

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE EN FRANCE

DE 1789 A 1914

(Suite)

LIVRE PREMIER

CHAPITRE SECOND

JOUFFROY ET L'ÉCOLE ÉCLECTIQUE

I^e PARTIE

LA VIE DE TH. JOUFFROY. SON PORTRAIT. LES INFLUENCES

§ I. *Biographie* (1)

Théodore Jouffroy est le premier en date parmi les psychologues de l'école éclectique. Tenu en haute estime par Royer-Collard et par Cousin, il recueillit la sympathie des hommes de sa génération, de ses disciples comme de ses adversaires. « Toutes les célébrités contemporaines qui l'ont personnellement connu en parlent avec la même estime. » (J. Tissot.) « Nul n'a porté dans l'observation psychologique un regard plus pénétrant, écrivait Ad. Lair, et n'a sondé avec une plus douloureuse inquiétude le problème de la destinée humaine. Nul n'a eu pour la vérité plus de respect, ne l'a cherchée avec une passion plus ardente et n'a mis dans cette recherche plus de sincérité et de souffrance. Ce n'est pas seulement un esprit supérieur, c'est une grande âme. » Taine lui-même, le redoutable adversaire de l'école éclectique,

(1) A consulter: DAMIRON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 1832. — TISSOT, *Th. J., sa vie et ses écrits*. — SAINTE BEUVE, *Portraits littéraires*, I (reproduction d'un article de la *Revue des Deux Mondes*, Déc. 1833). — MIGNET, *Notice historique sur J.* (*Acad. des. Sc. mor. et polit.* 1853, t. XXV). — DAMIRON, *Préface aux Nouveaux Mélanges philosophiques*, 2^e Ed. 1861. — OLLÉ LAPRUNE, *Th. J.* 1899. — LAIR, *Jeunesse et Mort de J.*, Préface à sa *Correspondance*. — ADAM, *Philosophie en France* (1^{re} moitié du XIX^e s.) Paris, F. Alcan. — FRANCK, *Dictionnaire philosophique*. — TAINE, *Les philosophes français du XIX^e siècle*. — CL. PIAT, *La Liberté*, T. I. — FERRAZ, *Spiritualisme et libéralisme*, hist. de la philos. en France au XIX^e siècle. — E. CARO dans *Philosophie et Philosophes*, 1888.

tique, ne refuse pas à Jouffroy son admiration (1). L'influence de Jouffroy fut réelle et aujourd'hui on le lit avec intérêt.

Né en 1796, Jouffroy est originaire du Jura. Sa famille habitait aux Pontets, vivant dans une modeste aisance. Son enfance fut entourée d'impressions sérieuses et profondes: les hautes montagnes, qu'il a toujours aimées et auxquelles il est souvent revenu, un sentiment religieux ardent et vivace autour de lui, enfin des lectures historiques. Partout, dans ses études, au collège de Lons le Saunier où professait un de ses oncles, l'abbé Jouffroy, puis au lycée de Dijon, son travail et son intelligence lui valurent de grands succès. En 1813, il fut reçu avec éclat à l'École normale, où les meilleurs élèves des lycées apprenaient à devenir des maîtres de l'enseignement.

Jouffroy réunissait en lui dès ce moment, nous apprend Mignet, la finesse de l'observation et la vigueur du raisonnement. Son imagination était vive; il était doué d'une grande puissance de réflexion; d'autres biographes insistent sur son don d'imagination et son sens littéraire, que dénotent de nombreux passages de sa Correspondance et de ses Œuvres.

Au moment où il entra à l'École normale, la vie philosophique renaissait en France; Laromiguière et Royer-Collard venaient d'inaugurer à la Sorbonne un enseignement de courte durée, mais de profonde influence. Leur élève, Victor Cousin, tout jeune encore, était titulaire d'une Conférence de philosophie à l'École normale et devait bientôt enseigner à la Faculté des Lettres; il gagna Jouffroy, qui devint son ami, à ce genre de rationalisme spiritualiste qui se constituait alors sous le nom d'éclectisme. Jouffroy raconte dans ses *Nouveaux Mélanges*, la crise par laquelle il passa: page célèbre, un peu dramatisée, écrite, au surplus, nombre d'années plus tard. Dans cette crise, sa foi sombra. Sa nature n'en resta pas moins profondément religieuse. Il fut toujours préoccupé du problème de la destinée humaine, comme ses contemporains les romantiques et dans le même sens qu'eux (2). Il rêvait une croyance nouvelle, capable de synthétiser la raison et le sentiment.

A peine sorti de l'École normale, Jouffroy y fut rappelé comme élève répétiteur de philosophie, en même temps qu'il était nommé professeur de philosophie au Collège Bourbon (1817). Il resta trois ans attaché à ce collège et devint rapidement Maître de Conférences à l'École normale. Dès lors il ne dut plus se contenter d'expliquer et de faire répéter le cours d'un autre; il donna un enseignement personnel, tout en étant lié par les programmes et obligé de faire un ensemble de leçons embrassant tous les problèmes essentiels

(1) Voici un témoignage peu suspect en l'occurrence. PROUDHON écrit de Jouffroy, le 30 avril 1839: «Il voit loin et large, parce qu'il regarde de haut; il sait ce qui reste à faire, et ce qu'il voudrait qu'on fit est précisément ce que je voudrais essayer.» (Cité dans *Rev. phil.*, 1900, I, p. 79 ss.)

(2) A. DAVID-SAUVAGEOT, dans l'*Hist. de la Litt. française* de PETIT DE JULLEVILLE, écrit: «La poésie se ressouvient du grand mystère de la destinée, qui ne la troublait guère au temps des classiques... «Telle est la recherche la plus enfiévrée du romantisme: D'où vient l'homme, où va-t-il, quel est le sens de la vie, de la mort?» (Tome VII, p. 179-80).

de la psychologie et de la morale. Il s'appliqua avec une ardeur singulière à une tâche aussi lourde pour un esprit encore en voie de formation, et consacra toutes ses forces à la méditation, à l'observation de sa propre pensée, à la réflexion philosophique.

« On ne sait de philosophie que ce qu'on en a fait par soi-même, » écrit-il à Damiron en 1818 (1); « c'est que tous les livres de philosophie ne nous donnent que de fausses lumières; c'est qu'il en est de même de tous les programmes du monde. On comprend ces livres et ces programmes, quand on a trouvé à sa manière ce qu'ils racontent et pas avant. » Ne perdons pas de vue cet aveu: il est essentiel. Ce qui importe chez Jouffroy, c'est la recherche, l'effort du moraliste qu'il était foncièrement, pour découvrir, par l'étude de la vie consciente, une méthode psychologique à même d'expliquer nos croyances naturelles et d'étayer sur la raison une certitude qui les fonde. Toute la vie de Jouffroy comme penseur est là.

Ollé-Laprune lui a reproché, ainsi qu'à Cousin, une naïveté un peu présomptueuse: comment oser prétendre qu'on va renouveler de toutes pièces la philosophie? Ne faut-il pas d'abord connaître l'histoire des problèmes et les meilleurs de leurs solutions? Jouffroy n'avait-il pas une confiance trop aveugle en son propre effort? Peut-être! Mais cette confiance du début s'atténue de plus en plus, au point que dans la suite, il hésite à aborder les questions qu'il met au programme et s'attarde à exposer les systèmes des philosophes antérieurs à lui. Son originalité reste entière pourtant; elle s'accuse même, dirait-on, davantage.

Dès ses débuts dans la carrière professorale, Jouffroy se soumit à un travail ardent et continu. L'effort qu'il fit altéra sa santé. Il dut passer deux ans (de 1820 à 22) dans le Jura, parmi les siens. Ces deux ans de promenade dans les montagnes, de libre méditation au milieu d'une nature imposante, ces temps de pensée sans contrainte furent particulièrement féconds. La vie à laquelle il échappait n'avait pas été exempte de désagréments. L'Université, qui parfois prêtait l'oreille aux doléances de gens timorés, se montrait tyrannique envers les siens, censurait les idées; les tendances de l'enseignement de Jouffroy avaient été dénoncées comme impies et anarchistes: « Je suis anarchiste, écrit-il, parce que je prétends que nul n'est tenu d'obéir à une loi qui lui commande ce que sa conscience regarde comme un crime. » Se retrouvant dans ses libres montagnes, il aborda le problème de la destinée, négligé par l'enseignement qu'il avait reçu à l'École normale; depuis qu'il enseignait lui-même, ses occupations ne lui avaient pas laissé le temps de l'approfondir comme il le voulait. Quand il revint à Paris, le gouvernement, par mesure réactionnaire, avait fermé l'École.

