Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 8 (1875)

Artikel: L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie. Partie 1, Base anthropologique

Autor: Baumstark, Christian-Éduard

Kapitel: I: L'homme comme être spirituel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379179

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

PREMIÈRE PARTIE

Base anthropologique.

I

L'homme comme être spirituel.

La religion repose sur le fait de la spiritualité de notre être. La religion est si particulière à l'homme qu'il ne s'en trouve pas l'analogie la plus éloignée chez aucun des êtres à nous connus. Elle indique un caractère tout spécial de l'homme que nous appellerons pour le moment spiritualité. Le rapport conscient avec un être infini, qui constitue en général la religion, n'a de sens et de portée que si notre nature, à titre d'êtres spirituels, nous élève tout au-dessus de la vie matérielle, organique et psychique. C'est par là seulement que nous nous sentons attirés au-dessus de tout ce qui est sensible et temporaire pour entrer en rapport avec l'éternel.

Ecoutons les arguments du matérialisme contre la spiritualité de la nature humaine. La conception générale peut être ramenée à deux assertions : La force est une propriété de la matière ; toute vie consiste dans le mouvement mécanique des parties de la matière. Il n'y a donc pas de force vitale : tout se réduit dans l'univers à un mouvement mécanique de la matière.

Pour ce qui est de la première thèse, il faut bien admettre que la force et la matière sont inséparables ; nous ne connaissons pas de matière absolument morte. Mais il n'en résulte pas nécessairement que la force soit un attribut de la matière et rien d'autre. La force peut être également l'élément premier et déterminant, la matière le déterminé : l'une et l'autre peuvent être encore deux éléments indépendants, coordonnés, de notre monde sensible. Le fait qu'on n'a jamais vu les deux, force et matière, séparées, n'autorise pas à dire que la seconde est la substance, la première l'accident. Si l'on ne veut pas pousser les investigations plus loin, le seul droit qui reste c'est de reconnaître qu'il ne peut être question de les concevoir séparées. Il faut alors renoncer à fixer leurs rapports.

Mais il n'est pas même nécessaire de renoncer à toute solution. Comme il est hors de tout doute que nous distinguons entre les deux, il n'y a qu'à nous rendre clairement compte des critères en vertu desquels nous établissons la distinction, ce qui nous permettra d'arriver à une connaissance scientifique de leurs rapports. Nous sommes conduits à faire cette distinction par le fait qu'au milieu des divers changements du monde phénoménal, il y a quelque chose de persistant, de massif, sujet à tous ces changements. Nous obtenons ainsi dans les phénomènes naturels deux choses : un élément persistant, massif d'une part, le mouvement de l'autre. Cela nous oblige à admettre deux principes : la base persistante, massive des phénomènes, appelée matière, et la cause du mouvement appelée force. Les définitions des naturalistes sont pour l'essentiel d'accord avec cette explication.

La chose étant ainsi, nous avons deux facteurs opposés, la matière persistante, inerte, et la force, principe du mouvement. N'est-il donc pas entièrement faux de désigner la force comme une propriété se dégageant nécessairement de la matière dont elle ferait partie ? La matière est justement ce qui résiste au mouvement, à l'activité, et, quand la matière et la force sont réunies de fait, nous avons une réunion de facteurs qui par essence sont opposés l'un à l'autre. Force nous est donc de les considérer les deux comme éléments indépendants de la vie de la nature. On peut crier tant qu'on voudra au dualisme ; nous acceptons le reproche, pleinement convaincu que pour échapper au dualisme il faut sortir du monde de la nature. Le besoin de monisme ne saurait trouver satisfaction que dans la foi à un Dieu vivant qui a créé les éléments pour les réunir en un système vivant.

En vue d'échapper au dualisme, les matérialistes ont eu recours aux atomes dans lesquels se trouverait l'unité primitive de la force et de la matière. Outre qu'il est une pure hypothèse, cet expédient ne saurait rendre compte du monde phénoménal. Il est absolument impossible de comprendre comment, en réunissant des éléments non étendus et indivisibles (atomes), on arrive à obtenir la masse étendue et divisible. Et puis, en admet-

tant des *parties invisibles,* le matérialisme se met ouvertement en contradiction avec son principe de connaissance : *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Cela fait, le système entier du matérialisme s'écroule.

L'opposition contre le matérialisme a déjà conduit à l'idée que la force serait le premier, le déterminant, et la matière le produit de la force. La matière ne différerait en rien de la force et en serait la simple manifestation.

Quoique plus plausible que celle des matérialistes, cette opinion n'est pas non plus la vraie solution.

L'examen de la seconde thèse du matérialisme montrera plus clairement encore que la force ne saurait être un simple attribut de la matière. Il n'est pas difficile de faire voir que dans les organismes il y a autre chose que de simples mouvements mécaniques. Les corps inorganiques ne sont que des formes mathématiques, non-seulement dans leur type, mais dans tout leur développement, ainsi des grandeurs mathématiques, limitées par des surfaces, des lignes et des points. Les corps organiques ont aussi, il est vrai, une base mathématique fondamentale, mais leurs limites extérieures ne sauraient jamais être déterminées mathématiquement, ce sont des surfaces particulières, avec cela organiques. Les formes des organismes sont si variées qu'il est impossible de les embrasser toutes. Et ces formes ne proviennent pas de la juxtaposition extérieure des diverses parties du corps organisé, au point d'être déterminées par ces parties. Ces corps organisés empruntent au contraire à leur milieu les matières qui leur sont homogènes, pour leur imprimer la forme qui convient à l'organisme et leur assigner la position voulue au service de l'ensemble. Le mouvement va donc du dedans au dehors.

Les corps inorganiques nous apparaissent en repos ; il faut l'intervention d'une activité extérieure pour les mettre en mouvement et modifier leur forme. Du moment où le mouvement n'affecte pas le corps comme totalité, mais bien les parties constitutives, de sorte que la forme et le mélange changent, le corps cesse alors d'exister comme corps. L'existence des corps inorganiques est donc intimement liée à la persistance

dans le repos : quand celui-ci cesse d'exister, le corps disparaît. C'est exactement le contraire qui a lieu dans les corps organiques. Ils ne se trouvent jamais dans un état de vrai repos, leur existence est liée au mouvement, ils ne sauraient exister sans lui. C'est le mouvement qui donne naissance à l'organisme ; la constante déperdition et assimilation de matière en constitue l'existence, ce mouvement cesse-t-il, l'organisme se dissout.

