent pas être présents à leur conscience, attendu qu'ils n'en ont aucune expérience quelconque. Ils sont donc conduits par une véritable *clairvoyance*, c'est-à-dire qu'ils savent ce qu'il leur importe de connaître sans savoir qu'ils le connaissent : crainte de l'ennemi, choix des aliments, migrations, propagation, instincts collectifs, division du travail chez les abeilles, etc., nous trouvons partout le même résultat. (Voir pag. 67-80.)

IV. Vouloir est nécessairement vouloir quelque chose, c'est-à-dire vouloir changer ou ne pas changer d'état, ce qui suppose plus ou moins la représentation de l'état où l'on se trouve, et en tout cas celle de l'état auquel on voudrait arriver. *La volonté ne se conçoit donc pas sans représentation.* C'est le défaut radical de la philosophie de Schopenhauer de les avoir séparées, en prenant exclusivement la volonté pour principe métaphysique, tandis que pour la connaissance, il se contente d'une théorie matérialiste. Ainsi la volonté inconsciente implique des représentations inconscientes, soit pour le cerveau, soit absolument. Quand la volonté ganglionnaire contracte le cœur, il faut bien qu'elle se représente cette contraction, quoique le cerveau n'en sache rien; mais pour l'effectuer, il faut agir sur les extrémités centrales des fibres nerveuses dans le ganglion lui-même, lequel n'a sans doute aucune conscience de leur position. Une volonté qui a pour objet une représentation inconsciente est toujours inconsciente elle-même, puisqu'on ne sait pas ce qu'on veut, lors même qu'on aurait le vague sentiment de vouloir quelque chose. Inversément une volonté dont l'objet est une représentation consciente tombe pareillement dans la conscience. Ainsi l'opposition des deux formes de volonté se ramène à celle des deux formes de connaissance.

V. Nous avons distingué l'instinct des *actions réflexes;* mais les actions réflexes proprement dites attestent également l'influence de l'esprit inconscient. On les définit aujourd'hui en disant que ce sont des mouvements provoqués par une excita-

tion qui ne s'applique directement ni à un tissu contractile, ni à un nerf du mouvement, mais à un nerf qui communique son irritation à un organe central, d'où elle est transmise aux nerfs moteurs et aux muscles. En effet, on ne saurait préciser cette définition davantage sans éliminer du même coup telle ou telle classe de mouvements réflexes bien caractérisés comme tels ; et pourtant elle est si large qu'elle embrasse évidemment tous les actes directement ou indirectement déterminés par une impression sensible. Ainsi lorsque plusieurs muscles concourent au mouvement réflexe, leur coopération simultanée ou successive est toujours mécaniquement conforme à ce que le but aurait exigé. Souvent même ce concours semble trahir une intention véritable. On le voit par nombre d'expériences sur des animaux décapités, etc. Plus importants encore et plus concluants sont les mouvements réflexes déterminés dans l'homme et dans l'animal sain par les perceptions sensibles, ainsi tous les mouvements musculaires inconscients qui tendent à aiguiser et à préciser les perceptions. Tous ces mouvements sont tantôt involontaires, tantôt volontaires; mais dans ce dernier cas ils sont déterminés par la représentation du but à atteindre : on y réussit beaucoup moins bien ou pas du tout en se représentant le mouvement lui-même. La pensée provoque immédiatement la parole, penser en silence est un effort, etc. L'attention même est un mouvement réflexe, un courant centrifugal d'innervation, sans lequel toute perception distincte est impossible. Les mouvements destinés à nous protéger contre un choc, à conserver notre équilibre, et tant d'autres, sont réflexes, même les exercices qu'il faut apprendre ne se font bien que lorsque la conscience a cessé d'y intervenir. Dès qu'on calcule, on arrive trop tard. Du reste il n'y a pas de mouvement volontaire qui ne se décompose dans une série d'actes réflexes. L'impulsion partie du cerveau se transmet à des centres secondaires dont chacun prend immédiatement, pour la part qui le concerne, les dispositions nécessaires, sans que nous en sentions rien. L'anatomie du système nerveux et l'analyse de la fonction même nous conduisent également à cette conclusion. En somme il est impossible de tracer une limite quelconque

entre l'action réflexe du cerveau et l'activité volontaire. Un seul et même principe préside à tous ces phénomènes. Il n'y a que deux systèmes possibles: ou bien toutes les fonctions psychiques sont le résultat de mouvements matériels et il n'y a de finalité que dans l'activité consciente; ou bien l'âme préside à toute la vie nerveuse, et la conscience n'est que l'une de ses manifestations. Mais la physiologie démontre que les mouvements réflexes ne sont point l'effet pur et simple des voies tracées d'avance aux courants nerveux; au contraire, après la destruction des canaux ordinaires, le courant se fraie immédiatement des voies nouvelles, pour peu qu'il subsiste une communication quelconque entre les parties. Nous savons également que la plupart des mouvements réflexes peuvent être supprimés par la volonté, moyennant un certain exercice. Enfin, si la finalité qu'on observe dans les mouvements réflexes dépendait d'un appareil mécanique, il serait impossible d'expliquer l'inépuisable richesse des combinaisons suivant lesquelles ces mouvements s'adaptent aux changements des circonstances. Nous ne saurions donc nous expliquer ces mouvements que par la volonté des ganglions et de la moëlle épinière, qui perçoivent le stimulant appliqué et qui cherchent à l'écarter, mais sans se rendre compte des moyens qu'ils emploient. En d'autres termes, *les mouvements réflexes sont les actions instinctives des centres nerveux inférieurs.*

VI. *La puissance réparatrice de l'organisme* dans les lésions et dans les maladies offre encore un vaste champ d'applications à cette activité intelligente, quoique inconsciente, dont nous avons constaté la présence dans l'instinct et dans les mouvements réflexes. Et en effet il n'y a pas de limite tranchée entre cette force réparatrice et l'instinct. Quand la patte d'un crabe est blessée, elle tombe et repousse; celle de l'araignée ne repousse ainsi qu'aux articulations, seulement elle ne tombe pas d'elle-même quand il le faudrait, mais l'araignée l'entortille dans sa toile et se l'arrache. Qui pourrait voir là deux principes? Dans le travail de réparation des organismes, l'intelligence et la volonté sont encore plus décentralisées que dans les actions

réflexes. L'âme y agit dans les ganglions de la vie nutritive, et jusque dans les cellules. Mais partout nous voyons une force intelligente diriger le cours des effets mécaniques vers un but déterminé par l'idée de l'organisme : les essais d'explications matérialistes n'aboutissent pas. Il n'est pas vrai non plus que cette providence individuelle s'égare, comme on l'entend dire assez souvent, et que la force vitale soit une source de maladies. Aucune maladie ne procède du fond même de l'organisme, toutes sans exception ont leur cause première dans une perturbation venant du dehors; et ce que l'organisme fait pour les guérir est toujours bien fait, quoiqu'il ne réussisse pas toujours. Ce n'est pas sa sagesse qui est en défaut, c'est la force qui lui manque. La suppuration exagérée, par exemple, qui entraîne l'épuisement et la mort, n'est pas le résultat d'un effort mal calculé, mais celui d'influences étrangères à l'organisme, comme le prouve l'efficacité des désinfectants.

VII. Arrivons à *l'influence de l'esprit conscient sur les fonctions organiques*. Ici le pas appartient à la *contraction musculaire*, qui est déterminée par un courant analogue au courant électrique. Nous avons déjà vu que les mouvements volontaires se décomposent en actes réflexes de la moëlle épinière, etc., causés par l'irritation qui part du cerveau. A chaque transmission l'intelligence et la volonté inconscientes du centre excité jouent leur rôle. Comment la volonté produit-elle le courant d'innervation? Nous ne savons. On ne peut pas éviter d'attribuer à la volonté une action mécanique; mais c'est une action assez faible en proportion du résultat, comparable au mouvement du canonnier qui fait partir le coup de sa pièce. Chez nous, la matière explosive est accumulée dans le système nerveux par l'alimentation. Quand le courant moteur parcourt les nerfs, toutes les molécules dont ils se composent ont la même polarité, tandis que dans l'état de repos elles présentent des polarités différentes, qui se neutralisent. Là se trouve la force accumulée; le minimum d'action mécanique exercée par la volonté consiste vraisemblablement à imprimer un mouvement de rotation à quelques molécules des centres. La construction anatomique

des nerfs favorise cette hypothèse, sans que les nerfs proprement dits soient absolument indispensables à l'influence de la volonté.