Le souvenir le plus agréable que Jouffroy avait gardé de ses premières

(1) *Corresp.*, 215. DAMIRON était, lui aussi, un philosophe de l'école éclectique; il enseigna à Paris; il est l'auteur d'ouvrages estimés sur la psychologie et l'histoire de la philosophie.

années d'activité philosophique à Paris était sans aucun doute, ses relations avec Victor Cousin. Il suivait ses leçons, se promenait avec lui, rédigeait leurs conversations, admirait sincèrement ses efforts pour faire renaître la philosophie en France. « Cet homme là, écrivait-il en Mars 1817 à Damiron, » a une ferveur qui se communique, et une seule de ses conversations vous » donne des forces inconnues et une vigueur toute nouvelle. » Et plus tard : » Il a fait de nous des âmes, et nous n'aurions été que des esprits. »

D'un voyage en Suisse, en 1820, avec Dubois, qui devait fonder en 1824 le *Globe*, journal resté célèbre dans l'histoire du libéralisme sous la Restauration, Jouffroy rapporta d'ineffaçables impressions; et l'image du pâtre debout, semblant absorbé dans la contemplation de la grandeur des choses, silhouette bien romantique, reparait souvent dans ses discours. « Le propre de M. Jouffroy, écrivait Sainte-Beuve, c'est bien de tout voir de la montagne. »

A Paris en 1822, il se joignit à l'opposition libérale, collabora aux journaux, ouvrit chez lui un cours privé qui dura plusieurs années. Il en subsiste quelques notes éparses, entre autres celles qui ont été recueillies aux leçons de psychologie par Duchâtel et publiées par Tissot, puis un *Cours d'esthétique* publié par Damiron en 1843, peu après la mort du philosophe. Sainte-Beuve, qui fut un des auditeurs de Jouffroy, consacre une page des plus attachante à son enseignement: « Ces cours privés, écrit-il, étaient fort recherchés; quelques esprits » déjà mûrs, des camarades du maître, des médecins [depuis célèbres, une » élite studieuse des salons, plusieurs représentants de la jeune et future pairie, » composaient l'auditoire ordinaire, peu nombreux d'ailleurs, car l'appartement était petit, et une réunion plus apparente serait aisément devenue suspecte avant 1828. On se rendait, une fois par semaine seulement, à ces pré- » dications de la philosophie; on y arrivait comme avec ferveur et discrétion: » il semblait qu'on y vînt puiser à une science nouvelle et défendue, qu'on y » anticipât quelque chose de la foi épurée de l'avenir. Quand les quinze ou » vingt auditeurs s'étaient rassemblés lentement, que la clef avait été retirée » de la porte extérieure et que les derniers coups de sonnette avaient cessé, » le professeur, debout, appuyé à la cheminée, commençait presque à voix » basse, et après un long silence. La figure, la personne même de M. Jouffroy » est une de celles qui frappent le plus au premier aspect, par je ne sais quoi » de mélancolique, de réservé, qui fait naître l'idée involontaire d'un mysté- » rieux et noble inconnu. Il commençait donc à parler: il parlait du Beau, » ou du Bien moral, ou de l'immortalité de l'âme; ces jours là, son teint plus » affaibli, sa joue légèrement creusée, le bleu plus profond de son regard, » ajoutaient dans les esprits aux réminiscences idéales du Phédon. Son accent, » après la première moitié assez monotone, s'élevait et s'animait; l'espace » entre ses paroles diminuait ou se remplissait de rayons. Son éloquence dé- » ployée prolongeait l'heure et ne pouvait se résoudre à finir. Le jour qui » baissait agrandissait la scène; on ne sortait que croyant et pénétré, et en » se félicitant des germes reçus. Depuis qu'il professe en public. M. Jouffroy

» a justifié ce qu'on attendait de lui; mais pour ceux qui l'ont entendu dans
 » l'enseignement privé, rien n'a rendu ni ne rendra le charme et l'ascendant
 » d'alors.»

C'est de la même époque que datent de nombreux articles dans le *Globe*,
 l'*Encyclopédie moderne*, etc., dont plusieurs sont reproduits dans les *Mélanges*,
 ainsi que la *Traduction des Essais* du philosophe écossais Dugald Stewart.
 Cette traduction (1826) est précédée d'une importante préface que l'école
 éclectique a considérée comme son manifeste psychologique. Jouffroy entreprit
 en 1828 la traduction, beaucoup plus considérable, des ouvrages de Reid;
 l'édition française comprend six volumes; elle ne fut achevée qu'en 1836.

Le ministère Martignac rappela Jouffroy dans l'enseignement officiel. Il
 fut successivement en 1828 Maître de Conférences à l'École normale et en
 même temps suppléant à une chaire de philosophie de la Faculté des Lettres.
 Il y exposa, de 1828 à 1830, différentes parties de la psychologie. En 1830,
 il fut nommé professeur adjoint à la chaire d'histoire de la philosophie moderne,
 dont Royer-Collard était le principal titulaire, pour devenir, en 1837, à la mort
 de Laromiguière, titulaire de la chaire de philosophie dogmatique. A ce mo-
 ment aussi, il devint bibliothécaire de l'Université. Il fit des cours de morale
 d'abord, puis, de 1833 à 35, de droit naturel; malgré son titre, le cours de droit
 naturel est également consacré à la morale et à ses fondements psychologiques.
 Les deuxième et troisième leçons, ainsi que les dernières, sont particulièrement
 importantes pour la pensée de Jouffroy. En 1832, il avait quitté l'École nor-
 male et était devenu professeur au Collège de France pour un cours d'histoire
 de la philosophie ancienne, qui lui donna l'occasion d'exposer ses idées sur la
 philosophie de l'histoire. Il n'avait jamais cessé de s'intéresser aux questions
 historiques.

Depuis 1831, il siégea à la Chambre des députés. Sa santé, fortement
 atteinte — Jouffroy souffrait de la poitrine — le força à passer l'hiver de
 1836 à Pise, où il fut envoyé par le Gouvernement pour faire un rapport sur
 l'état de l'enseignement public en Toscane. Il s'y rendit avec sa femme et
 son fils encore enfant. C'est là qu'il écrivit l'importante *Préface à la traduction*
de Reid. En la comparant à la préface écrite pour les *Essais* de Dugald Ste-
 wart, on peut mesurer le chemin parcouru par les idées de Jouffroy et consta-
 ter combien il se dégagait des influences étrangères. Dans la même période de
 sa vie prennent place et le mémoire sur l'*Organisation des Sciences philoso-
 phiques* et l'écrit sur la *Distinction de la psychologie et de la physiologie*.

Il reprit en 1838 son cours à la Faculté des Lettres, mais pas au Collège de
 France, et choisit pour sujet la question de la méthode en psychologie. Il
 dut bientôt s'arrêter, la fatigue l'y forçant et sa santé devenant chaque jour
 plus faible. En 1839, il renonça à l'enseignement, fut nommé en 1840 membre
 du Conseil royal de l'Université, à la place de Victor Cousin, devenu ministre
 de l'Instruction publique. Il était alors depuis sept ans membre de l'Académie
 des sciences morales et politiques. En 1841, il renonça tout-à-fait à la vie

active. Il fit une dernière visite à son pays natal et mourut, dans une grande tranquillité d'âme, le 1^{er} Mars 1842.

Il n'avait paru que rarement à la tribune de la Chambre. Son esprit réfléchi et sérieux s'étonnait de voir les lois votées avant qu'il ait eu le temps de les comprendre. «Jouffroy, écrit Mignet, ne se hâtait en rien. Il avait » besoin du temps, qu'il regardait comme seul capable de prévenir les erreurs » dans les délibérations et les fautes dans les affaires.»

§ 2. *Le Caractère*

Jouffroy était un véritable psychologue et un penseur, parce que les problèmes de la vie mentale se présentaient à son esprit par une nécessité de nature. Ils naissaient de lui, ils montaient de l'intérieur. Il devint philosophe par le développement original de ses tendances profondes, et non par des mobiles externes. C'est ce qui confère à son œuvre la sincérité qui en assure la valeur et la durée.

Le problème de la destinée s'est défini à sa pensée dès les premières réflexions sur la nature qu'il aimait et comprenait, et sur les croyances religieuses dont son âme était nourrie. Ce problème s'est imposé à son attention avec une intensité chaque jour plus grande. Les idées du dix-huitième siècle, qui mettaient en question la foi chrétienne et l'autorité sous toutes ses formes, finirent par provoquer une grave crise dans ses sentiments. La foi abandonnée, il fallut chercher ailleurs l'affirmation de la réalité et la certitude morale dont a besoin tout homme qui ne se contente pas d'obéir aux suggestions du moment.

La philosophie fut donc chez Jouffroy une question primordiale. Elle fut un but à ses yeux, non un moyen. Il eut toujours le respect de la pensée.