Ce mouvement et les phénomènes qui en proviennent (formation, nutrition, croissance, propagation de l'organisme) tout cela s'accomplit d'après un plan et par conséquent conformément à un but. En dépit des mouvements constants dans lesquels se trouvent les organismes, il se dégage une forme déterminée et persistante : tous les mouvements, tous les changements matériels servent à la former et à la conserver. A la base des organismes il y a une forme interne, idéelle, un type, le plan en quelque sorte que le mélange des matières doit réaliser. La réalisation de ce plan est le but de l'activité de l'organisme. La finalité, la téléologie se montre dans deux directions : les diverses parties et fonctions, dans l'intérieur de l'organisme servent au but, et, en second lieu, l'organisme comme tout se forme conformément aux relations extérieures. Chaque membre a sa mission particulière et contribue par là à la conservation et au développement du tout ; le soin qu'il prend de lui-même profite de nouveau à l'ensemble. Cuvier a fait ressortir comment chaque organisme est extérieurement agencé de façon à correspondre au milieu dans lequel il est placé et aux conditions d'existence. Cette finalité de l'organisme a même ceci de particulier qu'elle tient compte de l'avenir, préparant tel organe pour une fonction future, l'être entier pour un mode d'existence subséquent.

Il semble que toutes ces particularités de l'organisme que nous appelons la vie devraient autoriser à admettre une force particulière qu'on appellerait la force vitale. Mais on nous conteste jusqu'aux prémisses : tout en admettant les faits signalés on ne veut pas les expliquer par la finalité : les sciences naturelles nous auraient, selon les naturalistes, débarrassés de

toute téléologie. On insiste sur le grand nombre d'êtres, de combinaisons, qui ne sauraient avoir de but extérieur. A quoi bon tant de bêtes nuisibles? tant de maladies? Pourquoi les animaux sont-ils obligés d'avoir recours, pour se nourrir, à des moyens dont la cruauté nous révolte? Les monstruosités doivent fournir le plus fort argument contre la finalité.

Ces objections ne portent surtout que contre la finalité extérieure, l'intérieure est hors d'atteinte, à l'exception de quelques organes dont le but nous échappe. Il suffit du reste de répondre que la science n'a pas encore réussi à tout comprendre et à tout expliquer. Un point demeure ferme : la formation et l'activité des organismes est dirigée en vue de certaines fins intérieures ; c'est là l'essentiel. Il nous suffit de constater la finalité comme principe de formation des organismes ; en la mettant en rapport avec d'autres traits caractéristiques de l'organisme, nous aboutirons à statuer une force organique agissant du dedans.

Pour ce qui est de la finalité externe, le matérialisme part de l'anormal pour expliquer par son moyen ce qui est normal. C'est justement le contraire qu'il faudrait faire. On voit alors que les plantes et les animaux sont organisés de façon à correspondre à leur milieu. Pour nier la chose il faut ne pas reculer devant les trivialités et les mauvaises plaisanteries. Ainsi, d'après Büchner, le cerf n'a pas de longues jambes pour courir vite, il court vite simplement parce qu'il a les jambes longues. A ce compte-là nous n'aurions pas l'estomac pour nous nourrir, mais nous nous nourririons parce que nous avons un estomac.

La finalité extérieure ne peut être prise au sens des matérialistes qui réclament qu'on montre comment chaque fleur, chaque animal peut être utile à un autre être quelconque. Aucune personne raisonnable n'a compris ainsi la téléologie. La nature a son but en elle-même, dans la variété de ses fonctions et de sa vie. Les avortements ne sauraient obscurcir la finalité qui éclate dans l'ensemble. Ils ont besoin justement d'une explication spéciale et quand on ne peut la donner, la seule chose raisonnable à faire c'est d'avouer que le problème est insoluble.

Tous les traits caractéristiques du monde organique ne justifient pas seulement, mais imposent l'idée d'une force organique, d'une force vitale. On n'explique rien lorsqu'avec Moleschott on prétend que la différence entre l'organisme et l'inorganisme tient à un mélange plus complexe des parties chez le premier. Le mélange des matières et la vie ne sont pas dans la relation de cause et d'effet, car alors en mélangeant des éléments nous devrions être en état de produire la vie. Si tout vient de ce que les éléments les plus divers sont mélangés dans l'organisme, cette réunion particulière réclame une force particulière, de sorte que nous revenons à l'ancien problème que l'on s'était borné à éluder. Que si Moleschott répond que nous n'attribuons pas de force vitale à une montagne ou à un minéral composé, bien que nous soyons hors d'état d'en faire, il fournit un argument contre le matérialisme. Si la formation du minéral ou de la montagne ne provenait que d'une juxtaposition extérieure de matière, rien ne nous empêcherait d'en fabriquer. La circonstance que nous ne pouvons le faire prouve que le monde inorganique lui-même ne s'explique pas au moyen de la matière seule. Même dans cette sphère la force agit librement dans la matière et au-dessus d'elle. La matière ne suffit pas à tout expliquer. Il faut admettre encore la force.

Après le problème général abordons celui qui concerne spécialement l'homme. L'âme n'aurait aucune force propre, tous les phénomènes seraient l'effet de l'action de la matière et du mélange des éléments divers de la matière. Les matérialistes citent en foule des phénomènes anatomiques, physiologiques, pathologiques, qui tous tendent à montrer que les facultés intellectuelles ne sont que des fonctions de la substance du cerveau : celui-ci secréterait la pensée comme le foie secrète la bile ; l'intelligence chez les hommes et chez les animaux serait toujours en proportion de la masse de la structure et de la constitution chimique du cerveau ; sans phosphore, par exemple, point de pensée.

Pour ce qui est de la proportionnalité entre la grosseur du cerveau et les facultés intellectuelles, il ne peut être question, les naturalistes en conviennent, d'une grandeur absolue, sans

cela la souris se trouverait bien mal partagée en face de la baleine. Cette restriction suffit déjà pour renverser toute hypothèse matérialiste ; car si l'âme n'était exclusivement qu'une manifestation de la force du cerveau, la force de l'âme devrait être absolument proportionnée à la masse du cerveau. Comme ce n'est pas le cas, l'âme ne peut être exclusivement la manifestation de la force matérielle du cerveau. Les capacités de chaque animal seraient donc en proportion du plus ou moins de grosseur du cerveau comparé au reste de la masse du corps. Il en serait ainsi qu'on n'aurait pas encore le droit de conclure au matérialisme. Ce rapport s'explique en effet également bien par l'opinion opposée qui veut que le cerveau serve d'agent à l'activité d'une force immatérelle. Une force spirituelle plus intense destinée à une très grande activité réclame un organe plus fort et l'organe à son tour se fortifie par cette activité, de même qu'une activité corporelle très grande réclame des muscles en conséquence qui sont à leur tour fortifiés par le déploiement de cette activité.