Quant aux représentations sensibles, il n'y en a pas sans attention, c'est-à-dire sans un courant nerveux dans la direction de l'organe intéressé : si nous pensons à des mots, il se dirigera sur la gorge, à des images, vers les yeux. La clarté et la vivacité des représentations est proportionnelle à la longueur et à l'intensité de ces irradiations.

Citons encore le magnétisme animal, dont la réalité ne devrait plus être mise en question. Ici encore la volonté consciente n'agit que par l'intermédiaire d'une volonté inconsciente; le magnétiseur sait ce qu'il veut, mais ne sait pas comment il opère.

La volonté exerce encore une certaine influence sur les fonctions végétatives, influence très limitée sans doute, mais que l'exercice accroît. Cette influence n'est possible que par le concours d'une volonté inconsciente, dont nous avons déjà constaté l'intervention nécessaire dans la perception sensible et dans le mouvement musculaire. La gesticulation, les mouvements imitatifs, l'influence des passions sur les fonctions végétatives et plusieurs autres classes de phénomènes nous montrent que la représentation, l'imagination peut déterminer des modifications corporelles sans le concours de la volonté et même malgré l'effort de la volonté réfléchie; mais si l'on analyse un peu cette idée d'une représentation qui produit des mouvements, on voit la volonté inconsciente se présenter comme un intermédiaire obligé. L'imagination n'agit sur le corps qu'à titre de motif pour la volonté inconsciente.

VIII. La nature organique, à l'envisager dans son ensemble, est disposée en vue d'une fin supérieure, qui est l'esprit, le développement de l'intelligence consciente. Si l'on part de cette idée, et si l'on admet qu'à cet effet l'esprit doit revêtir un corps par l'organisation de la matière, on comprendra sans difficulté le motif de la division des êtres organisés en plantes et en animaux, de la stabilité des premiers, de la mobilité des seconds, ainsi que la convenance des dispositions générales de

l'organisation animale, comparée à celle des végétaux. Nous devons reconnaître dans cette *sagesse de l'activité plastique* qui prépare d'avance les organes pour des fonctions qui ne s'exerceront que beaucoup plus tard, la même clairvoyance de l'esprit inconscient dont l'instinct nous a déjà fourni des exemples. Il n'y a pas de différence sensible entre l'activité plastique et l'instinct, et l'on passe de l'une à l'autre par des transitions tout à fait insensibles. (Exemples pag. 145 et suivantes.) Les fonctions nutritives, notamment la digestion, se composent essentiellement d'actes réflexes ; enfin il est superflu de rappeler que la formation, l'entretien, la réparation du corps sont produits par les mêmes fonctions. Et si l'on insiste sur ce que la nutrition est un simple fait d'affinité chimique résultant des propriétés des tissus, nous demanderons qu'on explique cette composition des tissus, qui résulte elle-même d'une série de métamorphoses. Le point de départ de toute vie individuelle est la fécondation de l'œuf. Quel mécanisme expliquera comment d'œufs parfaitement identiques dans leur structure et dans leur composition, peuvent sortir les formes, les tissus, les combinaisons, bref les êtres les plus différents les uns des autres ? Non, le mécanisme joue incontestablement un très grand rôle dans la vie, et nous comprenons pourquoi. Mais pour manœuvrer convenablement ces machines il faut l'esprit, comme il faut l'esprit pour les construire [1].

Après avoir constaté la présence de l'esprit inconscient dans tous les domaines de la vie corporelle, suivons-le dans notre activité mentale.

B

L'inconscient dans l'esprit humain.

I. Nous l'y trouvons d'abord sous la forme *d'instinct :* la

[1] A proprement parler, cette première partie (un quart de l'ouvrage entier) ne pouvait pas être résumée. Nous avons indiqué la marche de la pensée, qui est extrêmement simple, mais l'intérêt gît dans la démonstration, et celle-ci consiste dans l'accumulation des faits particuliers. C'est cette abondance de détails d'histoire naturelle qui a fait en grande partie le succès du livre. Nous avons été condamné à les supprimer entièrement. Essayer de choisir entre eux eût entraîné des inconvénients plus grands encore.

crainte de la mort, la pudeur, le dégoût, pour commencer par des instincts plutôt négatifs ; puis le jeu et l'esprit d'imitation, différenciés suivant les sexes, et cela, pour ainsi dire, dès le berceau, très particulièrement chez les enfants aveugles et sourds, etc. La pitié, la sympathie sont de vrais instincts réflexes, qui se mesurent essentiellement à la sensation, ce qui n'en diminue pas le prix, car, en fait, c'est au mouvement instinctif de la pitié que l'on doit la plupart des actes charitables. Cette impulsion est fortifiée par l'instinct de la reconnaissance, tandis que le besoin instinctif de vengeance est le point de départ de toute répression juridique. — L'instinct maternel est régi par les deux lois suivantes : il déploie ses effets jusqu'à ce que le petit soit en état de se suffire à lui-même, et cette incapacité est d'autant plus longue que l'espèce occupe un rang plus élevé dans la série animale (ou la race dans l'espèce). Ici se rattache la question de l'éducation, qui joue un grand rôle dans les animaux intellectuellement développés. Ceux-ci sont déjà obligés d'apprendre ce que des êtres inférieurs savent d'instinct. L'amour des hommes pour leurs enfants, l'éducation qu'ils leur donnent n'ont pas d'autre origine et dépendent des mêmes lois. Sans l'instinct éducatif, l'humanité ne serait jamais parvenue à la civilisation. Chez le père, le soin qu'il prend de ses enfants est plutôt affaire de convenance, d'habitude et de justice que d'instinct. En revanche, une impulsion naturelle très forte le porte à se mettre en ménage, à fonder une famille. C'est autre chose que l'appétit sexuel, autre chose que l'amour, auquel nous arrivons.

II. L'*amour*, au sens propre du mot, a toujours pour fin l'union des sexes; il est facile de s'en convaincre, même dans les cas où ces désirs sont le plus complétement refoulés, où les amants les méprisent ou les ignorent. L'instinct qui porte à la propagation de l'espèce est indépendant du plaisir, il existe sans plaisir possible chez les êtres inférieurs. L'attrait qui s'y joint s'explique assez par la nécessité d'assurer la fonction contre la résistance que des êtres doués d'une conscience plus claire pourraient apporter à l'instinct, mais nous ne voulons

pas parler de l'attrait sexuel en général, nous voulons parler du choix, de l'attrait qu'éprouve tel individu pour tel autre. D'où vient cet attrait si puissant, cette invincible persuasion qu'il n'y a de bonheur pour nous que dans la possession de tel individu déterminé de l'autre sexe? On ne peut se l'expliquer que comme un instinct causé par l'intérêt de l'espèce, qui cherche à réaliser les unions propres à donner les meilleurs produits, sans que les individus soupçonnent le moins du monde la nécessité qu'ils subissent.

Cet effort inconscient vers la plus parfaite réalisation possible de l'idée de l'espèce n'est pas quelque chose de nouveau. Ce n'est qu'une application du principe qui préside à la production organique en général. Ceux qui accuseraient notre explication de ravilir l'amour montreraient qu'ils ne l'ont point comprise. Elle le relève et le sanctifie au contraire, en lui assignant un but ignoré des individus et plus important que les individus eux-mêmes.

III. Après les instincts, l'auteur cherche les marques de l'esprit inconscient dans *le sentiment*. Il croit pouvoir distinguer le sentiment pris en lui-même de la représentation qui le fait naître, et il se fonde sur cette distinction pour conclure que le plaisir et la peine sont absolument homogènes, identiques, quelle qu'en soit la cause physique ou morale: cette conclusion lui paraît ressortir encore du fait que les plaisirs et les peines sont toujours comparables. Il n'y a donc entre eux que des différences en plus ou en moins, à partir de zéro. Il importe peu d'ailleurs que l'on considère l'échelle des joies ou celle des douleurs comme celle des quantités positives ou négatives. Ceci posé reste la question: Qu'est-ce que le plaisir, qu'est-ce que la douleur? Faut-il définir le plaisir, la satisfaction du désir, ou inversément faut-il définir le désir, une représentation du plaisir futur? La première explication semblera préférable, si l'on réfléchit que le penchant s'éveille avant que le sujet qui l'éprouve ait pu se représenter la jouissance. La volonté est un mouvement expansif, le sentiment un retour sur soi-même, ainsi la volonté doit précéder. La définition pré-