Aux préoccupations morales, aux dispositions d'analyste et de psychologue, il faut ajouter chez Jouffroy un sens artiste, un lyrisme qui le mettait en communication de sympathie avec la vie. Il était de ces psychologues qui ont une âme de poète; l'élan intérieur, précisé par l'imagination créatrice, semble leur ouvrir le cœur des êtres, les placer dans le mouvement intime des choses. Ils savent interpréter les attitudes de tout ce qui est animé, en éclairant leur science de ce qu'ils observent en eux mêmes.

Jouffroy avait la vive sensibilité du poète jointe à l'inquiétude du chercheur. Sa correspondance, publiée en 1901 par Adolphe Lair, nous permet de mieux connaître ce qui se devinait déjà dans ses œuvres. Sa sensibilité se manifeste par des oscillations, des alternances entre des moments d'espoir et d'ardeur et d'autres où règne la mélancolie. Artiste, il est impressionnable, il se défend mal des influences les plus diverses. Il a besoin de l'émotion de la nouveauté pour soutenir son enthousiasme et stimuler son énergie. Il écrit, le 18 juillet 1822: « Dans les vingt-six années que j'ai vécu, ma mémoire ne » distingue rien que deux ou trois époques d'enthousiasme où je me suis » senti et compris. Le reste se perd dans la boue et n'a point laissé de traces;

» dans ces intervalles de lumière je me vois à une hauteur qui m'étonne. Je
 » ne suis plus le même: amour de la vérité, vue de la vérité, conception pro-
 » fonde du beau, dévouement à la vertu, facilité et largeur d'intelligence,
 » désintéressement absolu, mépris de ce qui est trivial, commun, égoïste,
 » tels sont les traits qui composent mon moi d'alors,» et le psychologue y op-
 » pose son moi quotidien, «dour, passionné, faible, peureux, lent à concevoir,
 » paresseux à admirer, tremblant devant les hommes, les obstacles, la maladie
 » et la mort.»

C'est le propre des esprits capables de s'élever par leur force innée à un degré d'exaltation qui les porte un instant au-dessus de la destinée commune, qu'ils gardent, une fois ces heures évanouies, un regret de la vision idéale; ils sont hantés, comme les âmes de Platon, par la réminiscence d'une telle splendeur. Mais notre vie ne nous offre que rarement un bonheur de ce genre. Ne pouvons-nous cependant trouver un moyen, une méthode pour nous élever ainsi? Ce sera, chez Jouffroy, un problème important de la psychologie que la découverte des idées; à ce problème se rattache, nous le verrons dans l'exposé de sa doctrine, l'affirmation de notre personnalité, c'est-à-dire de tout ce qui fait que nous ne restons pas une chose, mais devenons une personne, dans le sens humain de ce mot, une volonté libre, éclairée par les idées.

«L'usage de mon libre vouloir, écrit-il en 1822, est pour moi ce qu'il y a
 » de plus doux et de plus noble, rien ne m'élève tant, rien ne me ravit plus
 » délicieusement: c'est comme un triomphe de l'âme sur le corps; c'est comme
 » un dédain de la vie et de ses chaînes et de ses vils intérêts et de ses ridicules
 » ambitions; je le sens aux nobles pensées, aux généreux sentiments qui
 » s'élèvent alors en moi; mon intelligence s'élançe plus haut, mon imagination
 » enfante de plus beaux rêves, mon cœur s'enflamme de plus ravissantes
 » amours, je me possède mieux, j'appartiens moins aux choses et je jouis de
 » me sentir à moi, pleinement à moi, uniquement à moi; à moi, c'est-à-dire
 » au beau, au vrai, au bon dont j'émane et que je réfléchis avec d'autant plus
 » de pureté et de plénitude que je suis dégagé des entraves du corps et que
 » par la force de ma liberté j'ai méprisé de plus haut les bassesses de la terre.»

Etre soi-même, exercer sa liberté, appartenir au monde spirituel et accomplir hautement la destinée à laquelle la raison convie l'homme: ce sont là des problèmes psychologiques et moraux auxquels Jouffroy s'appliquera toute sa vie. Combien ils sont complexes et présentent de faces diverses, c'est ce qu'il voit nettement. Si nous ne nous contentons pas d'abstractions, si ces graves questions nous tiennent à cœur, nous sommes entraînés tantôt dans un sens tantôt dans l'autre avant d'avoir trouvé le point de vue favorable qui nous permette de dominer notre objet, tant cet objet est multiple. Aussi ne devons-nous pas nous étonner des impressions contradictoires que la destinée suggère souvent au penseur. «Refugiés dans la raison, nous regardons et
 » nous rions; rejetés dans la sensibilité, nous sentons et nous pleurons, et re-
 » marquez que, dans les deux cas, nous ne sommes jamais nous.» Et il ajoute,

dans le sens du stoïcisme, de la résignation ou de la majesté contemplative à laquelle, plus tard, certains poètes parnassiens cherchèrent à s'élever: « Rester » nous, ce serait rester indépendants et de la fatalité sensible qui nous accable » de douleur et de la raison qui nous accable du poids de la vérité; un homme » qui serait lui ne souffrirait ni ne croirait, ne pleurerait ni ne rirait; ce serait » une force impassible à toute sensation et à toute conviction, qui agirait » librement sans aucun motif, c'est-à-dire sans y être poussée par rien au monde. » (Lettre à Dubois, du 10 juillet 1819.)

L'émotivité d'une nature comme celle de Jouffroy n'est pas sans influence sur le cours des idées. Le 4 juin il écrit à Damiron: « Je reviens des Tuileries; » j'y vais chercher tous les matins la fraîcheur et le silence; mais hélas! le » printemps n'y est plus; il y était naguère, aimable, échauffant, ravissant, » inspirateur. Le charme a disparu peu à peu et la nature est retombée dans » son insignifiance ordinaire. Que de rêves séduisants mon imagination a » faits sous ces beaux ombrages, qu'elle ne peut y retrouver, parce que le soleil » a fait un pas de plus vers notre pôle boréal. » Puis, décrivant les effets du printemps: « C'est la saison de la poésie et de l'enthousiasme; l'âme est toute » expansive, elle ne s'appartient plus, elle se répand et se perd dans le monde » qui l'enveloppe et bien au-delà; elle ne juge plus, elle aime. Aussi tout lui » paraît beau, et ce qui est, et ce qui n'est pas; ravie des réalités et des chimères » qu'elle embellit ou qu'elle invente, elle s'épuise à les posséder; vains efforts, » l'union est impossible, l'homme est réduit à les adorer et à chanter dans ce » monde le bonheur qui n'y est point. Et cependant cette adoration nous » rapproche du Dieu inconnu, ces chants qui sont pleins de lui nous le livrent » pour ainsi dire; l'adoration est délicieuse, l'hymne est d'une harmonie » enivrante; quand l'une finit, quand l'autre expire, l'âme en retombant sur » la terre, s'aperçoit qu'elle l'avait quittée et que, déjà, un pas avait été fait » vers le ciel. »

Page d'une sensibilité toute romantique, voisine d'illustres contemporains. On croirait la première notation d'un poème en voie de formation. En d'autres moments, Jouffroy se laisse aller à la gaieté et à l'ironie, s'amuse de mille projets qui lui traversent la tête; il esquisse des comédies, des chansons, des romans de mœurs, voire un commentaire sur Horace. Les trésors de sa fantaisie le dédommagent de la platitude ambiante à laquelle, changeant soudain de ton, il s'attaque avec violence; et il invective « cet infernal pays, vaste ras- » semblément de canaille bourgeoise et titrée, plus ambitieux, plus faux, » plus lâches, plus corrompus, plus égoïstes les uns que les autres. »

Mais cette note n'est que passagère dans la correspondance de Jouffroy. Les oscillations de sa pensée, comme ses emportements, diminueront d'amplitude, et graduellement, en suivant son évolution, nous la voyons prendre plus d'assise.

Jouffroy a peu publié. C'est peut-être l'inquiétude de la recherche, le sens de la complexité de nos sentiments, la lutte de la raison et de la passion qui

l'ont retenu d'écrire. Puis, dans les moments où son esprit était saisi par une vive émotion, par un spectacle imposant, il s'en jugeait tout-à-fait incapable (lettre à Dubois du 6 mars 1836). Il écrit, de Pise, à Dubois, probablement vers la même époque: «Vous savez que je ne sais pas écrire tous les jours, et » quand quelque chose en moi ne veut pas; il faut que toute ma nature » consente: imagination, âme, pensée, santé; autrement, rien ne vient qui me » satisfasse.»

Dans ses cours, il répète à plusieurs reprises un raisonnement, reprend une démonstration pour la rendre plus claire, ajoute des arguments, commente les exemples et semble craindre de quitter un problème avant d'en avoir exploré les moindres détails. Ce procédé n'est pas favorable non plus à la concentration de la pensée écrite. Ainsi, soit par habitude, soit par nature, Jouffroy semble souvent éloigné du besoin d'écrire.