Mais l'hypothèse sur laquelle on raisonne n'est pas même admissible. Le cerveau du crétin est parfois très gros, et parmi les hommes sains, une intelligence faible peut s'associer à une grosse tête. Bien qu'en général un talent distingué et une masse cérébrale considérable marchent ensemble, il y a tant d'exceptions que la loi des matérialistes ne saurait être admise.

Ne pouvant contester ces exceptions, le matérialisme se rabat sur la forme du cerveau. Plus la construction extérieure du cerveau serait irrégulière, variée, plus l'intelligence serait intense. — Encore ici l'anatomie comparée est loin de ratifier les exigences de la théorie. Le cerveau du dauphin a plus de circonvolutions que celui de l'homme, et celui de l'habile castor en est entièrement dépourvu ! Par contre les circonvolutions et les sillons cérébraux peuvent abonder chez des idiots.

Reste le phosphore. Le fait que le cerveau contient plus de phosphore que les autres organes et que chez les adultes il renferme plus de graisse que chez les enfants, n'autorise pas encore à voir dans le phosphore et dans la graisse la source

de la pensée. Il faudrait en outre montrer comment la graisse et le phosphore distillent la pensée.

Une foule d'exceptions empêchent donc de dire que l'intelligence est en proportion de la constitution du cerveau. De sorte que l'activité de l'âme ne saurait être le produit exclusif de celle du cerveau. Mais, disent les matérialistes, un développement défectueux dans un sens se trouve compensé par un développement supérieur dans un autre sens. Büchner avoue toutefois que ce point-là n'a pas encore été soigneusement étudié. Des faits constatés enlèvent d'ailleurs ce dernier échappatoire aux matérialistes. Un idiot peut avoir un cerveau anatomiquement irréprochable. D'après l'hypothèse de la compensation, il devrait y avoir dans ce cas des lacunes et des facultés à d'autres égards distinguées, mais nullement absence d'intelligence, imbécilité.

Voyons maintenant les rapports entre l'esprit et le cerveau dans les phases diverses de la vie. Chez le nouveau-né l'âme est moins développée que le cerveau son organe. Puis le cerveau se développe très lentement comme tous les autres organes, tandis que le développement intellectuel de l'enfant est infiniment plus rapide. Quelle différence intellectuelle entre l'enfant de trois ou quatre ans et le nourrisson, sans que le cerveau se soit modifié dans la même proportion ! L'âme arrive dans ce monde, comme dit Westhoff, dans l'état embryonnaire et parcourt la phase de développement embryonnaire que le corps a déjà traversée dans le sein maternel. Si les deux vies étaient parallèles, si l'âme n'était que la fonction d'un organe, le cerveau devrait voir, toucher, penser dès le premier jour comme les poumons respirent, et l'estomac digère. L'âme a donc son développement à elle, bien qu'elle ait besoin de l'organe corporel.

Remarquons encore que la nourriture intellectuelle n'est pas moins indispensable que l'autre. Dans l'hypothèse des matérialistes, l'homme de la nature devrait être le plus richement doué. Au lieu de s'enfermer dans leurs cabinets d'étude, les savants devraient passer leurs temps à humer à pleins poumons l'air du bon Dieu par monts et par vaux, consacrant

tous leurs jours à bien boire et à bien manger, moyennant quoi les pensées viendraient toutes seules.

Le cerveau a terminé son développement d'après les uns à vingt-cinq ans, d'après les autres entre trente et quarante. Le développement intellectuel est fort loin d'être terminé à cet âge. Pour être plus calme et plus intérieure, la vie intellectuelle du vieillard ne cesse pas. Une perturbation, un affaiblissement de l'organe peut l'affecter, mais il n'est pas nécessaire comme le réclamerait l'hypothèse matérialiste.

Il n'est pas prouvé que les différences intellectuelles entre l'homme et la femme proviennent d'une grosseur différente du cerveau. Il faut être bien superficiel pour découvrir dans le corps et spécialement dans la structure du cerveau la cause de la différence entre les races humaines. Les rapports étroits entre l'esprit et le cerveau demeurent le seul fait incontestable, d'où il résulte que les races inférieures peuvent avoir un cerveau moindre, sans qu'on soit en droit d'expliquer le manque de capacité intellectuelle par l'exiguité du crâne.

Quoi de plus naturel que de voir les maladies de l'organe affecter l'esprit? Mais il faut toute la superficialité des matérialistes pour se hâter de conclure que l'âme est une simple fonction du cerveau. L'activité du cerveau dépendant de l'afflux du sang, autant vaudrait-il nier l'existence réelle du cerveau pour ne voir en lui qu'un pur phénomène. Du reste les effets des maladies cérébrales sont loin d'avoir l'importance que les matérialistes se plaisent à leur attribuer. Fait important, un des hémisphères du cerveau peut être presque entièrement détruit et la conscience de soi demeurer parfaitement intacte. Quel argument plus décisif pourrait-on réclamer pour prouver plus clairement que l'âme mène une vie indépendante? Aussi lorsque cette vie est troublée dans certaines parties, peut-elle déployer la plénitude de sa force au moyen des portions restantes. Avec un seul poumon on ne respire plus autant, avec un seul œil on voit moins qu'avec deux; tandis que l'âme peut fonctionner autant avec un seul hémisphère du cerveau qu'avec les deux. Il est vrai qu'elle ne peut le faire que pour un temps limité, mais cela suffit pleinement

pour établir que le cerveau ne saurait être autre chose qu'un simple organe de l'esprit.

Fût-il établi, ce qui n'est pas le cas, qu'une maladie mentale implique toujours affection du cerveau, il resterait encore à prouver que celle-ci est la cause et non l'effet. Il est constant que des phénomènes psychologiques provoquent des maladies mentales, ce qui suffit pour établir la puissance de l'esprit sur le corps.

Vient enfin l'argument tiré des vivisections sur lequel on insiste beaucoup. Chez les oiseaux, à mesure qu'on fait l'ablation de certaines parties du cerveau, on voit disparaître successivement les facultés diverses et finalement arriver l'étourdissement. Comment pourrait-il en être autrement dès que le cerveau est l'organe de la vie consciente de l'âme ? La perte des yeux et des oreilles entraîne également celle de la vue et de l'ouïe. Est-ce à dire que le nerf optique et le nerf visuel aient cessé d'exister parce qu'ils ne fonctionnent plus? Nullement ! De même pour l'âme la perte de l'organe entraîne celle de la conscience de soi, mais il resterait encore à prouver que l'âme elle-même a cessé d'exister. Les vivisections comme tout le reste établissent l'intime et incontestable commerce de l'âme et du corps, mais nullement leur identité.