férée s'accorde bien avec l'idée que le plaisir et la peine sont partout essentiellement identiques. Comme il n'y a au fond qu'une volonté, quel qu'en soit l'objet (lequel est toujours une représentation), de même il n'y a qu'une satisfaction de la volonté. Telle est l'unité du sentiment. Mais pour entrer dans cette théorie, il faut admettre la volonté et la représentation inconscientes, car incontestablement le plaisir et la peine ne se rapportent pas toujours, il s'en faut de beaucoup, à une volonté réfléchie antérieure. Dans ce cas, lorsqu'on ne sait pas à quel vouloir se rapporte le plaisir ou la peine qu'on éprouve, il faut comprendre que c'est une volonté inconsciente qui se trouve satisfaite ou contrariée. Il faut comprendre également que ce qu'il y a de vague et d'ineffable dans les sentiments résulte des représentations inconscientes qui les accompagnent. Nous ne savons pas toujours ce que nous voulons ; souvent même nous croyons vouloir tout le contraire, et ce n'est que la joie ou le déplaisir que nous éprouvons après l'événement qui nous révèlent nos véritables dispositions. Au reste, nous voulons à la fois bien des choses, le sachant ou pas ; et le même fait qui accomplit tel de nos désirs peut en contredire d'autres, ce qui fait que nos plaisirs et nos peines sont rarement purs, encore moins simples. Ce sont des résultantes d'éléments dont les uns nous sont connus, d'autres pas, d'où mille obscurités et mille complications dans nos sentiments. Les inexplicables changements de l'humeur tiennent aux rapports de notre état momentané avec les besoins de centres nerveux inférieurs dont le cerveau peut n'avoir aucune conscience. Bref, il n'est aucun sentiment réel qu'il réussisse à la conscience d'analyser jusqu'au fond.

IV. Le même élément mystérieux préside à *la vie morale*. La volonté est une force latente qui n'entre jamais en acte sinon sous l'influence d'un motif, et ce motif revêt constamment la forme d'une représentation. Sauf les degrés d'énergie, une volonté ne saurait différer d'une autre que par la représentation de l'objet voulu. Mais la même représentation n'agit point identiquement sur tous les hommes. L'expérience peut seule nous apprendre

quelle est l'influence de tel et tel motif sur un individu déterminé. Savoir comment l'individu réagit contre les motifs de toute espèce, c'est connaître son *caractère*. La même représentation met en jeu plusieurs sortes de désirs, la volonté actuelle qui détermine l'action est une résultante ; mais la conscience ne nous apprend pas du tout comment celle-ci se produit. Nous connaissons les deux bouts de la chaîne, le motif et la décision ; la manière dont le motif agit sur la volonté pour enfanter la décision nous est entièrement cachée, la manière dont la volonté se détermine est quelque chose d'instinctif ou plutôt d'immédiat, semblable aux actions réflexes. Nous percevons bien la lutte des désirs en nous, mais seulement pour autant que chacun de ces désirs ayant quelquefois déjà déterminé nos actions, nous est connu d'expérience antérieure. Au fait, nous ne savons bien ce que nous ferons que lorsque nous avons déjà commencé d'agir. Aussi longtemps que nous n'avons pas été mis en demeure de nous décider, nous ne savons pas nous-mêmes comment nous nous comporterions dans un cas donné ; nous ne savons pas ce que nous voudrions, nous ne connaissons pas le fond de notre propre cœur.

Que signifie tout cela, sinon que la source de la volonté gît dans l'inconscient ? La réaction de l'individu contre le motif tient au fond même de son être, elle en constitue le trait distinctif, la signature, ou comme notre langue l'exprime admirablement, le caractère. C'est à ce fond d'où procède le caractère qu'on impute le bien et le mal, ce fond c'est vraiment nous, c'est le moi intelligible dont parlait Kant ; mais il n'y a rien au monde qui soit plus éloigné du moi de la conscience, car nous n'apprenons pas à nous connaître nous-mêmes autrement que nous n'apprenons à connaître le voisin, savoir par les inférences que nous pouvons tirer de la manière dont nous nous sommes effectivement comportés dans des circonstances données. Vous vous reconnaîtrez à vos fruits.... si toutefois vous ne vous abusez pas sur vos propres motifs !

Socrate avait donc tort : la vertu n'est pas enseignable. L'instruction peut réveiller la moralité existante en suggérant des motifs ; mais elle ne saurait la produire. Connaître le bien et

le pratiquer sont deux choses absolument différentes. L'homme le plus capable et le mieux élevé n'est souvent qu'un méchant homme, tandis qu'ailleurs la vertu fleurit au milieu des pires exemples, parce que ces exemples l'épouvantent. L'éducation n'agit qu'en modifiant les habitudes. La moralité d'un peuple tient à ses usages, qui ne sont eux-mêmes que l'expression du caractère national.

Mais d'où viennent les qualifications morales que nous donnons au caractère? Celles-ci procèdent manifestement de la conscience. Ce que nous appelons moral ou immoral, c'est ce que nous supposons que l'agent doit approuver ou désapprouver dans sa propre conduite, selon le degré de développement auquel il est parvenu. Ces qualifications ne désignent donc pas des qualités des actions ou des agents, en elles-mêmes, mais des rapports entre ces agents, les actions, et le point de vue d'une conscience donnée. La nature n'est ni morale ni immorale. Si l'on admet un Dieu personnel, on peut appliquer ces épithètes au train du monde en se plaçant au point de vue de ce Dieu, mais s'il n'y a de conscience que dans l'union de l'esprit et de la matière, l'intervention des idées morales dans l'appréciation du monde inconscient est simplement impossible.

V. La sphère du *beau* nous offre un nouvel exemple de l'activité inconsciente de l'esprit. Le jugement esthétique est empirique; il constate simplement un sentiment; mais ce sentiment n'est pas une simple sensation, il réside dans une appréciation des sensations, mais dans une appréciation dont nous ne réussissons que très imparfaitement à nous rendre compte.

Et la production artistique : le talent ordinaire puise dans les impressions sensibles, dans les représentations de la mémoire ce qui peut servir ses intentions, il hésite, il choisit, il combine, — le génie subit l'inspiration, qui lui arrive de toutes pièces, il ne sait d'où. C'est le détail qui réclame de lui l'emploi de la réflexion; et s'il s'agit de quelque grande œuvre, si la pensée première n'est pas perdue et défigurée dans le travail d'élaboration, il faut que le miracle de l'inspiration primitive se renouvelle pour chaque création partielle. Le talent ordinaire com-

porte aussi son genre d'inspiration, il est inspiré dans les détails, autrement il ne viendrait à bout de rien. L'inconscient est pour une part, pour une grande part dans toute production originale quelconque. Ce qui fait arriver l'image, l'expression dont j'ai besoin, c'est l'esprit inconscient, car je ne puis choisir volontairement qu'entre des choses présentes à mon esprit, je ne puis pas choisir ce que je ne possède pas, ce que je ne vois pas encore. Une saillie cherchée est toujours froide.

Ceci donne à penser qu'il y a beaucoup plus de rapport qu'on ne croit entre la production du beau dans l'art et la production du beau dans la nature. Ceci fait comprendre pourquoi le beau surabonde ainsi dans la nature autant que le permettent les conditions d'existence de chaque individu. Darwin explique par des préférences dans l'union des sexes la multiplication et le perfectionnement du beau dans les individus, mais il n'explique ni la première origine de la beauté, ni la raison des préférences qu'il allègue. La plante, l'animal, sont des artistes, les auteurs d'eux-mêmes.

VI. La raison inconsciente se révèle dans *le langage*, suivant cette parole de Schelling : « Nous ne pouvons comprendre ni la philosophie ni quelque exercice que ce soit de la conscience humaine sans la langue, qui, par conséquent, ne saurait avoir été inventée originairement avec conscience ; et néanmoins plus nous pénétrons dans son essence, plus nous voyons qu'elle surpasse en profondeur les plus admirables conceptions de l'intelligence. » En effet, la grammaire est dans la langue, et dans la grammaire, la philosophie ; encore celle-ci demeure-t-elle bien en arrière de son type. On demande si la langue se perfectionne avec la civilisation ? Jusqu'à un certain point, sans doute, mais au delà de cette limite, loin de progresser, elle se détériore. Elle s'enrichit encore matériellement, mais elle gagne fort peu de catégories nouvelles et sous le point de vue des formes, elle s'altère et se décompose.

Enfin les langues sont trop compliquées et trop riches dans leurs proportions fondamentales pour être l'ouvrage d'un individu ; la langue est l'œuvre du peuple entier ; mais elle a beau-

coup trop d'unité pour qu'on puisse y voir l'ouvrage réfléchi de plusieurs. Elle ne saurait s'expliquer que par un instinct analogue à celui des fourmis et des abeilles. Et cet instinct est celui de l'humanité tout entière, puisque au fond toutes les langues des peuples civilisés se ressemblent dans la marche de leur développement. Enfin l'intelligence réfléchie est impossible sans le langage. Par conséquent, le langage n'est pas l'œuvre de l'intelligence réfléchie ; reste qu'il soit l'œuvre du génie et de l'instinct collectif. « La langue n'est pas créée avec l'homme, dit un des linguistes les plus réputés, M. Steinthal, elle n'est pas révélée, c'est l'homme qui la fait ; et ce n'est pas son corps qui a fait la langue, c'est son esprit ; mais ce n'est pas l'esprit qui raisonne et qui se rend compte. » Les maîtres de M. Steinthal, W. de Humboldt et Heyse, tiennent le même langage.