Pour y revenir, il attend que les images se présentent naturellement à son esprit. Il ne lutte pas avec l'expression. Il y a peu de différence chez lui entre le style d'une lettre et celui d'un article philosophique. Sainte-Beuve, qui le connaissait bien, le juge en ces termes: «Philosophe et démonstrateur éloquent » encore plus qu'écrivain, la forme, qui a tant d'attrait pour l'artiste, convie » peu M. Jouffroy; il souffre évidemment et retarde le plus possible de s'y » emprisonner; il la déborde toujours. La lutte étroite, la joute de la pensée » et du style ne lui va pas. Il ne s'applique point à la fermeté de Pascal; sa » forme, à lui, quand il lui en faut une, est belle et ample, mais lâchée, comme » on dit.» (*Portr. littér.* I, 315.)

Jouffroy n'a pas synthétisé sa pensée en un ouvrage dogmatique. Il faut, pour la reconstituer, refaire avec lui son travail de réflexion et réunir les idées qu'il a dispersées dans des articles, des préfaces, des cours et des lettres. Comme souvent les moralistes, il fut plutôt un chercheur qu'un esprit systématique. La force de la pensée morale est peut-être dans l'éveil et l'inquiétude qu'elle suscite en notre âme, plus que dans la doctrine. Elle nous attache moins à un système parfait qu'à notre propre amélioration. Le moraliste est souvent psychologue; il sent le besoin d'appuyer les efforts de sa volonté sur l'observation de l'homme et l'analyse de la conscience. Ce fut le cas pour Jouffroy.

§ 3. *Les Influences. Les contemporains*

A. *Laromiguière.* — Quand Jouffroy commença à philosopher, Royer-Collard et Cousin entamaient leur campagne contre le sensualisme de Condillac, qui était la philosophie alors régnante. Tout était à faire, on l'a dit, et c'était vrai. Biran, à peine connu comme penseur en dehors du cercle restreint de sa société de philosophes et des quelques académies étrangères qui lui avaient décerné leur prix, n'avait presque rien publié; son livre de l'*Habitude* était trop près de l'idéologie pour marquer. De fait, les véritables problèmes philo-

sophiques étaient oubliés; pas de méthode sûre; il semblait que la grande tradition de Descartes, de Bossuet, de Malebranche fût perdue.

Le sensualisme comme unique direction des esprits, c'était, il fallait l'avouer, peu de chose. Cette doctrine, rappelons-le brièvement, faisait dériver de la sensation toutes les opérations de l'esprit ainsi que le système entier de nos idées et de nos sentiments: hypothèse artificielle, abstraite, ne tenant compte ni de la richesse de la réalité psychologique, ni de la vie rationnelle de l'esprit. En effet, quand une excitation extérieure provoque en nous une sensation, elle donne lieu, de notre part, à un état affectif et à un mouvement d'attention, en un mot, à une réaction complexe. Nous sommes actifs. D'autre part, comment séparer cette activité de la raison? Attribuer avec Condillac à la sensation le pouvoir de se transformer en attention, en comparaison, en raisonnement, en volonté, c'est anticiper la solution que l'on se propose de chercher; de plus, on contredit l'expérience en faisant naître de l'attitude passive qu'est la sensation ainsi envisagée, toute l'activité qui se déploie dans la vie mentale. Si l'on examine les faits au lieu de chercher à systématiser, le condillacisme est insuffisant. Les idéologues s'attachèrent à atténuer ses défauts en faisant place à la motilité.

Laromiguière, qui enseigna à la Faculté des Lettres de Paris depuis 1811, malgré ses attaches avec la philosophie de Condillac, n'hésita pas à mettre l'activité au cœur de son système de psychologie; il insista sur le rôle de l'attention et élaborait une théorie des facultés de l'âme. Il fut comme l'intermédiaire entre le sensualisme et l'éclectisme. Sa manière d'exposer, ses analyses psychologiques, son sens des choses littéraires le rapprochaient de la nouvelle école. La ligne de démarcation n'est pas nettement tracée entre Laromiguière et Jouffroy, quant au procédé d'analyse. Ils diffèrent plutôt par leurs préoccupations, leurs préférences et leurs dispositions naturelles (1).

Il nous paraît indispensable de nous arrêter pendant quelques moments sur les célèbres *Leçons de philosophie* de Laromiguière et de nous rendre compte de leur portée. Tout en continuant Condillac et en essayant, comme lui, d'appliquer l'analyse à la psychologie, de grouper les faits et de rechercher un petit nombre de vérités fondamentales propres à faire comprendre l'ensemble de la vie mentale, Laromiguière (1756-1837) se sépare pourtant de lui sur plusieurs points essentiels. On peut dire aussi que l'esprit qui règne dans le cours de 1811 est nouveau. Nous trouvons ici, disions-nous, la transition de Condillac aux éclectiques. Relevons à ce propos la déclaration suivante: « Leibniz n'était occupé que d'une seule pensée. Il aurait voulu tout » accorder, tout réunir: les gouvernements, les religions, et toutes les sectes » de philosophie. Je voudrais, à l'exemple de ce grand homme, chercher à » rapprocher les esprits, qui ne sont pas aussi séparés qu'ils le croient: je vou-

(1) Voir sur les éléments de cette question d'histoire de la philosophie PICAVET, *Les Idéologues*, p. 552 (Paris, F. Alcan).

» drais faire voir que leurs divisions sont moins réelles qu'apparentes, que
 » souvent elles sont moins dans les choses que dans les mots.» (*Leçons de
 philos.*, 3^e Ed. 1823, I, p. 226.)

Avec les éclectiques encore, Laromiguière pense que l'on a commis en philosophie des erreurs de méthode et qu'en adoptant une bonne méthode, on pourra utilement aborder les problèmes métaphysiques. Or, cette méthode doit être l'analyse psychologique et l'étude du langage.

Deux problèmes l'occupent avant tout: celui des facultés mentales et celui de l'origine des idées; ce sont les deux problèmes qui domineront aussi l'activité des éclectiques. Comme eux toujours, il établit une distinction entre la passivité et l'activité dans l'âme, entre voir et regarder, entendre et écouter, distinction que l'on trouve et chez Biran et chez Jouffroy.

Le I^{er} volume des *Leçons de philosophie* est consacré à l'étude des facultés mentales. Condillac avait tenté de les dériver toutes de la seule faculté d'éprouver des sensations. Après des années de méditation, Laromiguière se refuse à donner son assentiment à cette théorie, qui prétend, chose impossible en vérité, faire sortir d'un état passif les facultés actives de l'âme. Éprouver des sensations n'est pas une faculté: car faculté implique pouvoir, activité; la sensibilité n'est pas active, elle n'est que réceptive. Il est donc nécessaire, pour se conformer aux faits, d'abandonner Condillac et de reconnaître deux attributs à l'âme: sensibilité et activité. En effet, l'intelligence ne se mesure pas aux sensations, mais à l'activité plus ou moins intense de notre esprit. Celui-ci s'applique aux sensations, obtient ainsi des idées et combine ces idées; les trois facultés en lesquelles se résume l'activité intellectuelle de l'âme sont l'*attention*, la *comparaison* et le *raisonnement* (I, 4^e leç., 101-108).

Parallèlement à ces facultés se développent en nous des facultés volontaires qui sont *désir*, *préférence*, *liberté*. Le fait seul de vivre implique le désir et la préférence; nous préférons instinctivement l'agréable; l'expérience du repentir nous apprend à délibérer et à sacrifier certains attraits: de la naît la liberté.

Les facultés intellectuelles sont réunies sous le nom d'*entendement*, les autres sous celui de *volonté*; l'ensemble est appelé *pensée*. Entendement, volonté et pensée sont des noms collectifs, qui englobent les *six facultés* énumérées plus haut.

La pensée tout entière à son tour « dérive de l'attention, c'est-à-dire du » pouvoir que nous avons de concentrer notre activité et notre sensibilité sur » un seul objet pour les distribuer ensuite sur plusieurs.» (*ib.* I, 125.) Parmi les impressions multiples qui se présentent confusément à nous en chaque instant, l'attention fait son choix.

L'autre question essentielle qu'aborde Laromiguière (tome II du *Cours*) est le problème des *idées*. Etant donné le système actif des facultés, les idées ne peuvent être de simples transformations ou des résidus de la sensation. Et pour la même raison, elles ne peuvent non plus s'imposer à nous, comme

si elles étaient en notre âme le reflet d'un monde supra-sensible. Laromiguière repousse les idées innées.

Comment expliquer les idées? En reconnaissant qu'en éprouvant des sensations, c'est-à-dire en subissant l'impression des actions extérieures, l'âme ne reste pas impassible, mais qu'en elle un sentiment se manifeste. L'idée se forme dès que nous discernons un sentiment d'un autre, ce qui nous est possible par l'attention (II, 46).