Considérons la vie psychique dans ce qui la constitue en propre. Les effets divers de l'âme sur le corps et les phénomènes physiologiques qui en résultent (honte et rougeur du visage) sont suffisamment connus. Un homme, d'ailleurs sain d'esprit et de corps, peut se donner une maladie, la rage même, au moyen d'une imagination singulièrement vive. Et, chose non moins curieuse, un homme qui avait provoqué chez lui les phénomènes de la rage les voit disparaître tout à coup à la suite d'une leçon sur l'hydrophobie imaginaire ! Il faut la naïve frivolité du matérialisme pour voir là des arguments en faveur de sa cause. L'intime union du corps et de l'âme éclate sans doute dans tout son jour, mais c'est l'âme qui agit et prend l'initiative.

Un organe corporel ne saurait se soustraire à l'irritation qu'un autre organe provoque chez lui. L'âme possède au

contraire la faculté de maîtriser les instincts et irritations diverses. Preuve nouvelle qu'elle a bien son existence à elle. La sensation, la pensée, sont autre chose que des fonctions corporelles. Il faudrait prouver qu'elles sont le produit de fonctions physiques et non pas se borner à s'emparer de l'union étroite des deux phénomènes pour conclure superficiellement à l'identité. Burmeister a cependant fait une exception pour la force nerveuse dont il prétend établir l'identité avec la force de l'âme. D'abord cette activité des nerfs est encore fort peu connue. La physiologie a bien constaté que les impressions et le mouvement s'accomplissent au moyen des nerfs, mais elle ignore ce qui se passe alors en eux. Dans les deux cas, l'effet est visible, mais non l'activité et l'âme et les nerfs agissent en même temps. Tout au plus Burmeister aurait-il établi une ressemblance d'action qui ne permettrait pas encore de conclure à l'unité, à l'identité de la force nerveuse et de la force psychique. En y regardant de plus près on constate des différences essentielles qui font perdre toute importance à la ressemblance du mode d'action. En tout état de cause, l'activité nerveuse consistant en mouvements, il faudrait établir que c'est aussi le cas de celle de l'âme. Il est incontestable que c'est au moyen de mouvements, de vibrations diverses que nous acquérons connaissance des phénomènes du monde extérieur. Mais il y a loin de là à conclure que la conscience n'est elle-même que du mouvement. Le mouvement implique toujours changement de lieu, ce qui se meut parcourt des places différentes. Le mouvement est donc un changement affectant exclusivement la position extérieure des choses et nullement leur qualité, leur manière d'être interne. De sorte que quoique des phénomènes de mouvement soient indispensables afin d'arriver à obtenir conscience de quelque chose, ils ne suffisent pas pour rendre compte de ce phénomène psychologique; celui-ci suppose toujours quelque chose d'autre dont la conscience fait partie. Le mouvement ne suffit pas même à expliquer les perceptions sensibles. Comment les sensations de ton, de couleur, de chaleur, seraient-elles le produit exclusif

de certaines vibrations? Mais alors toute ces sensations devraient s'accuser chez nous exclusivement comme mouvements et rien de plus, et non avec ces qualités particulières qui constituent le on, la couleur. Il se passe évidemment là quelque chose de nou veau que le mouvement seul ne saurait expliquer. Il n'en est pas autrement de la conscience. Elle peut bien reposer sur des impressions extérieures impossibles sans mouvement, mais on n'arriverait pas à avoir conscience sans l'intervention d'un autre facteur transformant ces impressions reçues en ces phénomènes tout spéciaux qui s'appellent pensée, conscience, science. Du reste les physiologistes sans parti pris avouent ouvertement que la sensation et la conscience ne sauraient s'expliquer au moyen de phénomènes purement physiques.

Les êtres inférieurs, infusoires, polypes, privés de système nerveux, n'en ont pas moins des sensations et de la conscience, puisqu'ils ont des mouvements arbitraires et qu'ils sont repoussés ou attirés par certaines impressions. Cette preuve immédiate établit clairement que la vie psychique est indépendante, ne relève pas des nerfs.

Remarquons ensuite que chez l'homme et les animaux supérieurs possédant des systèmes nerveux distincts, le nerf optique et le nerf auditif sont, quant à la forme et à la substance, identiquement semblables. Incompréhensible au point de vue matérialiste, ce fait ne s'explique que dans la supposition que les nerfs ne sont que les organes d'une force différente agissant par leur moyen. Il faudrait sans cela que les nerfs si différents par leur action ne le fussent pas moins par la forme et la substance.

Un fait plus décisif encore, c'est qu'à chaque instant nous éprouvons une foule de sensations nerveuses dont nous n'obtenons pas conscience. Grâce à l'attention nous pouvons concentrer notre faculté de percevoir sur un point et être sourd et aveugle sur un autre. L'attention est évidemment une activité autre que celle des nerfs, la vie consciente et l'activité nerveuse appartiennent à deux domaines différents.

Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à la nécessité d'admettre un abîme séparant ces deux vies, ce serait de sup-

poser que les phénomènes physiques sont la manifestation externe, les phénomènes spirituels la manifestation interne d'une seule et même matière. — En fût-il ainsi, il n'en résulterait nullement que la vie de la conscience fût une conséquence allant sans dire du monde du mouvement. Fussent-elles conçues comme inhérentes à la matière les forces spirituelles n'en demeureraient pas moins comme telles des phénomènes distincts de toutes les autres forces et modes d'action de la matière. Le principe de la raison suffisante nous contraint donc toujours à remonter à des forces psychiques spéciales pour expliquer les phénomènes psychiques.

C'est une seule et même âme, l'âme entière, qui dans chaque cas affirme sa propre essence, quoique de diverses façons, et en diverses directions, sentiment, pensée, volonté. C'est surtout l'unité de la conscience qui conduit à admettre ce fait. Tout vient retentir dans le seul et même moi, c'est incontestable; or il ne pourrait en être ainsi sans l'unité de l'être de l'âme. Du reste l'unité de l'âme n'a pas besoin d'être conclue de celle de la conscience, c'est plutôt celle-ci qui est immédiatement impliquée dans celle-là. Par conscience nous entendons la conscience de l'unité de notre être qui est aussi bien un fait que la conscience. Cette conscience immédiate de l'unité du moi a de tout temps porté à admettre l'existence d'une essence particulière constituant l'âme. La science bien interrogée sans parti pris confirme l'opinion générale, comme nous l'avons vu. L'âme est un être immatériel, quelque chose d'essentiellement nouveau, haut élevé au-dessus de toute autre existence. Elle est le principe de cette vie résultant de la réunion de l'élément psychique et de l'organisme. La force organique avec toutes les matières qui lui sont subordonnées et les forces inorganiques, est au service de l'âme, principe supérieur pour concourir à la formation et à la conservation du corps, exposant dans l'espace et instrument de l'âme.