VII. Poussons au centre et saisissons l'élément inconscient dans l'acte même de *la pensée*. Nous avons déjà vu que si nous pouvons évoquer l'idée convenable au moment où nous en avons besoin, une image, un nom, une rime, par exemple, ce ne saurait être qu'à l'aide d'une faculté inconsciente , puisque la conscience ne saurait choisir entre des éléments qui ne lui sont pas présents. Et pourtant toute la valeur de notre activité mentale dépend de ceci : que la représentation convenable arrive à propos ; c'est ce qui fait toute la différence entre l'homme d'esprit, l'insensé et l'imbécile. Le raisonnement formel est également correct chez tous les trois.

Une représentation quelconque peut être divisée de mille manières (abstraction), le choix dépend du but qu'on se propose. Pour la science, ce but c'est de mettre à part ce qu'il y a de commun entre des représentations d'ailleurs différentes, afin de former des notions d'espèce. Ici déjà nous trouvons une sorte de divination ; bien plus encore dans la formation des notions de rapport, qui sont des créations véritables : l'*égalité*, par exemple, n'existe comme élément dans aucun des objets que nous déclarons égaux entre eux. Si les opérations par lesquelles nous arrivons à porter ce jugement se passaient dans la con-

science, la notion de l'égalité serait nécessaire pour arriver à la notion de l'égalité.

Mais l'abstraction et la notion d'égalité, d'identité qu'elle implique sont requises pour l'exercice le plus élémentaire de la pensée ; et d'abord pour distinguer les objets déjà connus de ceux qu'on rencontre pour la première fois. Ceci exige une série d'opérations fort considérable, que l'analyse peut détailler (pag. 237-238) mais, qui s'accomplissent évidemment sans aucune espèce de conscience.

La *causalité* signifie la relation nécessaire de deux événements. Lorsque A et B se sont suivis quelques fois, dès qu'A se produit, l'esprit attend B avec une probabilité qui équivaut sensiblement à la certitude, en vertu d'un calcul dont les enfants et les animaux, par exemple, ne se rendent assurément aucun compte. Il en est de même de toutes les notions dites *a priori*, parce que nous ne pouvons pas les emprunter au monde extérieur. C'est bien l'esprit qui les produit, mais elles sont données à la conscience : tel est le sens de la *réminiscence* platonicienne. Dans le *raisonnement,* tout revient à trouver la proposition générale sous laquelle on doit faire rentrer le cas particulier dont on s'occupe, et pourtant, sauf dans les mathématiques pures, ces règles générales sont fournies par l'induction, et n'ont, par conséquent, qu'une certitude approximative dont le degré pourrait être déterminé par la gageure : je parie deux contre un, cent contre un. D'où résulte l'induction expérimentale? De la nécessité. Nous avons un besoin impérieux de certitude et nous la créons en agissant à nos périls et risques : le tronc qui flotte sur l'eau, me portera-t-il ? le tronc qui m'a porté une fois me portera-t-il encore ? Essayons ! Comment déterminons-nous le degré de confiance que mérite une induction? La logique inductive nous enseigne à trouver ce coëfficient par un procédé mathématique, mais le sens commun y arrive approximativement sans connaître ces méthodes, et par conséquent d'instinct.

Souvent, dans une série d'idées dont nous avons conscience, plusieurs termes logiquement nécessaires restent inaperçus sans que le résultat cesse d'être juste.

En mathématiques, par exemple, on a besoin simultanément

de la méthode de déduction et de l'intuition. Les propositions élémentaires se fondent sur l'intuition, quoiqu'il ne soit pas impossible de les déduire. L'égalité des angles d'un triangle équilatéral est pour un esprit prompt une vérité d'intuition, quoiqu'on la démontre pour les esprit lents. Sous ce point de vue les intelligences sont fort inégales ; mais pour les plus fortes le moment arrive bientôt où l'intuition les abandonne. Cependant l'esprit mathématique, poursuivant une série de déductions régulières, franchit souvent plusieurs intermédiaires, et des principes d'un premier syllogisme tire les conclusions du quatrième ou du cinquième. La méthode intuitive est celle de l'intelligence inconsciente qui s'atteste dans les ouvrages de la nature, l'intelligence unie à cette source apercevrait immédiatement dans sa nécessité la solution d'un problème quelconque. L'intuition parcourt la même série que la réflexion discursive, et si le dernier terme en apparaît seul à la conscience, c'est que le dernier terme importe seul. Au fait, dans tous les esprits, le mouvement est toujours inconscient; ce qui est aperçu, ce sont les points d'arrêt, les résultats, définitifs ou provisoires. Le raisonnement le plus explicite ne se fait pas sans une série de petites intuitions, d'opérations inconscientes. Aux échecs, le bon joueur ne pense qu'à un ou deux coups, dont il voit les suites; il ne s'avise point des cent autres que les mazettes essayeraient. Et qu'on ne parle pas ici de l'habitude et de l'exercice; lorsqu'il s'agit de calcul et non d'une opération manuelle, l'habitude peut faciliter la réflexion, elle ne saurait en dispenser. L'élimination et le choix instantanés sont des opérations intellectuelles inconscientes. L'adresse des animaux dans leurs mouvements suppose des calculs ; elle s'accroît par l'exercice, mais dans maintes espèces elle est étonnante dès les premiers jours. — Un raisonnement dont tous les anneaux seraient accusés nous ferait toujours arriver trop tard dans la pratique de la vie, et dans le discours serait insupportable : ce qui n'empêche pas que l'orateur, en développant ses pensées, introduise, pour s'accommoder aux auditeurs, un grand nombre d'intermédiaires qu'il avait franchis sans s'en douter, en méditant son sujet pour lui-même. Le monologue est abrupt, décousu, parce que, dans le travail de la pensée

les points saillants arrivent seuls à la conscience. Le Dr Jessen, auquel notre thèse d'une intelligence inconsciente est étrangère, a cependant observé que par l'effet d'une méditation intense nous arrivons à perdre de vue non-seulement ce qui nous entoure, mais notre propre existence et l'objet même qui nous occupe. Nous nous réveillons tout à coup en possession des résultats que nous cherchions, sans savoir comme nous y sommes arrivés. Même quand la concentration est moins intense, on peut, dit-il, avec quelque habitude, observer que notre pensée marche par pulsations; par moments notre esprit est absolument vide, nous n'avons conscience que d'un effort, puis les idées reparaissent claires et abondantes.

Ces observations sont d'autant plus curieuses que le cas de la méditation assidue est le plus défavorable possible à l'exercice de la pensée inconsciente. On le constate bien plus aisément dans la manière dont nous nous assimilons la nourriture intellectuelle. Lorsqu'une opinion nouvelle nous est présentée, il est bien rare que nous nous rendions tout de suite aux arguments de son défenseur. Nous les réfutons de notre mieux ou nous pensons que la réfutation s'en trouvera. Il s'écoule un temps plus ou moins long pendant lequel nous pensons à toute autre chose, puis un beau matin, quand la même question se représente, il se trouve que nous avons changé d'avis. C'est ainsi, par un travail inconscient de l'esprit, que nous nous décidons le plus souvent dans la pratique. Après coup nous cherchons des raisons pour le parti où nous nous sommes arrêtés. Cela explique comment tant de gens semblent se décider par de si mauvaises raisons, sans que les réfutations les plus écrasantes y fassent rien. On ne réfute pas leurs vrais sentiments, parce qu'on ne les connaît pas ; ils ne les savent pas eux-mêmes. Ceci fait comprendre l'immense importance du raisonnement en forme. Seul il nous donne un moyen (bien imparfait sans doute) de contrôler les erreurs où nous poussent nos penchants et nos intérêts.