L'analyse nous fait connaître la présence en nous de quatre sentiments fondamentaux auxquels correspondent quatre groupes d'idées: nous avons des *sentiments-sensations*, origine des idées sensibles; des *sentiments d'activité de l'âme*, origine des idées des facultés de l'âme; des *sentiments de rapports*, origine des idées de rapport; des *sentiments moraux*, origine des idées morales. Les sentiments moraux sont primitifs, au même titre que les trois autres: c'est ce que nous apprend l'observation. Car nous remarquons, chez le tout jeune enfant déjà, une véritable révolte contre un châtement injustement subi; elle se manifeste par des signes non équivoques, que l'on ne peut confondre avec l'expression de la simple souffrance physique.

C'est donc dans ces sentiments qu'il faut chercher l'*origine* des idées. La *cause* des idées appartient aux *facultés* s'appliquant activement à distinguer et à définir ces sentiments: l'*attention* est la cause des idées sensibles et des idées des facultés de l'âme; l'*attention* et la *comparaison* sont les causes des idées de rapport; l'ensemble des facultés de l'entendement est la cause des idées morales (II, 45-70). Toute idée a donc son *origine* dans le *sentiment* (*ib.* 163 et 269), et le sentiment *n'est pas* la sensation telle que l'entend Condillac, mais une réaction naturelle de l'âme. Pourtant, avec le sentiment seul, rien ne se conserverait dans l'esprit. « Il faut que l'âme applique ses forces au sentiment, pour en faire sortir les idées » (*ib.* 167 et 269). Les *facultés* sont la *cause* des idées.

Laromiguière étudie ensuite dans son *Cours* en quoi consistent les procédés de l'abstraction et de la généralisation; comment se forme l'intelligence; quelle est l'importance de l'idée de *rapport*; comment il est possible de classer d'une manière systématique les idées. Ses leçons, présentées dans un style familier, rapprochent l'auditeur du professeur; celui-ci discute les objections qu'on lui présente; il n'hésite pas à s'écarter de son sujet pour disserte sur un problème intéressant; il orne son exposé d'exemples littéraires et d'anecdotes.

B. *Royer-Collard et l'Ecole écossaise*. — Royer-Collard (1) professa la philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, parallèlement à Laromiguière, de Décembre 1811 à Mars 1814. Son enseignement visait directement la philosophie de Condillac et prétendait renverser sa suprématie. Il lui opposait

(1) Sur Royer-Collard, nous renvoyons à l'excellent ouvrage de CH. ADAM déjà cité, et à SCHIMBERG, *Royer-Collard* (Paris, F. Alcan).

les idées des Écossais Thomas Reid (1710-1796) et Dugald Stewart (1758-1828); il les fit connaître dans le détail avant de passer à sa propre philosophie. Jouffroy à son tour traduisit Stewart et Reid. Il apprit des Écossais à opposer la manière de voir du sens commun au matérialisme qui prétend se passer des données de la conscience et à l'idéalisme qui suspend dans le vide des idées abandonnées à elles-mêmes, sans support et sans sujet. Admettre des idées qui ne se rapportent ni à des sujets ni à des substances, c'était dire, suivant Reid, qu'il pouvait y avoir de la trahison sans un traître, de l'amour sans des amants, des lois sans un législateur (Reid, trad. Jouffroy, II, 58). Argument de pure forme: car ce qui constitue tout raisonnement mathématique, c'est une relation logique, c'est-à-dire une idée, et nullement le rapport de cette relation à son contenu: peu importe les objets que peuvent représenter les nombres d'une proportion. Pour le raisonnement mathématique, ce sont les rapports qui la constituent et la valeur rationnelle des nombres considérés qui importent seuls.

Écoutons Reid et tâchons de nous rendre compte des tendances de sa psychologie. Les idées, selon lui, ne sauraient remplacer les réalités; nous croyons naturellement à l'existence du monde extérieur et à la réalité du moi; le sens commun a raison d'y croire; cela fait partie de la constitution de notre esprit (II, 153).

Les objets sensibles et les sujets conscients ne sont pas les seules réalités que reconnaisse le sens commun. Il existe des principes universels, accordés par tous, principes qui sont à la base de toute science et de tout raisonnement. Dans les sciences on les appelle *axiomes*; en philosophie, *principes premiers*. Ces principes sont aperçus par la *réflexion*, espèce d'intuition qui se porte sur ce qui se passe en nous et dirige notre attention sur les opérations de l'esprit (III, 50 et suiv.) Dans ces opérations, l'âme se reconnaît active; les formes de cette activité sont les facultés. Il est donc erroné de dériver nos idées de la sensation, puisque notre esprit possède son activité propre. Il est tout aussi faux de définir la conscience comme une collection d'idées d'origine sensible et d'expliquer notre connaissance des objets par la présence d'*images* qui les représenteraient en nous. Jouffroy trouve dans Reid une réfutation habile des *images représentatives*: cette thèse de l'idéalisme psychologique est vivement attaquée par le philosophe écossais. N'aboutit-elle pas à cette absurdité que nous verrions le soleil et la lune *dans notre esprit* au lieu de les percevoir où ils sont? Ici, c'est encore, selon Reid, le sens commun qui a raison contre certaines écoles philosophiques (III, 232 et suiv.).

Les qualités que nos sens nous indiquent et que nous avons le droit, avec le sens commun, de reconnaître aux objets, nous les rapportons à quelque chose et nous croyons que ce quelque chose, ce *sujet*, comme l'appellent les philosophes, existe: croyance universelle, conforme au langage de tous les peuples. Point n'est besoin de démonstration pour admettre l'existence d'objets sensibles, l'identité du sujet, le moi et la personnalité que nous affirmons

de nous-mêmes (IV, 1-68). Il existe un ensemble de vérités qui sont comprises aussitôt qu'on les énonce. Et Reid essaie de les énumérer et de les classer (V, 70 suiv.).

Les Ecossais abondent en descriptions psychologiques et en discussions des thèses sensualistes; parfois ils offrent d'intéressantes explications des phénomènes qui, alors déjà, étaient étudiés au moyen de plusieurs méthodes différentes. Ainsi Reid expose une série d'expériences d'optique (II, 230 suiv.). On sait que, depuis Newton, l'optique était fort en honneur et que les faits relatifs à la vision étaient, avec Berkeley, attentivement étudiés par les psychologues.

D'autres questions de psychologie physiologique reçoivent chez Reid d'ingénieuses solutions. On passe ordinairement sous silence que la théorie des signes locaux, généralement attribuée à Lotze et à Wundt, se trouve déjà tout entière dans Reid (II, 321 suiv.) Par contre, la philosophie écossaise n'a guère d'autre valeur que de fournir d'utiles descriptions et des discussions intéressantes.

Malgré son long commerce avec les Ecossais, le traducteur de Reid est beaucoup plus sérieusement philosophe que son auteur. Dans la *Préface* qui ne fut écrite qu'après l'achèvement de sa traduction, en 1836, Jouffroy a marqué, sur les idées fondamentales, la distance entre l'école écossaise et lui. Cette distance, il faut le dire, s'accrut à mesure que se développait la pensée de Jouffroy; dans ses derniers écrits, la séparation est complète. C'est, au fond, la manière même de penser de Jouffroy qui ne ressemble pas à celle des Ecossais. Si l'on veut se rendre compte des différences dans le procédé d'analyse, il peut être instructif de comparer le chapitre de Reid sur la beauté, par exemple (V, 277 suiv.), et les leçons d'esthétique de Jouffroy. Reid accumule les détails, décrit, cite des opinions, des passages d'auteurs, les discute longuement: tout cela est mis bout à bout, juxtaposé, entremêlé de remarques intéressantes; mais il manque la cohésion, l'enchaînement et la clarté logique que l'on trouve chez Jouffroy. Le penseur français s'attache à découvrir les idées directrices au-delà des faits qu'il envisage; il poursuit ses analyses en profondeur, ne perdant jamais de vue son but essentiel; il est à la fois ordonné et subtil, il se rattache bien à la tradition française. Ce qu'il a de meilleur vient de là; il gagne à se débarrasser des éléments étrangers, comme c'est le cas pour tous les penseurs français contemporains. L'ordre composite leur réussit mal.

Royer-Collard, dont Jouffroy publia les *Fragments philosophiques* (à la suite des T. II et III de sa traduction de Reid), suivit les Ecossais dans la critique des idées représentatives et dans la valeur accordée au témoignage des sens; mais beaucoup plus qu'eux, il mit l'accent sur les principes rationnels que nous posons nécessairement, en même temps que nous percevons le monde extérieur. Ces principes sont, d'après lui, l'être, la durée, la causalité. Nous en découvrons les notions dans notre conscience; c'est à la vie intellectuelle,

non aux sens, que nous les devons. Le moi, la cause que nous savons que nous sommes, la volonté libre avec les facultés qu'elle dirige: voilà ce que la psychologie nous apprend à comprendre; nous étendons à tout ce qui existe les vérités que l'analyse psychologique nous dévoile.