Après avoir établi l'existence de l'âme il faut en venir à la différence entre celle de l'homme et celle des animaux. Bien qu'incontestable en général, en gros, cette différence n'est pas aisée à constater dans les détails ; on ne saurait nier cer-

taint traits qui rapprochent l'animal de l'homme ; le matérialisme s'en est emparé avec ardeur, pour faire disparaître les limites et n'admettre entre les deux qu'une différence relative.

Burmeister admet cependant une différence essentielle résultant du manque de raison chez les animaux. Cet aveu renverse toutes les prétentions du matérialisme. Du moment en effet où l'homme possède certaines facultés de l'âme qui le distinguent, cela implique une qualité particulière de son âme. Si la différence dans la nature de l'âme n'était que quantitative, nous ne pourrions avoir qu'une différence de même genre dans les facultés. C'est bien là ce que reconnaît Ch. Vogt, le plus conséquent des matérialistes. Contestant la capacité de remonter jusqu'à la cause des phénomènes, il nie ce que Burmeister appelle la raison, pour ne voir partout que des généralisations communes aux animaux et aux hommes. Il prétend que les animaux peuvent s'instruire les uns les autres comme les hommes, et qu'ils sont, dans leur domaine, aussi libres et aussi responsables que l'homme ; du reste, chez les uns comme chez les autres, cette prétendue liberté se trouve n'être que de l'esclavage.

Malgré ces nuances, les matérialistes font appel aux mêmes arguments pour rapprocher l'homme de la bête. Les animaux ont un langage tout comme nous ; il est susceptible de culture d'un individu à l'autre dans le sein de la même espèce ; la différence qui sépare les animaux supérieurs de l'homme est moindre que celle qui règne entre diverses espèces d'animaux. La ressemblance est des plus frappantes entre le singe et les races humaines inférieures, comme on le voit, d'abord par l'organisation corporelle, la ressemblance du cerveau et du crâne, la physionomie, enfin par les dispositions intellectuelles du nègre.

C'est surtout Darwin qui de nos jours s'est étudié à établir l'identité fondamentale des hommes et des animaux. Tout serait provenu de quatre ou cinq types animaux primitifs et du même nombre, sinon moindre, de plantes premières. La sélection artificielle qui se pratique encore de nos jours pour le perfectionnement des espèces ou la formation de types nou-

veaux sert à Darwin de point de départ pour conclure à la réalité de cette grande sélection naturelle de laquelle tout serait sorti. — Mais comme Frohschammer l'a déjà fait remarquer, l'éducation artificielle que nous voyons pratiquer sous nos yeux ne saurait établir la certitude, ni la vraisemblance, ni même la possibilité de la théorie de Darwin. Les suites de l'éducation artificielle ne sont en effet rien en comparaison de toutes les belles choses que la sélection naturelle doit avoir accomplies. Ensuite de nos jours la prudence joue un rôle; on poursuit un but déterminé; il y a intervention consciente de l'intelligence de l'éducateur. Comment conclure de pareils faits à ce que doit avoir accompli une activité naturelle inconsciente ?

C'est une étrange exagération que de prétendre ensuite supprimer entièrement les différences entre les espèces, car en effet, chacun peut voir les types divers différant essentiellement les uns des autres. L'expérience démontre du reste que les espèces diverses ne sauraient avoir été le produit de variétés qui auraient fini par se fixer avec le temps. Dans la sélection artificielle, pour que la force de procréation se maintienne, les sujets appelés à s'accoupler doivent être des variétés d'une seule et même espèce. Il n'y a pas le moindre vestige de preuve pour établir qu'une espèce se soit formée d'une autre; le squelette d'aucune espèce n'a jamais changé; l'expérience établit que dans le cours des âges les espèces sont toujours demeurées identiques à elles-mêmes. Enfin, les animaux de la même espèce ont beau vivre dans les parties les plus éloignées du monde, ils n'en sont pas moins exactement les mêmes, jusque dans les plus petits détails. L'immuabilité des espèces, leur indépendance réciproque et à l'égard des influences extérieures, du moins quant aux parties essentielles de leur structure, sont donc hors de tout doute.

Les petits changements avec leurs grandes conséquences, s'expliqueraient, d'après Darwin, par l'extrême impressionnabilité du système reproductif. C'est aller à l'encontre de sa thèse favorite. En effet, plus les changements deviennent faciles, plus il est difficile à comprendre que les nouveaux types

ainsi formés puissent se fixer : qui les mettra à leur tour à l'abri de ces changements si aisés ?

C'est en vain que Darwin appelle un temps indéfini à son aide. Car le temps ne peut fournir que la simple possibilité des modifications, et si les facteurs mis en avant ne peuvent aboutir pour amener et fixer les changements, à quoi peuvent servir les millions d'années sur lesquelles on ne lésine pas ?

Le combat pour l'existence ne saurait non plus rendre compte de l'origine des espèces diverses. La seule chose qu'il puisse en effet expliquer, c'est la destruction et la conservation, mais nullement l'origine d'une espèce. L'expérience montre en outre que les espèces supérieures ne l'emportent pas toujours, comme cette théorie le prétend, mais bien celles qui se contentent le plus aisément, même d'une condition misérable. D'après la théorie de Darwin il ne devrait y avoir dans une localité qu'une seule espèce supérieure à laquelle toutes les autres auraient dû céder. Les espèces les plus diverses vivent en paix à côté les unes des autres ; elles ne produisent nullement l'effet de se dépasser par une force et une vitalité plus ou moins parfaites ; elles sont toutes parfaites chacune dans son genre. La doctrine de Darwin manque donc de toute sévérité scientifique ; l'auteur exploite, pour élever un édifice fantastique, certains faits qui peuvent fort bien s'expliquer autrement. Rien de plus aisé que de s'en apercevoir quand on n'est pas dominé par le besoin de se débarrasser de Dieu et de classer l'homme parmi les bêtes. Si les sympathies que Darwin a rencontrées ne s'expliquaient pas par cette dernière circonstance, ce serait à désespérer du bon sens intellectuel de notre époque.