VIII. *La perception sensible* est le commencement de la conscience, le fondement de l'édifice intellectuel. Mais à la base de la perception sensible se trouve la production inconsciente de

l'espace. Pourquoi cette vue de Kant, si juste et si profonde, n'a-t-elle pas pu se faire accepter du sens commun et de la science expérimentale? — Pour quatre raisons :

a) Kant et ses disciples ont tiré de leur principe juste des conséquences idéalistes absurdes. En effet, accordé que le temps et l'espace sont des formes inhérentes à la pensée, il ne s'en suit nullement, comme ils l'ont voulu, que le temps et l'espace soient étrangers à l'être ; il se peut qu'ils soient les formes ensemble de la pensée et de la réalité. Et d'abord qu'il existe une réalité distincte du moi, cela devient au moins vraisemblable à qui pèse la différence sensible entre percevoir et imaginer, quant à la vivacité des impressions, à leur ordre, à l'influence de la volonté sur elles, évidente dans le premier cas et nulle dans le second, etc., à qui réfléchit que les objets ne nous sont pas connus par une seule et même impression, mais par des impressions multiples et d'ordres divers, que ces objets agissent les uns sur les autres d'après des lois déterminées (mécanique, chimie, etc.), lois inapplicables aux phénomènes psychologiques. Enfin il est presque impossible au *moi* de contester la réalité objective des autres *moi* dont il a besoin de tant de manières et dont entre autres il reçoit ou croit recevoir des idées qu'il se sent incapable de produire, et cette existence d'autres *moi* implique celle du monde extérieur. Le sophisme d'un idéalisme de parti pris aurait peine à les séparer, puisque ce n'est que par l'intermédiaire des corps que nous arrivons à la connaissance des personnes.

Ainsi l'analyse confirme l'instinct du sens commun. Au fait, ni Berkeley, ni Kant, ni Fichte même n'ont pu se passer d'une cause extérieure au *moi* pour l'origine des perceptions sensibles. Mais si l'on accorde un *non-moi,* il faut reconnaître aussi qu'il est multiple, au moins dans son action, car les différences entre nos perceptions viennent de lui, non de nous. Si le temps et l'espace n'appartiennent pas au *non-moi,* il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui leur corresponde, mais ce quelque chose serait inutile autant qu'inintelligible si ce n'était le temps et l'espace eux-mêmes.

Les mathématiques, science subjective *a priori* de l'espace

et du temps, trouvent constamment leurs lois confirmées par l'expérience sensible.

La vue et le tact, si différents d'ailleurs quant à la nature des impressions qu'ils transmettent et quant à leur cause, conduisent à des notions identiques sur les déterminations de l'espace. Et ces deux sens nous donnent seuls la notion d'espace, qui reste étrangère aux autres : ces différences ne s'expliquent que par l'anatomie, laquelle suppose elle-même l'objectivité de l'espace. Conclusion : le temps et l'espace sont des formes objectives de l'être aussi bien que des formes subjectives de la pensée.

b) Kant a mal prouvé sa thèse, juste en elle-même. Sans entrer dans une critique de ses preuves inutile à notre objet, produisons les nôtres :

La perception visuelle n'est une copie ni de l'objet extérieur, ni de l'image que nous voyons se peindre dans l'œil d'autrui. Ce petit tableau n'est, pour l'œil même où il se produit, qu'un ensemble de vibrations moléculaires. L'office de l'œil consiste à transformer les vibrations qui se communiquent du dehors à la rétine, de sorte qu'elles puissent être transmises au cerveau par le nerf optique, transformation considérable, puisque les couleurs dans l'éther ne sont que des ondes plus ou moins longues, tandis que les couleurs perçues consistent dans la combinaison des fonctions inégalement fortes de trois sortes d'organes terminaux dans la rétine, et que la lumière, qui marche au dehors à raison de soixante mille lieues par seconde, ne va plus dans le nerf optique qu'à raison d'environ cent pieds. De plus, la vision ne pourrait se produire dans un organe moins central que les tubercules quadri-jumeaux. Or le mode de vibration doit se transformer une seconde fois en passant du nerf optique à la pulpe cérébrale ; cela ressort du changement des dispositions matérielles. D'ailleurs, s'il en était autrement, l'organe central serait superflu. Nous ne savons donc rien sur la manière dont se produit la perception, sinon qu'un mode de vibration donné apparaît comme une sensation donnée. Cependant nous pouvons ajouter ceci comme très vraisemblable : les vibrations identiques de plusieurs molécules centrales donnent des

impressions indiscernables. En s'accroissant, le nombre de molécules vibrantes fortifie simplement l'impression. La localisation des sensations est une affaire d'art et d'habitude acquise, lesquels s'appuient sur des différences assez délicates. C'est le tact et non pas l'ouïe qui nous apprend si nous entendons par les deux oreilles ou par une, et par laquelle des deux. C'est encore le tact qui localise les odeurs, les saveurs, etc. Ces sensations ne donnent donc point l'espace. Il en est autrement de la vue et du tact, où la même action produit une impression différente en qualité, suivant le point de la rétine ou du derme qu'elle affecte. Ces différences[1] sont le point de départ de la localisation des phénomènes: l'irritation de chaque fibre se distinguant de celle de chaque autre, leur addition ne fortifie pas simplement une impression identique, mais produit une multiplicité d'impressions distinctes, et cependant tellement semblables les unes aux autres qu'elles s'unissent en un tout continu. Mais ce continu qualitatif n'est point encore l'étendue. Ce n'est pas la place occupée par la molécule cérébrale, c'est la durée et la forme de sa vibration qui modifient l'impression sensible. L'organisation de la rétine et de la peau ont pour effet de transformer les différences locales en différences qualitatives. Pour s'expliquer l'ensemble du phénomène, il ne reste plus qu'à supposer que la spontanéité de l'esprit, procédant en sens inverse, transforme ces différences de sensation, qui se fondent imperceptiblement les unes dans les autres, dans le tout continu de la surface étendue. Telle serait la genèse de la notion d'espace.

Et cette hypothèse nous paraît s'imposer avec nécessité. La physiologie nous montre comment, la notion d'espace étant donnée, l'esprit ne peut pas localiser des impressions autrement que d'une manière correspondant à la localisation effective des objets qui les produisent; mais la physiologie ne nous montre nullement comment la notion d'espace provient du dehors. Il reste donc qu'elle soit effectivement une production spontanée par laquelle l'esprit arrive à sortir de lui-même et se procure la connaissance du monde extérieur.

[1] Voyez pag. 263.

c) Kant, sans s'en rendre compte (?), parle d'une activité de l'esprit inconsciente, tandis que jusqu'ici la psychologie n'a connu et réputé possibles d'autres faits psychiques que des faits conscients. Or la conscience ne s'attribue nullement la production du temps et de l'espace. Elle prétend qu'ils lui sont donnés dans la perception sensible, et en cela elle a parfaitement raison. Kant n'a dit nulle part que la production de l'espace, condition manifeste de toute conscience, fût elle-même un acte antérieur à la conscience, d'où l'on doit conclure qu'il ne s'en était pas avisé. (?)

d) Kant enseigne que le temps et l'espace sont également des formes *a priori*, ce qui n'est vrai que de l'espace. L'esprit n'a pas besoin de créer la notion de temps ; il la perçoit. A la série des vibrations cérébrales correspond la série des réactions mentales, c'est-à-dire des perceptions, et cette série d'impressions homogènes ou différentes implique dans l'un et l'autre cas la perception du temps. Objectera-t-on que chaque impression est instantanée, et que l'intervalle qui les sépare étant vide ne saurait être perçu ? Mais il est impossible qu'une vibration, un mouvement n'occupe pas une durée. La loi de la vibration tout entière est impliquée dans une de ses parties infinitésimales, c'est pourquoi l'impression sensible forme un tout continu et paraît une, quoiqu'elle doive nécessairement occuper une quantité de temps assez considérable pour arriver à la conscience. Toute impression sensible implique un *quantum*, une synthèse de temps comme d'espace. Le temps et l'espace appartiennent donc à la nature aussi bien qu'à l'esprit. Le temps est immédiatement perçu, parce que la succession des vibrations dans le cerveau est homogène à la succession des vibrations dans le corps qui excite le cerveau à l'activité ; notre perception de l'espace implique au contraire une création inconsciente de l'esprit, parce qu'il n'y a point de rapport entre la forme (l'étendue) de l'organe percepteur et la forme de l'objet perçu.

Nous avons toute raison d'admettre qu'une même vibration cérébrale produit partout une impression identique : cette proposition, il est vrai, n'est pas démontrable, mais elle suit de l'immutabilité des lois naturelles ; les différences d'un homme à l'au-

tre s'expliquent par des différences dans les vibrations, comme celles qui s'observent dans le même individu selon sa disposition momentanée. Mais cette correspondance, qu'il faut admettre une fois qu'on admet la réalité des objets extérieurs, ne nous apprend pas encore comment nous arrivons à statuer cette réalité elle-même; car enfin toutes nos impressions sont en nous, subjectives, y compris celles du tact. Elles ne sortent pas de notre esprit et ne sauraient en tout cas nous conduire au delà de notre épiderme. Nulle expérience consciente ne nous fait passer du dedans au dehors. C'est d'une façon toute instinctive que l'esprit projette au dehors ses impressions, longtemps avant de se connaître lui-même. Il ne faut donc pas dire, avec Schopenhauer, que la causalité donnée *a priori* produit l'objet extérieur, car l'objet extérieur existe pour l'esprit longtemps avant la causalité; et si néanmoins celle-ci joue un certain rôle dans la production primitive de la notion du monde extérieur, ce ne pourrait être que d'une manière tout à fait inconsciente. C'est encore ainsi, du moins en partie, que les sens se perfectionnent et se précisent, que nous arrivons à voir les formes réelles des objets selon les trois dimensions de l'espace, à juger des distances, etc.