Par une induction spéciale, nous affirmons l'infinité et la nécessité des principes rationnels. Ces croyances, qui sont pour la réflexion l'évidence même, ne ramènent-elles pas la psychologie à ce qu'il y a de plus stable dans les solutions du rationalisme classique?

Mais il est temps que nous arrivions au véritable fondateur de l'école éclectique, à celui qui en fut, pendant de longues années, le chef incontesté et marqua de son influence l'enseignement de l'Université. Nous avons nommé Victor Cousin. Ce fut lui qui initia aux idées de l'École celui qui devait devenir son plus éminent psychologue, Th. Jouffroy, et, par lui, les psychologues qui continuèrent sa tradition. Pendant les années de formation de Jouffroy, Cousin faisait, à la Faculté des Lettres, un cours que suivaient les élèves de l'École normale. A l'École normale même, dès 1814, il enseignait la philosophie dans la troisième année. Ici, l'on exigeait de l'élève une tout autre application que celle d'un simple auditeur. Chaque leçon donnait matière à une rédaction et à une discussion, c'est-à-dire à un travail personnel de la part des étudiants. L'influence du professeur était des plus directe. Tous les ans, à Pâques, avait lieu un examen présidé par Royer-Collard, qui était assisté de savants et de philosophes de renom, Biran, Cuvier, Camille-Jordan, Ampère, Degérando, l'abbé Frayssinous.

C. *Victor Cousin* (1792-1867). — Cousin occupe une situation unique et d'une originalité évidente dans l'opinion de ses contemporains. Il n'est pas un seul philosophe du dix-neuvième siècle en France, qui ait été à la fois l'objet de colères aussi violentes, et d'un attachement aussi vif de la part de disciples auxquels il entendait commander comme à un régiment. On a beaucoup combattu Comte et Renouvier, on a critiqué Jouffroy, on discute Bergson, mais il ne serait venu à l'esprit de personne de les bafouer, comme n'ont pas hésité de le faire de Cousin et Comte, et Pierre Leroux, et Taine dans son livre de combat sur les *Philosophes français* et Renouvier; — nous citerons plus loin son jugement, document typique. — On ne lui a ménagé aucun reproche, j'allais dire aucune insulte. Avec l'avènement, depuis 70, d'une psychologie indépendante des doctrines métaphysiques et morales, on a cessé de le lire; on ne le cite plus. Les penseurs spiritualistes et idéalistes influencés par Ravaisson, Boutroux ou Lachelier ne font pas non plus grand cas de lui. Après qu'il eut assuré, pendant près de soixante ans, le règne de l'école éclectique dans l'enseignement officiel, la sévère condamnation qui frappa ses tendances atteignit ses derniers disciples: tels d'entre eux, auteurs de travaux remarquables et parfaitement au courant des progrès des sciences et de la philosophie, comme Paul Janet et Francisque Bouillier, en ont pâti et n'ont pas

trouvé peut-être la reconnaissance à laquelle ils avaient droit, de par leur dévouement à la philosophie et leur amour de la vérité.

Victor Cousin, si hautement célébré par les philosophes qui se réclament de lui, méritait-il vraiment de soulever chez les autres de si vives haines? Il a soumis à une dure tyrannie l'enseignement de la philosophie. Sans doute! Mais, répliquent ses admirateurs, son but était élevé: il voulait sauvegarder l'idéalité, le respect des grandes pensées. Jamais, ajoutent-ils, les adeptes respectueux de la tradition philosophique n'ont été privés de liberté à cause de lui, malgré sa dureté envers ceux qu'il jugeait compromettants ou insoumis.

D'autre part Renan, qui est porté à l'indulgence et parfois à la sympathie envers Cousin, écrit en 1885, dix-huit ans après la mort du chef de l'école éclectique (*Feuilles détachées*, 296): « L'oubli qui, en moins de vingt ans, a » frappé l'œuvre de M. Cousin, est quelque chose de singulier. Cet oubli est » injuste; à beaucoup d'égards, cependant, on se l'explique. Il n'est pas bon » pour la philosophie de remporter de trop complètes victoires. La Révolu- » tion de 1830 fut plus funeste à M. Cousin que ne l'avait été l'esprit étroit » de la Restauration. Libre, ou pour mieux dire, obligé de traduire en pratique » ce qui n'avait été jusque là pour lui que théorie, il dut entrer dans l'ordre » des concessions et des compromis; il devint un administrateur de la philo- » sophie plutôt qu'un philosophe. Le désir très sincère de fonder une philoso- » phie enseignable dans les écoles et de remplacer les pitoyables manuels qui » avaient régné jusque là, abaissa son génie. Il tomba dans la chimère d'une » philosophie d'État, dans le rêve d'un catéchisme laïque, rêve impliquant » une double prétention erronée, la première c'est que les libres-penseurs s'en » contenteraient, la seconde c'est que les catholiques en seraient enchantés. » Or ni les libres-penseurs, ni les catholiques ne se prêtèrent au malentendu. » M. Cousin en fut pour ses frais de complaisance. » Pourtant, avant le dogma- » tiste orthodoxe, il y avait eu chez Cousin un penseur. Et même dans sa der- » nière période « il me parut bon, ajoute Renan, aimable, vivant exclusivement » de la vie de l'esprit, sincèrement libéral. » (1)

On n'a pas manqué de stigmatiser sa politique d'abaissement vis-à-vis de l'Eglise catholique, son souci d'éviter tout conflit avec elle, de lui faire des concessions. L'Eglise lui en tint-elle compte? On a tenté d'excuser Cousin en affirmant que cette politique de concessions était indispensable pour assurer la liberté de pensée à l'enseignement philosophique de l'Etat, et que celui-ci eût souffert d'une lutte avec le clergé. Mais lui fut-elle épargnée? Comme le faisait finement observer Renan, il accordait trop et trop peu à l'enseignement religieux. Mais en tout état de cause, l'Eglise n'aurait-elle pas dû se montrer plus reconnaissante au rénovateur du spiritualisme? (Renan, *Essais de Morale et de Critique*, 88 suiv.). Enfin, la vertu de prudence suffisait-elle à justifier

(1) On trouvera également un jugement impartial ainsi qu'un bel et clair exposé de la philosophie de Cousin dans LÉVY-BRUHL, *History of Modern Philosophy in France* (1899).

les singulières altérations que, dans les nouvelles éditions que Cousin édita de ses œuvres, à partir de la fin des années trente, le chef de l'école éclectique fit subir aux idées directrices de sa doctrine, supprimant tout ce qui lui imprimait quelque élan, éliminant les hardiesses, sacrifiant aux convenances les pages les plus vivantes, les plus originales? Il est quelque peu difficile de justifier un tel procédé.

Apprécie-t-on Cousin à sa juste valeur quand on s'en tient à ses livres? Nous ne le pensons pas. Il y a des orateurs dont les discours, quand on les lit, semblent mornes et sans mouvement; pourtant, ceux qui les ont entendus vantent l'action et l'entrain de leur parole. N'en est-il pas ainsi pour Cousin? Les auditeurs, les disciples qui l'ont approché et qui se souviennent avec émotion de ses entretiens ardents, riches, débordant en suggestions de tout genre, parlent avec enthousiasme et reconnaissance de lui et lui doivent, ils l'avouent de tout cœur, le culte de la philosophie. Sa dictature eût-elle été possible s'il n'avait exercé un réel ascendant sur les jeunes professeurs de l'Université?

D'après les témoignages de l'école éclectique, depuis Jouffroy qui en fut le premier et peut-être le plus éminent représentant après Cousin jusqu'à Paul Janet, le maître aimait la philosophie et les hautes spéculations d'un amour profond et désintéressé. Il se plaisait à la recherche des idées, il était entraîné par elles, il en avait la vision émue et splendide; sa pensée les saisissait, en devinait les combinaisons; il les développait dans les larges périodes d'un style oratoire qu'on aurait cru par instants inspiré de Bossuet. Cousin réintroduisit en France une véritable philosophie, l'idéalisme qui remonte à Platon. C'était là, dans une époque qui semblait avoir oublié la philosophie, une nouveauté hardie et heureuse. Et Paul Janet a pu dire que depuis 1688, la date des *Entretiens métaphysiques* de Malebranche, on entendit pour la première fois, au Cours de Cousin, en 1815, dans la philosophie française, un langage d'une semblable élévation. Il y avait là un élan, une ferveur incontestables, et aussi quelque chose d'éclatant, dû à une invention féconde, à une puissante imagination créatrice.