Il est incontestable que le corps humain est le dernier membre de la série animale. L'organisation en est à l'intérieur d'une ressemblance frappante avec celle des autres animaux et à l'extérieur du moins avec celle du singe. L'accord serait aussi complet que le matérialisme le prétend qu'on ne serait pas encore autorisé à conclure à la ressemblance de la vie intérieure. On raisonne toujours dans l'hypothèse, déjà reconnue fausse, de la complète dépendance de la vie psychique à l'égard de la matière.

Les êtres intermédiaires entre les plantes et les animaux font voir qu'il n'est pas permis de conclure ainsi de la constitution physique à l'essence interne. En dépit de leur ressemblance frappante avec les plantes, les polypes et le corail s'en distinguent pourtant essentiellement par le sentiment et le mouvement. Il peut en être de même de l'homme, malgré sa ressemblance extérieure avec les animaux. Cette différence essentielle une fois établie par les faits, la grandeur psychique de l'homme éclate avec d'autant plus de force que l'esprit humain se montre alors absolument élevé au-dessus de la nature et pleinement indépendant.

Or, sous le rapport de l'organisation déjà, au témoignage de l'anatomie et de la physiologie, la différence est fondamentale. La construction du cerveau humain est essentiellement différente, ce qui entraîne une différence fondamentale pour le reste de l'organisme. Sans avoir ni un corps trop petit, ni un corps trop gros et trop lourd, l'homme réunit en lui ces propriétés qui en font non pas une des créatures, mais le maître d'elles toutes.

La position droite lui laisse le libre usage des mains pour arriver à cette domination de la terre, en vue de laquelle il est à tous égards organisé. La faculté de vivre sous tous les climats et de recourir à la nourriture la plus variée montre aussi que l'homme est appelé à régner sur la terre. Quand on y regarde de près, l'organisation de l'homme est si essentiellement différente de celle du singe qu'il y a folie à voir dans celui-ci notre maître. Il n'est pas fait pour marcher droit, il a besoin pour ses mouvements du secours de ses quatre extrémités. Vogt lui-même est obligé d'avouer qu'il y a une profonde différence entre le crâne de l'homme et celui du singe. Ces aveux suffisent pour renverser la thèse des matérialistes qui sont d'accord pour faire jouer un si grand rôle au cerveau. En présence de ces différences fondamentales, les ressemblances particulières perdent toute signification.

Vogt et Burmeister n'en prétendent pas moins que lorsqu'on prend l'homme non pas abstraitement mais dans ses diverses races, on en vient à voir que la transition a dû se faire peu à

peu de l'animal à l'homme par l'intermédiaire du singe et du nègre. Tous les faits anatomiques avancés seraient vrais que la conclusion n'en dépasserait pas moins les prémisses. Au surplus Vogt accorde que la transition du singe à l'homme le plus inférieur ne peut avoir été immédiate ; il reste un abîme que le matérialisme est tenu de combler sous peine d'abdiquer. Ce sont les idiots de naissance et les microcéphales qui doivent servir de pont pour passer du singe au nègre. On voit que ces messieurs commencent par établir leur thèse, sauf à chercher plus tard des preuves sur le choix desquelles ils ne sont pas d'une délicatesse extrême. Qui ne voit que l'idiot étant une monstruosité ne peut être présenté comme un anneau dans le développement naturel des organismes corporels? Et, chose merveilleuse, Vogt lui-même avoue que l'idiotisme est anormal ; il suffit de lire son étude sur les idiots pour voir qu'il ne peuvent avoir été un membre régulier de la série, comme il le prétend.

L'homme ne saurait donc être considéré comme un anneau de la série animale ; il est quelque chose d'absolument nouveau. Darwin lui-même renonce à le faire provenir des animaux par l'intermédiaire du singe. D'après lui les singes et les hommes seraient des branches d'une même souche. L'homme appartient à la classe des simiades qui se divisent en deux grandes souches, les singes du nouveau, ceux de l'ancien monde ; l'homme serait une subdivision de ces derniers. Vogt montre comme quoi nos ancêtres étaient couverts de poils, portaient queue et vivaient sur les arbres dans un pays chaud couvert de forêts.

Survient Huxley, avec une troisième explication. La souche primitive ne se serait pas divisée en deux, mais en trois branches, les anthropoïdes avec l'homme seul, les simiades comprenant les diverses espèces de singes, les lémurides.

C'est donc grâce à la sélection sexuelle, d'après Darwin, que nous nous serions dégagés de l'ancêtre qu'on sait. Les hommes les plus attrayants et les plus forts auraient gagné le cœur des femmes les plus attrayantes et les plus fortes. Naturellement ils laissèrent une postérité plus nombreuse que les vaincus et la supériorité se transmit aux descendants. La lutte pour l'exis-

tence se poursuivit à son tour parmi les vainqueurs, jusqu'à ce que, à la suite de plusieurs variétés tour à tour supérieures pendant des milliers d'années, le type humain actuel domina sur tous les autres. Il finit aussi par devenir bipède, en un mot par acquérir toutes les propriétés dont besoin était pour triompher.

Il va sans dire que toute preuve directe et positive fait défaut à cette hypothèse. Darwin se borne à en appeler aux faits suivants : la ressemblance du corps humain et de celui des animaux ; la circonstance que le corps humain dans une même race et d'une race à l'autre diffère sensiblement d'un individu à l'autre, et suivant les conditions d'existence. On a beau comparer des millions d'individus de la même race, on n'en trouvera jamais deux parfaitement semblables.

Ainsi donc pas de preuve directe en faveur de cette hypothèse colossale ! Quant aux différences entre les individus que nul ne conteste, elles existaient il y a des milliers d'années, sans que le type humain ait cessé de demeurer le même. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la ressemblance d'organisation entre l'homme et l'animal. Que pensez-vous de ce fameux grimpeur poilu qui s'avise un jour de se dire qu'il lui serait plus avantageux de marcher droit et de se transformer en bipède? Pour se livrer à cette sage réflexion, il fallait qu'il fût déjà pourvu d'une certaine dose d'intelligence qui ne se rencontre nulle part dans le règne animal ; il se trouvait par le fait élevé d'une façon si absolue au-dessus de son entourage que pas besoin n'était d'engager avec ses congénères cette fameuse lutte pour l'existence. Voyons un peu, se seraient dit nos ancêtres, si nous ne pourrions pas nous tenir droits ; et voilà que petit à petit la tentative réussit ; les générations se succèdent, les fils deviennent toujours plus prestes ; la bonne mère nature s'y prêtant, les pattes s'applatissent et deviennent des pieds, les gros crochets qui servaient à se tenir aux branches se transforment en nos modestes incisives. Et le singe ne s'est pas avisé d'imiter son cousin qui réussissait si bien, quoiqu'il eût, lui aussi, à soutenir le combat pour l'existence ! Que ne s'en avise-t-il encore aujourd'hui, lui, la personnification même du talent d'imiter !