IX. Une manifestation remarquable de l'esprit inconscient, c'est le *mysticisme*. Mais que comprend ce mot disgracié? Nous ne trouvons le trait essentiel de l'idée ni dans l'oisiveté contemplative, ni dans les convulsions, ni dans l'ascétisme, ni dans la magie ou dans les guérisons soi-disant miraculeuses. Le mysticisme ne consiste pas non plus dans un langage figuré, dans les allégories, dans les synthèses aventurées, ni dans l'obscurité des discours. De tous ces caractères, aucun n'est commun à tous les mystiques, aucun ne leur appartient exclusivement. L'attachement à la religion positive ne constitue pas non plus le mysticisme, il l'exclut, au contraire, pour autant que l'autorité de la révélation extérieure reste le motif de la croyance. Le mysticisme est une liane qui s'attache à tous les troncs. L'orgueil et l'humilité, la tolérance et l'esprit de domination, l'égoïsme et le renoncement, les macérations et la sensualité, la débauche

et la continence, la communauté et la solitude, le mépris de l'opinion et la vanité, le quiétisme et la vie active, le nihilisme et la réforme universelle, l'athéisme et la dévotion, la superstition et les lumières (*Aufklœrung*), le génie et la stupidité, rien de tout cela n'est incompatible avec le mysticisme. Ne nous attachons pas aux excroissances maladives où s'arrête le vulgaire, n'en restons pas aux symptômes extérieurs, allons au fond : nous constaterons que la tendance mystique est essentielle à l'esprit humain, quoiqu'elle ne paraisse pas chez tous les individus ; nous en reconnaîtrons alors la valeur positive. C'est au mysticisme que l'Europe doit le christianisme, c'est au mysticisme que l'Allemagne doit sa réforme, sa philosophie et sa poésie. Le mysticisme est une façon de penser, de sentir et de vouloir qui ne se distingue pas des autres par son contenu, mais par sa forme, par la manière dont ce contenu, quel qu'il soit, arrive à la conscience. Ecoutons-le lui-même : Jacques Bœhm dit partout qu'il écrit sous la dictée de l'Esprit, et qu'on ne peut le comprendre qu'avec le secours du Saint-Esprit. Les Quakers mettent toute science humaine et toute révélation écrite au-dessous de l'illumination immédiate de l'esprit. C'est dans une connaissance immédiate des choses invisibles que saint Bernard et les Victorins font consister la *contemplation,* qu'ils placent au-dessus de la foi. Hamann veut que le fidèle trouve en lui-même tout le contenu de la révélation. Jacobi, son disciple, oppose la foi rationnelle, source de vérité, à la trompeuse lumière de la déduction logique. Fichte exige de ceux qui veulent le comprendre un nouveau sens intime, Schelling en appelle à l'intuition intellectuelle ; tout cela c'est du mysticisme, et l'impératif catégorique de Kant n'est qu'un mysticisme honteux. Intuition intellectuelle, voilà le vrai mot. Le contenu de la pensée ou du sentiment est donné, l'objet à vouloir et à faire immédiatement proposé, comme le phénomène est donné dans l'expérience sensible. Le mysticisme, ou plutôt l'état mystique est donc l'état d'une conscience pleine de quelque chose, sentiment, pensée, désir, qui lui est donné immédiatement, sans son concours ; c'est-à-dire de quelque chose qui sort immédiatement de l'esprit inconscient. Dans ce sens il y aura du mysticisme

partout; il faudra donc réserver le nom de mystique aux esprits qui possèdent cette faculté d'intuition à un degré éminent. Les grands poëtes, les grands artistes seront des mystiques. Tous les philosophes originaux le seront, et tout particulièrement ceux-ci. En effet, ce n'est pas seulement la forme de la connaissance qui est mystique chez le philosophe, c'en est le fond même, parce que l'objet dont il s'occcupe essentiellement, le rapport du particulier à l'universel, ne peut être aperçu que d'une manière intuitive.

Le fait mystique par excellence, le mysticisme substantiel dans un *moi,* c'est le sentiment d'être un avec l'absolu.

La pensée réfléchie peut démonter cette unité, la dogmatique peut en imposer la croyance; mais le *moi,* l'absolu et l'unité du rationalisme ne sont que trois abstractions. La foi d'autorité ne nous donne pas non plus ce sentiment, il ne saurait naître que du dedans, quoique telle religion, telle philosophie puissent en favoriser l'éclosion plus que telle autre. La religion s'efforce de le produire, aussi pourrait-on l'appeler le sentiment religieux.

La conscience de cette unité avec l'absolu est en elle-même une joie intense, tous les mystiques en témoignent d'une même voix. De là résulte tout naturellement le désir de rendre cette union plus intime encore, et telle est l'origine des aberrations mystiques. En effet, le problème est insoluble; l'union de l'individu et de l'absolu est donnée, elle constitue le *moi* lui-même, c'est un rapport invariable.

En général, les mystiques cherchent cette union plus intime avec l'absolu dans l'anéantissement de leur individualité. Ils veulent tuer le *moi* et c'est à ce moi détruit qu'ils promettent la félicité. Le Joggi de l'Inde, le Ssufi de Perse, Plotin, Molinos: de tous les pays, de tous les siècles, ils viennent aboutir à la même contradiction.

Les plus orgueilleux suivent la méthode opposée, ils essaient sans plus de succès d'anéantir l'absolu dans le moi.

La conscience humaine est vraiment théogonique; le mysticisme est la source des révélations religieuses; et toute l'histoire de la philosophie n'est qu'un effort pour traduire en sys-

tème logique un texte donné par l'intuition mystique sous la forme d'image ou d'affirmation, translation qui n'a pas lieu sans la production de nouveaux éléments mystiques. Du moment où la philosophie se sépare de la religion, la mysticité disparaît de l'une et de l'autre. De la philosophie, car si le mystique cherche à démontrer rationnellement son intuition, c'est que cette démonstration lui paraît la chose importante; il s'efforcera donc de présenter ses résultats comme acquis par la réflexion, et il sortira du mysticisme par cette porte. Si le mystique méprise le raisonnement, en revanche, il affirmera ses résultats comme des vérités certaines par elles-mêmes, c'est-à-dire comme des visions. Il les présentera nécessairement d'une manière figurée. Ses disciples s'en tiendront aux figures comme à la chose essentielle, et les réputeront sacrées sur l'autorité de leur maître, que celui-ci se soit ou non prétendu favorisé de révélations surnaturelles. Ainsi s'établit la foi d'autorité. Celui qui dans l'église ainsi constituée prend les symboles pour des symboles et s'efforce de ressaisir l'idée qu'ils renferment, celui-là se trouve de nouveau mystique, et cette source de mysticisme est la plus abondante. On voit combien le mysticisme tient de près à la religion, et comment aussi toute religion établie doit nécessairement s'opposer au mysticisme.

Celui-ci ne saurait se maintenir dans sa simplicité, parce que ses données sont informes et incommunicables. Le sentiment veut se propager, et l'auditeur à son tour veut savoir ce qu'il doit croire et pourquoi. La philosophie voudrait faire du trésor du mystique un bien commun de l'humanité. Noble propos, tentative impossible! Les meilleures démonstrations philosophiques reposent sur des principes dont l'intuition mystique seule peut apprécier la vérité. Voilà pourquoi ces systèmes imposants, qui semblent à leur auteur et à ses amis tout resplendissants d'évidence, ont en réalité si peu de fidèles et si peu de lecteurs. Voilà pourquoi la popularité des systèmes philosophiques et leur influence sociale est régulièrement en raison directe de leur platitude. Pour comprendre le *moi* de Fichte, pour entendre Spinosa, il faut être de leur famille.

Autant le mysticisme est fécond, autant il est dangereux. Les

inspirations de l'esprit inconscient sont infaillibles, mais elles sont rares, celles de notre imagination propre nous égarent d'ordinaire; et celui qui se confie à ses suggestions immédiates ne possède aucun moyen de distinguer les unes des autres. Aussi le mysticisme a-t-il produit tant de sottises qu'il est justement décrié.