Ce qui faisait défaut, c'était la force systématisatrice. Le penseur projetait des idées autour de lui; elles jaillissaient, brillaient un instant, mais retombaient trop vite pour laisser une lumière durable. Il promettait d'étayer son système sur l'observation et l'analyse; mais l'observation était courte et l'analyse manquait de profondeur. Les vues d'ensemble n'étaient ni sûres ni suffisamment démontrées. Aussi a-t-on reproché à Cousin sa conception de l'histoire des idées: les idées se grouperaient, suivant lui, en quatre systèmes, apparaissant dans un ordre fixe et périodiquement renouvelé: sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme; chacun de ces systèmes, arrivant à son tour à l'exagération de ses principes, conduit, par réaction, au système suivant; et quand le cycle est fini, la réaction contre le mysticisme ramène au sensualisme, et l'histoire se recommence. Mais, faut-il ajouter, elle se

recommence avec un progrès à chaque fois; il n'y a pas stagnation; cette évolution des systèmes n'est donc pas inutile. Systématisation simpliste, superficielle, démentie par les faits: car ceux-ci sont plus complexes, plus entremêlés, et l'histoire ne se déroule pas sur une seule ligne. Evidemment! La pensée de Cousin, mal dissimulée, heureusement, était que la philosophie tend à un spiritualisme éclairé, acceptant les doctrines plus pauvres comme autant de points de vue restreints, mais non entièrement faux. C'est l'interprétation que donne Janet (*V. Cousin et son œuvre*, 1885); les systèmes sont vrais par ce qu'ils affirment, faux par ce qu'ils nient. Les plus négatifs, tels que sensualisme et scepticisme, ont moins de part au vrai. Ainsi Cousin se rapproche, à interpréter son cycle pour le mieux, de Leibniz et de la thèse d'une *philosophia perennis*.

Cousin a-t-il jamais pénétré le sens des systèmes qui l'ont vivement attiré, comme la philosophie morale de Kant, les conceptions de Schelling sur l'identité de la nature et de l'esprit, — la nature n'étant que la réalisation de l'esprit, — la forte synthèse de Hegel sur le rôle de la raison qui construit les systèmes de la nature pour se développer ensuite, avec conscience et sans limite, dans l'histoire de l'humanité? A-t-il vraiment suivi dans l'entièreté de leur raisonnement ces grands génies de la philosophie? On est bien forcé de le nier quand on constate ce qu'il en recueille. Il fut très enthousiaste de Hegel et une amitié réelle l'attacha quelque temps à l'illustre rationaliste. Comprit-il jamais son système? En vérité — notez bien qu'il serait légitime plutôt de faire de ceci un mérite à Cousin — il n'en garda que quelques idées directrices qu'il disposa à sa manière, s'appropriâ, transforma selon sa façon de penser à lui. Il n'avait ni la patience, ni la concentration de Hegel, ni l'imperturbable logique qui va son chemin, méthodiquement, sans penser à autre chose qu'à développer amplement ses principes dans tous les sens. Cousin, on l'a dit, procédait par une méthode tout opposée. Jamais il ne perdait de vue les conséquences morales et politiques des idées. Quel effet auraient celles-ci? A quel résultat social pouvaient-elles conduire? C'est leur but moral qu'il avait toujours devant les yeux.

Puis, son esprit était épris de clarté. Les divisions et subdivisions des systèmes, la lente et pénible déduction des concepts ne lui plaisaient guère. Il préférait les notions nettes, simples. Il tenait à ne pas perdre pied et à revenir au *sens commun*, c'est-à-dire à une certaine croyance naturelle et spontanée, commune à tous les hommes, qui était, pour lui, le véritable critère de vérité. Un exemple: certains idéalistes avaient nié l'existence objective de l'espace. Cousin ne les suivait pas, d'argument en argument, pour les réfuter. Non! il se contentait d'invoquer le sens commun: où est l'homme qui ne croit pas à l'extériorité de l'espace et des objets que l'espace contient? Le sens commun suffit pour réfuter ce genre de théories. En quoi consiste le sens commun? Nous avons tous, en nous, l'intuition d'un certain nombre de vérités, que tous nous admettons. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter sa

consciencè, ou mieux, les notions qui sont communes aux consciences de tous les hommes. Observation de soi, méthode psychologique: Cousin entend s'inspirer de la clarté classique de Descartes et du psychologisme de Maine de Biran. Ces deux courants se rencontrent. Cousin appartient bel et bien, en dépit de l'influence de la métaphysique allemande, à la tradition française et, au delà, à l'hellénisme, à Platon.

Il se fit le traducteur de Platon, l'éditeur de Proclus, de Descartes, de Biran. Il inspira de l'enthousiasme à ses disciples pour les recherches d'histoire de la philosophie; on sait que, dans l'école éclectique, une série de travaux historiques se succédèrent, remarquables souvent et toujours utiles. On a reproché personnellement à Cousin, non sans raison, de procéder à la légère, d'altérer les textes: les écrits de Biran deviennent, en maint endroit, incompréhensibles, quand ils ont passé par ses mains. La preuve est faite. L'édition que Tisserand nous a donnée de l'*Anthropologie* est là. Mais l'histoire de la philosophie valait-elle par elle-même aux yeux du chef de l'école éclectique? Ne devait-elle pas être subordonnée à un but de morale qui restait son principal objectif? Nous l'avons vu, jamais cette préoccupation ne quitte Cousin. Il était intolérant au sujet des principes de la philosophie pratique et de la politique.

Dans les différentes périodes qu'il traversa, ce caractère fondamental ne s'effaçait jamais. Au début, il adopta, après Royer-Collard, la méthode psychologique des Ecossais: observer sa conscience, l'interroger, la forcer à parler, lui arracher toutes les idées qu'elle contient et ne pas perdre de vue, en même temps, que ce qui élève l'homme au dessus de la nature, c'est la liberté et la vie morale, qui seraient incompréhensibles sans la liberté. Ensuite, les idées de la *Critique de la raison pratique*, devoir, responsabilité, spiritualité et immortalité de l'âme, Dieu, furent reprises par Cousin. Elles appartiennent à toute l'humanité. Elles sont la vie de l'esprit. Puis, les métaphysiciens allemands furent mis à contribution, Schelling et Hegel. Il interpréta ce dernier dans le sens d'un panthéisme rationaliste. C'est surtout le Cours de 1828, sur l'introduction à l'histoire de la philosophie, qui s'en ressent. Après 1830, Biran et Descartes prennent l'ascendant, en même temps que le penseur incline à une conciliation plus intime avec la pensée religieuse. En réalité, nous touchons ici la tendance profonde de Cousin. Les influences étrangères ne l'ont éloigné que passagèrement de la tradition classique française, avec laquelle il a naturellement le plus d'affinité. En 1857, dans l'Avant-propos à la 3^e Edition de ses Leçons de 1820 sur la *Philosophie de Kant*, il écrit: « Nous » avons fait connaître et mis à profit toutes les écoles, sans être l'interprète » particulier et sans prendre l'enseigne d'aucune d'elles. Eclectique dans l'his- » toire, profondément spiritualiste dans la théorie, nous nous sommes appliqué » par dessus tout à former une école française en rattachant la philosophie » nouvelle à la plus grande tradition de notre pays, celle du dix-septième » siècle, en faisant gloire de relever de Descartes, en donnant une nouvelle

» et meilleure édition de ses œuvres, en réhabilitant sa méthode et ses principes, et en les défendant, avec une conviction toujours croissante, contre les attaques de Condillac, de Reid et de Kant. Nous avons combattu sans relâche les mauvaises doctrines transplantées d'Angleterre parmi nous, au siècle dernier, en dépit de notre génie et de nos instincts héréditaires; et nous leur avons partout opposé une doctrine généreuse, nationale et libérale, libre et sincère alliée du christianisme, et dont le but suprême en toutes ses parties, psychologie, esthétique, théodicée, morale et politique, est d'ennoblir et d'élever l'homme par tous les moyens que la raison avoue.»