La perte de nos poils primitifs n'est pas aisée à expliquer. En dépouillant, dans la lutte pour l'existence, ce dernier vestige de la descendance d'un fauve, nous avons perdu, car enfin dans certains climats ce tégument aurait préservé du froid et d'une foule de maladies. Comment cet accident fâcheux a-t-il pu advenir à l'animal le plus favorisé à tous les autres égards, puisqu'il est resté victorieux? Les théories préconçues ne se laissent pas arrêter par si peu. Comme décidément notre organisme ne pouvait avoir qu'à perdre à la privation des poils en question, l'esthétique est appelée à la rescousse. Naturellement l'initiative aurait été prise par les dames de ce bon vieux temps. En vue de mieux faire ressortir la chevelure de leurs têtes, elles se seraient avisées de quelque expédient pour se débarrasser des poils du reste du corps. En maris galants, les hommes n'auraient eu rien de plus pressé que d'adopter la nouvelle mode, sans toutefois pousser la chose aussi loin que leurs moitiés. Puis la bonne mère nature, se pliant aux goûts de cet heureux bipède, aurait épargné aux générations suivantes le soin de se débarrasser artificiellement de cet appendice si commode, n'en déplaise à l'esthétique.

Vallace donne une explication de la nudité de la peau qui se recommande mieux aux personnes raisonnables. Nue et sensible, la peau a rendu les habits et les vêtements indispensables, et en cela elle a pu stimuler le génie inventif de l'homme; et, comme le vêtement et l'habitation développent un sentiment plus raffiné de pudeur, tout cela peut avoir agi dans une certaine mesure sur la nature morale de l'homme.

Rien ne contredit plus la théorie de Darwin sur le combat pour l'existence que la constitution du corps humain. D'après cette théorie, la victoire aurait dû appartenir au plus fort, et chacun sait que l'homme est la plus faible des créatures. Il peut sans doute endurer tous les climats et vaincre tous les animaux, mais pour cela il doit recourir à son art et à son intelligence: son corps est justement organisé en conséquence pour servir d'organe à l'esprit.

La supériorité absolue de l'homme sur le monde animal éclate encore avec plus de force lorsqu'on considère le côté

psychique, chez lui et chez les animaux. Il ne faut ni mettre ces deux vies sur la même ligne en accordant plus de force et de culture à l'homme; ni accuser la différence pour élever l'homme, ravaler la vie psychique des animaux, au point de n'y voir qu'un pur mécanisme qu'on fait rentrer dans la notion de l'instinct inconscient.

Cette dernière opinion n'est plus soutenable que pour ceux qui sont bien décidés à maintenir la dignité absolue de l'homme, sans être en mesure d'avancer des preuves scientifiques en faveur de leur thèse.

L'animal fait une foule de choses qui, bien que provoquées par la sensation, ne sauraient impliquer conscience et s'effectuent avec la même nécessité que les mouvements dans les plantes. Le choix de la nourriture appropriée, inexplicable par une perception sensible particulièrement subtile; la construction des nids, demeures; le fait que les animaux savent toujours attaquer leurs adversaires par le point le plus vulnérable et le moins dangereux pour eux-mêmes, rentrent dans cette catégorie. Les animaux font toutes ces choses d'eux-mêmes, ils ne sont pas instruits. Tous les animaux de l'espèce font la même chose.

Si l'intelligence n'a rien à démêler dans ces faits, on ne saurait non plus y voir un produit de l'organisme; d'abord, en général parce que les phénomènes de la vie psychique ne relèvent pas de l'organisme, et, en particulier, parce que des animaux ayant la même structure corporelle agissent fort différemment. Le chien sauvage et l'hyène creusent la terre sans avoir des membres particulièrement propres à cette opération; avec les mêmes pattes le lapin fouille, le lièvre s'en abstient. Les oiseaux qui construisent des nids artistiquement arrangés ne sont pas mieux organisés que ceux qui en font de très simples. Enfin l'instinct fait son apparition avant l'organe dont l'animal doit se servir. Tous ces phénomènes qui, sans relever ni de l'intelligence consciente, ni de l'organisme, impliquent une force psychique quoique inconsciente, constituent l'instinct.

Ce n'est pas à dire qu'à côté de cela il ne faille reconnaître aux animaux une certaine pensée. Il suffit de renvoyer aux

animaux domestiques qui ne peuvent connaître ni la maison, ni l'écurie, ni le chemin qui y mène, par pur instinct. Ce n'est pas par instinct que le chien comprend que son maître va se promener, quand il lui voit prendre son chapeau et sa canne. Cette aptitude à penser se développe chez l'animal par l'expérience, tandis que les connaissances instinctives demeurent les mêmes.

Les hommes, de leur côté, agissent aussi par instinct. Sans réflexion, quand nous risquons de tomber nous avançons les mains pour préserver le visage ; nous avons de l'attrait pour certaines nourritures ou boissons dans les maladies.

Malgré cela il est possible d'établir la supériorité absolue de l'homme. Ce qui dans les actions instinctives de l'homme trahit déjà la nature supérieure, c'est qu'elles ne servent pas exclusivement à la conservation de l'individu et à la vie physique comme chez l'animal. De bonne heure, au moyen de l'instinct, l'enfant est amené à connaître et le monde extérieur et lui-même.