X. La raison inconsciente apparaît enfin dans *l'histoire*. La finalité règne dans l'histoire aussi bien que dans la nature, en dépit de l'apparente liberté des décisions individuelles. Cette liberté empirique n'est qu'une illusion. Nos décisions dépendent de notre état moral et physique, rien ne se passe en dehors des lois de la causalité. Mais quand l'individu se déciderait arbitrairement, encore ne ferait-il pas l'histoire, parce qu'il ne connaît jamais la véritable portée de ses actions. Si donc une finalité se manifeste dans ce domaine, elle n'est pas le fait des individus. Nous marchons vers un ordre des choses où l'humanité fera réellement son histoire, mais combien cet avenir n'est-il pas encore éloigné! Chacun ne poursuit que son intérêt particulier sans souci de l'ensemble; les exceptions ne valent pas d'être comptées; mais ces efforts égoïstes et divergents aboutissent pourtant au progrès de l'ensemble. On en reste convaincu lorsqu'on spécule sur des périodes de longueur suffisante, sans exiger que le progrès s'effectue dans toutes les directions sur le même théâtre.

L'esprit inconscient emploie deux moyens pour réaliser l'idée essentielle de chaque période de l'histoire : il inspire les masses, et il suscite des hommes de génie. Les masses vont où elles ne voudraient pas aller, elles vont où l'esprit les mène. A quoi ont servi les migrations des peuples, les croisades, les révolutions ; on l'a su plus tard. Et de même les Alexandre, les César, les Charlemagne, les Napoléon ont fait leur œuvre, bien différente de celle qu'ils avaient en vue. — Il fallait ces grands chocs pour marier les différentes civilisations. D'autres fois le besoin est senti premièrement, puis l'homme capable de résoudre le problème est suscité. Jamais époque n'a manqué d'un homme: lorsqu'on se figure qu'il en est ainsi, c'est tout

simplement parce qu'on suggère à l'histoire un but qui n'est pas celui de l'histoire, tel que serait, par exemple, la tâche de soutenir l'existence d'un peuple déjà condamné.

Le centre et la substance de l'histoire c'est l'histoire de l'esprit, celles de l'état, de l'église et de la société économique en forment le cadre; rapport qui toutefois n'exclut pas la réciprocité des influences et la solidarité de ces divers domaines.

Le cerveau se perfectionne par l'exercice, et le progrès réalisé par les pères se transmet à leurs enfants. Ainsi le progrès intellectuel s'accumule matériellement. Voilà pourquoi l'on dit qu'il n'y a plus d'enfants. Le petit grec le mieux doué aurait moins bien mordu qu'un des nôtres à l'étude de l'harmonie ou de l'analyse algébrique.

Ainsi les progrès intellectuels marchent parallèlement avec l'amélioration de l'espèce et la favorisent. Réciproquement ils sont facilités par toutes les circonstances qui contribuent à perfectionner celle-ci, telles que le choix des reproducteurs et la destruction des races inférieures par les mieux douées. Tout ce qui accélère cette destruction sert au progrès, telle est l'utilité des missions chrétiennes. Après la concurrence des races vient la lutte plus redoutable et plus féconde encore des peuples de la même origine, lutte dont la guerre est la forme la plus violente, sans être pour cela la plus affreuse, ni peut-être la plus cruelle. Qu'on pense aux millions d'êtres humains privés de leurs ressources et voués à la destruction par le développement industriel de leurs concurrents. La terre devient ainsi le domaine exclusif des peuples les plus développés, et le progrès obtenu de cette manière dépose au sein du peuple vainqueur les germes d'ultérieurs développements, qui s'épanouiront dans des luttes futures.

Nous disions que le progrès de l'humanité peut être méconnu lorsqu'on n'étudie qu'une trop courte section de l'histoire. Il faut aller plus loin : pour être certain de ce progrès, il faut embrasser d'un seul coup d'œil l'histoire entière de l'humanité, à partir des premiers vestiges de son apparition sur la terre.

La science ne trouverait plus de place pour le peuple pri-

mitif doué de toute sagesse que rêvaient Creuzer et Schelling. La linguistique et la mythologie comparées, l'archéologie et l'histoire naturelle s'accordent à nous montrer que la barbarie s'épaissit à mesure que nous remontons les âges. Quand les Ariens commencèrent leurs migrations, ils possédaient déjà une culture dont l'acquisition avait réclamé des milliers et des milliers d'années. Ce qu'ils ont acquis depuis n'est pas comparable à ce commencement.

La langue, les mythes, les premières industries forment la substance de cette culture antéhistorique. La forme en est celle dè la tribu, développement de la famille, qui diffère du troupeau précisément parce qu'elle est organisée en familles. Ainsi s'établit la constitution patriarchale de l'époque héroïque chez les Ariens orientaux, chez les Hellènes, chez les Germains, etc. Elle résulte de l'instinct sexuel, de la sociabilité et du besoin de défense. Le chef de famille est ensemble roi, prêtre, instituteur et patron. L'état, l'église et la société économique (*Gesellschaft*) sont indiscernables, mais ils tendent à se distinguer pour se constituer chacun à part; dans chaque peuple la fonction prédominante donne son caractère à la première période historique et tend à absorber les autres pour autant qu'elles ne restent pas attachées à la famille. Les dangers extérieurs tendent à faire dominer le côté politique et militaire. Le roi est grand prêtre. La séparation s'accomplit de bonne heure en Inde, et le triomphe de la prêtrise sur la noblesse guerrière y produisit l'absolue immobilité. Une révolution pareille se produisit au moyen âge en Occident, mais les souvenirs de la grandeur de l'état l'empêchèrent d'aller jusqu'au bout. L'état peut y refouler l'église à la seconde place, mais sa victoire n'est qu'apparente.

C'est entre l'idée religieuse et les intérêts industriels que la véritable lutte est engagée. C'est pourquoi l'état se trouve aujourd'hui momentanément le représentant de ces intérêts, qu'il a compris mieux que l'église; et pourtant ce qui soutient le mieux l'église c'est encore les fonctions sociales dont elle reste chargée à défaut d'un organisme approprié. C'est mal à propos qu'on essaie de conserver indéfiniment cette position; car la vraie

nouveauté du présent et son progrès véritable se trouvent dans l'effort pour constituer la *société* (économique) en organisme indépendant, parallèlement à l'état et à l'église. L'objet de ce nouvel organisme est le travail économique au sens le plus étendu, la production matérielle, le travail intellectuel de la science et de l'art, enfin la préparation des travailleurs, l'instruction de la jeunesse.

Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur le triple développement de l'état, de l'église et de la société.

De la collision des penchants égoïstes résultent le droit et l'état. Les mêmes puissances poussent l'état à la réalisation intégrale de son idée, qui est manifestement d'embrasser toute la planète et d'y faire régner la paix. Les principales différences dans les conditions politiques de l'humanité me semblent être celles des petits pays et des grands, de la monarchie et de la république, de l'administration directe et de l'indirecte. Le problème à résoudre serait d'établir la forme républicaine dans un grand état, par le gouvernement indirect. L'histoire y marche. Rome est une république municipale à la grecque, placée à la tête d'un grand état, la bourgeoisie de Rome s'y substitue au despote oriental aussi longtemps qu'elle en a la force. La féodalité germanique introduit l'idée du gouvernement indirect par la hiérarchie des souverainetés. C'est une pyramide monarchique. L'époque moderne, affranchissant l'individu, tend à la fédération républicaine, dont les Etats-Unis d'Amérique offrent une ébauche très imparfaite. La monarchie constitutionnelle n'est qu'un énorme mensonge et n'a qu'une valeur de transition, à titre d'apprentissage. Il s'agit d'accomplir dans les rapports des nations entre elles le passage de l'état de nature à l'état social, comme il s'est accompli dans chaque pays pour les rapports des individus entre eux.

Parallèlement à cette évolution, observons l'évolution religieuse de la théocratie particulière des Juifs à la théocratie universelle des papes. Le catholicisme prélude au cosmopolitisme. L'importance historique en est assurément très considérable, mais elle appartient au passé. En général l'église ne servant qu'au seul besoin du sentiment religieux, pour ceux-là seule-

ment qui ont le besoin particulier d'un culte en commun ou qui, n'ayant pas de base en eux-mêmes, ont besoin de s'appuyer sur un établissement extérieur, l'importance de l'église visible doit diminuer à mesure que l'esprit humain croît en solidité.

Le développement économique, non moins essentiel que celui de l'état, parcourt quatre phases : l'état de nature, sans division du travail et par conséquent sans accumulation de richesses; l'esclavage; le capital et le prolétariat; enfin la libre association, dont les phases antérieures sont la condition, mais qui naîtra d'elle-même, aussitôt que la masse des populations ouvrières aura atteint le degré d'intelligence nécessaire pour accepter sa place et son office dans la répartition du travail.

Les questions politiques et sociales sont pour nous les plus urgentes ; mais la troisième face de l'histoire, le développement intellectuel importe encore davantage au but final de l'humanité. La science est incontestablement le propre domaine de l'activité individuelle et réfléchie. Cependant on peut se convaincre que les grandes découvertes n'arrivent guère sinon quand les temps sont mûrs pour elles et que le besoin s'en fait sentir.

C'est particulièrement dans l'histoire de la philosophie que l'on constate une providence. Elle forme un tout organique ; et pourtant elle est l'ouvrage d'une foule d'esprits qui ne se connaissaient que très imparfaitement les uns les autres et qui n'avaient nullement l'idée de leur place dans cet ensemble.

Mais ceci s'applique à toute l'histoire. Nous y constatons un but, un plan, une œuvre unique, dont les ouvriers isolés n'ont point conscience : ils font ce qu'ils ne voudraient point faire. Comment cela est-il possible ? Comment mon action, produit de ma liberté personnelle ou résultat de mon caractère et de mes tendances, pourrait-elle accomplir une autre volonté que la mienne ? Est-ce par l'effet de la volonté divine ? Mais alors l'humanité n'agirait réellement plus et n'aurait plus d'histoire. Non, il faut que cette volonté divine soit encore la mienne. Il faut que je veuille autre chose que ce que je crois vouloir. Il faut distinguer en moi une volonté consciente qui

se trompe dans le choix des moyens, et une volonté inconsciente, qui ne se trompe pas. Et comme l'existence de cette volonté inconsciente en nous-mêmes s'atteste encore d'autres manières, l'hypothèse d'un Dieu pour expliquer la providence dans l'histoire est superflue autant qu'insuffisante. Il en est des états et de la civilisation comme du langage ; ils sont le produit de l'instinct de l'humanité. Les fatalistes ont raison : tout est soumis à la causalité ; les dévots ont raison avec leur providence : tout concourt à l'accomplissement d'un but voulu, la finalité est universelle ; les esprits politiques ont encore raison : il n'y a d'autre puissance en jeu dans l'histoire que la volonté des acteurs visibles. Ces thèses inconciliables en apparence cessent de l'être du moment qu'on a compris l'instinct infaillible, l'esprit inconscient.

XI. Nous avons fait ressortir l'importance de ce principe inconscient pour la vie humaine ; relevons maintenant le *rôle de la pensée consciente*. Et d'abord, la réflexion et la connaissance peuvent-elles influer sur nos actions et sur notre caractère ? Il serait permis d'hésiter avant de l'affirmer ; en premier lieu, parce que la décision même de la volonté est absolument dérobée à la conscience de l'agent, puis parce que la volonté et la représentation étant hétérogènes, sont incommensurables. Mais cela n'est vrai qu'en partie. L'objet voulu est représentation, le motif de vouloir est aussi une représentation, l'acte qui se dérobe à l'observation ne peut être que la réaction du caractère sur le motif qui le sollicite ; or l'action des motifs est soumise à des lois, et le caractère individuel ne change pas d'un instant à l'autre. On peut donc apprendre par l'expérience quel est l'effet d'un motif donné sur la volonté d'une personne connue et, dans la mesure où les hommes se ressemblent, sur la volonté humaine en général.

Le motif étant toujours une notion, dont la production est soumise à la volonté consciente, il est au pouvoir de celle-ci de faire naître le motif et le désir correspondant. Et la volonté n'étant que la résultante des désirs, nous pouvons la modifier elle-même. Cet appel des représentations appropriées est encore

le moyen d'étouffer les désirs nuisibles à notre état moral qui n'entraînent pas une action immédiate. C'est uniquement ainsi, en excitant indirectement un désir contraire, que la réflexion peut combattre un désir actuel. C'est aussi la seule manière de modifier à la longue notre caractère, parce que les penchants qui ne sont jamais satisfaits s'affaiblissent et s'éteignent.

Voyons donc ce que nous devons pratiquement à la pensée consciente : Elle combat les illusions de la passion. Contre ce danger, il y a deux moyens. Le premier consiste à réduire par un chiffre fixe les motifs et les probabilités qui vont dans le sens de notre désir ; le second d'empêcher une passion quelconque d'arriver jusqu'au point de troubler notre jugement. Ce dernier moyen est le seul vraiment efficace, mais il est fort déplaisant et d'un emploi difficile. Le premier n'est pas aisé non plus à appliquer et nous manque tout à fait quand il serait le plus nécessaire.

La réflexion prévient non-seulement la précipitation, si dangereuse, mais aussi l'indécision. En effet un calcul précis du pour et du contre triomphe des timidités qui la produisent ; et si l'on doute de son propre jugement, la réflexion nous montre qu'après avoir fait notre possible pour nous éclairer, le plus mauvais parti serait de n'en point prendre.

Elle nous suggère les moyens convenables à notre but, bon ou mauvais. Elle nous apprend à diriger nos actions non dans le sens de notre passion du moment, mais en vue de notre bonheur personnel considéré dans l'ensemble de notre vie Mais les considérations qu'on évoque avec effort sont toujours pâles auprès de celles qui surgissent d'elles-mêmes sous l'empire de la passion. Ainsi le seul moyen de s'assurer contre soi-même est d'étouffer le développement des passions par l'habitude de n'y point céder. Outre cela une réflexion attentive est nécessaire pour choisir entre tous les intérêts partiels que nous poursuivons, celui qu'il convient le mieux de pousser à chaque moment.

La plupart des actions immorales sont évitées par une observation intelligente de l'intérêt bien entendu, ce qui est à peu près la seule morale d'un effet pratique ; et s'il est nécessaire

d'invoquer une règle supérieure à celle de l'intérêt, cette règle devra nécessairement dans tous les cas s'adresser à la raison réfléchie, seule base sur laquelle un système de morale puisse être fondé. Ainsi la réflexion est une condition de toute moralité.

Elle nous sert à choisir notre profession, les occupations de nos loisirs, notre société et nos amis, tout autant d'opérations délicates non moins qu'importantes.

Elle nous permet, avec un peu de patience, d'émousser nos désirs naturels et par là de nous épargner d'inutiles souffrances, telles que celles qui naissent de l'impatience, de l'envie, du regret, de la susceptibilité, de la jalousie, etc., etc.

Elle nous procure, dans la recherche de la vérité, la jouissance la plus durable et la plus grande en réalité, sinon la plus vive.

Elle soutient la production artistique par le travail conscient et par la critique, et reste par là une condition indispensable de toute œuvre achevée, quoiqu'elle ne puisse point suppléer à l'inspiration. Le lecteur remplira lui-même ces rubriques.

Quant aux services de la raison inconsciente, ils sont indiqués plus haut. Lorsqu'on essaie de comparer entre eux l'esprit inconscient et la réflexion, le premier trait qui nous frappe, c'est qu'il existe un domaine où l'esprit inconscient règne absolument seul, qu'il en est un autre où il règne seul chez certains êtres, tandis que chez d'autres la conscience y pénètre; enfin que le progrès dans la nature et dans l'histoire consiste dans l'agrandissement de la sphère ouverte à la conscience. Malgré tout, la conscience est donc supérieure en quelque sens. Néanmoins tout ce que l'activité consciente peut faire dans l'homme, l'inconscient le fait aussi, plus commodément et mieux. Nous le voyons en comparant entre eux les sexes et les individus.

D'autre part, s'abandonner à l'inspiration inconsciente, c'est se livrer au hasard, c'est négliger des facultés après tout indispensables, c'est renoncer au progrès et au bonheur qui l'accompagne, c'est abdiquer toute liberté, c'est abandonner la propriété de son œuvre et de soi-même.

Telle est la supériorité de la pensée consciente. Partout où la conscience peut remplacer l'inconscient, elle doit le faire.

Il faut en élargir la sphère autant que possible. En voulant se rendre compte de tout on risque de se rétrécir, de se dessécher, de s'appauvrir ; mais on peut échapper à ce danger par l'observation de la nature et par le culte du beau. La conscience vraiment éclairée conçoit ses limites et les respecte ; elle reconnaît dans l'inspiration inconsciente la source de toute beauté et de toute vérité.

Il importe aussi dans cette matière de distinguer nettement la nature et la vocation des deux sexes. La femme est instinct, la femme est nature, en la rendant trop raisonnable on la défigure.

(A suivre.) CH. SECRÉTAN.