Il ne faut pas prétendre attribuer aux animaux seulement certaines facultés intellectuelles, l'entendement (Verstand) et en réserver d'autres exclusivement pour l'homme, comme la raison (Vernunft). L'intérêt égoïste seul porte l'animal à connaître. Entre mille choses, il ne se préoccupe que de celles qui lui profitent. C'est le besoin de connaître qui pousse au contraire l'homme à penser. Tandis que l'animal n'écoute que ses sentiments et ses intérêts, l'âme humaine est possédée du désir d'entrer en possession spirituelle des objets quels qu'ils soient. Le besoin de savoir auquel nous ne saurions nous soustraire est la manifestation d'une force psychique n'appartenant pas au monde extérieur, mais aspirant à s'en emparer. La pensée de l'animal est exclusivement réceptive, celle de l'homme est seule productive. L'animal prend les choses telles qu'elles sont dans la perception, sans les soumettre comme l'homme à un ordre différent. Il ne se trouve pas trace chez l'animal de cette pensée productive qui consiste dans l'application que nous faisons de la loi de causalité. De là résulte encore que le contenu

de la pensée ne consiste plus en simples intuitions comme chez l'animal, mais en idées et combinaisons d'idées. L'homme s'élève aux abstractions et aux idées générales inconnues à l'animal. Tandis que celui-ci dépend de l'excitation du moment présent, l'homme peut agir en vue d'un but et d'un plan. Aux idées se rattachent étroitement les mots et le langage. Les matérialistes ne réussissent à réclamer celui-ci pour les animaux qu'en abandonnant le sens spécial du mot langue pour entendre par là tout simplement un moyen de communication. Avec les idées l'homme pénètre dans un monde suprasensible inaccessible à l'animal. La simple présence en nous d'idées innées suffit pour renverser le matérialisme. Aussi Büchner s'attache-t-il soigneusement à démontrer leur impossibilité. Héritiers des idées du vrai, du beau, du bien, nous oublions que nos ancêtres les ont acquises par la méthode des sensualistes et nous nous imaginons qu'elles sont immédiatement en nous, innées. Le fait que nous n'arrivons à la vie consciente qu'à l'occasion des sensations et que nos idées sont plus ou moins nombreuses suivant la richesse de nos expériences, n'autorise nullement à nier la présence d'un autre facteur. Les idées grandes, nouvelles, arrivent volontiers subitement, indépendamment des procédés de la raison discursive et de l'expérience, comme cela se voit chez les grands penseurs et les grands inventeurs. La disposition à penser nous est immanente, antérieurement à toute pensée, sans cela nous n'arriverions jamais à penser. Comment, en percevant des formes diverses, dirons-nous que l'une est belle, l'autre laide, si nous ne possédons préalablement en nous la norme du beau et du laid? Les différences entre les peuples et les époques sur le beau, le bien, le vrai ne sauraient faire mettre en doute l'existence en nous du sens préalable pour toutes ces choses. Par idées innées il ne faut pas entendre des idées arrivées déjà au plus haut degré de clarté, mais des déterminations de notre être, d'abord simples sentiments confus qui s'accuseront par des idées précises dans les divers cas concrets. La capacité que l'homme possède de se développer résulte du contenu de ses idées. A cet égard encore il diffère

aussi grandement de l'animal ; malgré tous nos efforts la différence entre l'animal domestique et celui qui vit dans l'état primitif ne saurait être comparée à celle infiniment plus grande entre le civilisé et le sauvage. C'est sous la direction des idées que l'homme va sans cesse se développant du dedans au dehors. Une idée a persisté en dépit de tous les progrès, la non-satisfaction que fait éprouver l'existence actuelle. A mesure qu'un problème est résolu, il en surgit de nouveaux à l'infini ; aussi n'a-t-on pas réussi à déraciner le besoin que l'homme éprouve de placer en dehors du monde actuel la réalisation des fins de son existence. Nous en avons déjà dit assez pour établir que l'âme humaine est d'une essence supérieure et foncièrement différente de celle des animaux.

Nous arrivons au même résultat en considérant l'homme par le côté de la volonté. Il n'est pas dominé, comme l'animal, par les impulsions qui agissent sur lui : la liberté de la volonté que nous possédons suffit à elle seule pour renverser le matérialisme. Büchner qui fait tous les efforts possibles pour la nier, est obligé d'avouer qu'elle est relative, ce qui nous suffit. Les motifs n'agissent jamais avec une force qui oblige nécessairement ; ils sont plutôt des impulsions en face desquelles se prend la décision libre. Le déterminisme ne part jamais d'une étude de la psychologie : il est toujours la conséquence d'un système matérialiste ou panthéiste.

Si nous considérons le contenu des volitions qui font agir l'homme, nous trouvons la même différence qu'entre la pensée de l'homme et celle des animaux. Les actions des animaux ne sont déterminées que par des mobiles sensibles. La vie en société, dont on veut faire une objection, n'appartient qu'à certaines espèces ; ensuite la vie en société et la vie morale sont deux choses foncièrement différentes ; enfin cette vie en commun, lorsqu'elle se rencontre chez certains animaux, n'a en vue que la vie sensible. Darwin fait cependant tous les efforts possibles pour conclure de la sociabilité de certains animaux à leur moralité. Suivant son habitude, il confond des choses qu'il importe de distinguer : la sociabilité et la conscience mo-

rale. La sociabilité des animaux n'a d'autre mobile que l'utilité et l'égoïsme. Les abeilles ouvrières tuent les autres ; un animal blessé est chassé du troupeau, tourmenté, tué, parce qu'il n'est plus bon à rien. Les intérêts sociaux des animaux ne se distinguent pas de la vie individuelle, ils proviennent des besoins de celle-ci. Il n'y a chez les animaux rien qui rappelle même de loin la grande idée de l'humanité pour tous ; elle suffit pour élever une barrière absolue entre les hommes et les animaux.

Il résulte de tout cela que l'homme constitue dans l'univers un ordre de choses tout nouveau. Nous désignons par le mot esprit cette essence suprasensible de l'âme humaine.

On peut nous objecter que toutes ces capacités sur lesquelles nous insistons ne se trouvent que dans les races supérieures et non pas chez le nègre. Nous prétendons que les traits caractéristiques de l'âme humaine sont la propriété de tous les hommes, de sorte que par elle l'humanité entière est distinguée du règne animal sans transition aucune. Il faut toute la superficialité du matérialisme pour voir dans le nègre la transition du singe à l'homme, même sous le rapport physique. Le besoin d'imitation chez le nègre, bien loin d'appuyer la thèse, s'explique fort aisément par le fait que la réceptivité prédomine dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus. Ces différences incontestables entre les races ne vont nullement jusqu'à compromettre l'unité d'essence. Pour être juste, il faudrait tenir compte de ce que des siècles de civilisation ont fait pour nous, et établir la comparaison entre nos ancêtres et les sauvages d'aujourd'hui. Même chez les peuples qui occupent le dernier degré de l'échelle il se trouve des rudiments de civilisation qui indiquent que l'humanité forme un tout bien supérieur au règne animal : essais d'art, appréciation et respect de la propriété, idées élémentaires du droit et de la constitution des états. Des individualités éclatantes montrent, comme le reconnaît Vogt, ce que la culture peut faire pour les individus de la race nègre ; l'exemple de la république de Libéria, qui pourrait servir de modèle à plus d'un état européen, montre suffisamment ce qu'ils peuvent faire comme peuple.