Rien de plus clair que ce passage: dans la dernière phrase, le but moralisateur que poursuit l'éclectisme est affirmé explicitement; de plus, Cousin proclame ses principes spiritualistes, renouvelés des cartésiens; l'éclectisme historique ne faisait donc que recouvrir une philosophie plus nette; l'accent porte sur l'élément traditionnel, exclusivement français; les philosophies étrangères sont éliminées au même titre que les doctrines qui n'inspirent pas une haute morale. Reid et les Ecossais, célébrés jadis à l'exemple de Royer-Collard, pour leur méthode psychologique, passent à l'arrière-plan. La méthode psychologique ne se trouve-t-elle pas, plus complète et plus intimement unie à la métaphysique, chez Descartes? L'emploi de l'analyse des données de la conscience ne remonte-t-il pas à la philosophie classique française? Descartes et Malebranche en offrent d'indubitables preuves. En s'intéressant d'abord à la méthode des Ecossais, Cousin cherchait par instinct ce qu'il devait bientôt trouver chez Descartes. En éditant l'ensemble des œuvres du fondateur de la philosophie moderne, il rattachait sa pensée à la tradition de son pays. Mais par lui-même, dès le début, il allait plus loin que ses devanciers immédiats et que ses contemporaines. Adam l'a très bien dit: «Cousin place au commencement de la philosophie l'observation. C'était la méthode de Laromiguière, et c'est aussi celle des savants; il faut donc la suivre, si l'on veut faire de la philosophie une science. Mais cette observation, Cousin la voudrait complète, s'étendant à l'âme entière, tandis que jusque là les philosophes n'avaient observé d'elle qu'une partie, qu'ils prenaient arbitrairement pour le tout. Déjà Laromiguière retrouvait l'activité de l'âme jusque dans la sensation; et Biran sentait, disait-il, dans l'effort musculaire l'action de la volonté; les Ecossais, sous le nom de croyances naturelles, rétablissaient les principes de la raison, et Ampère remettait celle-ci en honneur avec la faculté d'apercevoir des rapports. Sensation, volonté, raison, c'était enfin l'âme tout entière: Cousin, réunissant les vues partielles de ses devanciers, se flattait d'avoir une vue totale de l'âme, et par là de pénétrer jusqu'au fond des choses.» (Ouvr. cité, 213.)

On voit par là quelle est l'importance de la méthode psychologique. «La psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie», lisons-nous dans les *Fragments* de 1826 (*Préf.*, XII). «La méthode psychologique consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la conscience

» pour s'établir et s'orienter dans celui-là où tout est réalité, mais où la réalité
 » est si diverse et si délicate, et le talent psychologique consiste à se placer
 » à volonté dans ce monde tout intérieur, à s'en donner le spectacle à soi-même,
 » et à en reproduire librement et distinctement tous les faits que les circons-
 » tances de la vie n'amènent guère que fortuitement et confusément.»

Le *Discours* prononcé à l'ouverture du Cours du second semestre de l'année 1820 insiste, au début, sur la nécessité de commencer l'étude de la philosophie par l'esprit humain, qui nous livre la clé de tout le reste. Ainsi procédèrent Socrate et Descartes. Et voici qui est bien cartésien: il ne s'agit pas de la pensée de tel individu, mais de ce qui, dans toutes les pensées particulières, constitue la pensée en général. Penser et savoir que l'on pense sont une seule et même chose. La loi fondamentale de la pensée est la conscience, forme générale, permanente, nécessaire de la pensée. Et voici une paraphrase du *Cogito ergo sum*: le fond de la conscience, c'est l'existence non pas prise dans un sens vague, mais l'existence d'un être doué de pensée. Les objets qu'envisage la conscience sont divers et multiples, mais le moi reste le même, identique, invisible, simple, et de nature spirituelle. (*Esq. d'un système de philosophie morale et polit.*, publiée dans *Phil. de Kant*, 3^e Ed., 321 suiv.)

Cousin combine, comme Descartes, ce que l'on appelle aujourd'hui la méthode introspective avec la méthode réflexive. L'étude de n'importe quelle manifestation de l'esprit conduit à celle de l'esprit en lui-même; une fois le problème posé, ce n'est plus seulement de la conscience humaine qu'il s'agit, telle que l'observation interne la fait connaître, mais de la pensée, de la raison en général. Le passage est trouvé de la psychologie à la métaphysique. La 13^e leçon du Cours de 1828 (*Intr. à l'hist. de la philos.*, 6^e Ed. 1868, p. 286-7) l'exprime avec force: «C'est vers 1816 et 1817 que, tourmentant en tous sens
 » la conscience pour l'embrasser dans toute son étendue, j'arrivai à ce résultat
 » qu'il y a dans la conscience bien plus de phénomènes qu'on ne l'avait pensé
 » jusque là; qu'à la vérité tous ces phénomènes étaient opposés les uns aux
 » autres, mais qu'en ayant l'air de s'exclure, ils avaient tous cependant leur
 » place dans la conscience. Tout occupé de méthode et de psychologie, enfoncé
 » dans les études les plus minutieuses, je ne sortais guère des limites de l'ob-
 » servation et d'une induction très circonspecte; mais peu à peu la scène
 » s'agrandit; et de la psychologie, qui est le vestibule et, si l'on peut s'exprimer
 » ainsi, l'antichambre de la science, le temps me conduisit dans le sanctuaire,
 » c'est-à-dire à la métaphysique.»

Cela nous mène directement à la célèbre théorie de la *raison impersonnelle*, qui fut développée sous ce titre, dans l'école éclectique, par Francisque Bouillier (en 1844). Selon Bouillier, toute la gloire en revient à Cousin, qui l'a formulée le premier. «Cousin, écrit Bouillier, a constaté l'existence en notre âme d'un
 » élément impersonnel, qui est le principe et le fond de notre intelligence; il
 » en a montré la nature divine.» En effet, en analysant notre conscience, nous y découvrons la présence de certaines vérités universelles, nécessaires, abso-

lues, auxquelles nous tenterions en vain de nous dérober: la plus élémentaire logique s'y opposerait. Il en est ainsi des axiomes des mathématiques et des propositions d'emploi universel, comme celle-ci: il n'y a pas d'effet sans cause, ou de lois morales comme est le devoir d'agir bien.

A interroger la conscience, nous discernons donc en elle un ensemble de vérités qui ne viennent pas de l'expérience, car elles s'affirment dès la première expérience et sont inséparables de la réflexion; elles ne dépendent pas non plus de l'invention individuelle; loin de là, elles s'imposent aux individus, qui tomberaient dans l'absurdité s'ils osaient y contredire. Idées universelles et absolues, elles relèvent de la raison, mais d'une raison universelle et absolue comme elles; la raison humaine, en les proclamant, coïncide avec la raison divine.

Ainsi, suivant Bouillier, Cousin rétablit dans la philosophie française les idées d'absolu, d'infini, de Dieu; il renoue la tradition cartésienne, avec une analyse de l'intelligence humaine, plus exacte que chez Descartes. La théorie de la raison impersonnelle est, ajoute-t-il, «le lien qui unit toute l'école » éclectique, elle est le centre auquel tout vient aboutir».

Cousin vise toujours un but pratique, moral et politique. De même ici. En donnant cette théorie à la philosophie, il entend opposer un principe rationnel à la théorie ecclésiastique du principe d'autorité, auquel Lamennais entendait recourir comme au seul remède efficace contre l'anarchie individualiste. S'il y a une raison impersonnelle, commune à tous et ne variant ni avec les individus ni avec l'expérience individuelle, le danger dénoncé par Lamennais est conjuré, sans qu'on doive avoir recours au principe d'autorité (Paul Janet, *ouvr. cité*, 254).

Si toute vérité dépend de la raison impersonnelle ou, en d'autres termes, d'un principe rationnel suprême, il est impossible de penser n'importe quel objet, n'importe quelle idée sans penser en même temps l'Être ou Dieu. Dans l'ordre de la réalité, toute chose finie tient son existence de l'infini.

Ainsi donc, voilà que nous savons où trouver un point d'appui. Car «la » raison ne se modifie pas à son gré; vous ne pensez pas comme vous voulez. » Tout ce qui est libre est vôtre; ce qui n'est pas libre n'est point à vous, » et la liberté est le caractère propre de la personnalité». Ou bien encore: «Il » n'y a rien de moins individuel que la raison: si elle était individuelle, nous la » maîtriserions comme nous maîtrisons nos résolutions et nos volontés.» (Cours de 1828, p. 93). La raison est donc en elle même universelle et absolue. Dans l'homme, elle se laisse égarer par les sens; mais il importe de distinguer la raison de l'emploi que nous en faisons. La vérité rationnelle subsiste en dehors de cet emploi et nous aide à nous corriger. Nos idées, tout en étant conçues par la raison humaine, appartiennent, prises en elles-mêmes, à la raison divine.

Cette théorie s'accorde, suivant son auteur, avec le fond même du christianisme. Il serait erroné de considérer Dieu comme incompréhensible. La

création du monde n'a-t-elle pas son analogue dans notre conscience? Dans tout acte libre, ne créons-nous pas notre action du cœur même de notre être? De même Dieu crée l'univers en le tirant de sa propre substance. Ainsi, encore une fois, la psychologie, l'observation de la conscience résume l'univers entier. « La psychologie est la science universelle concentrée. La psychologie » contient et réfléchit tout, et ce qui est de Dieu, et ce qui est du monde, sous » l'angle précis et déterminé de la conscience: tout y est à l'étroit, mais tout » y est. » (*ib.* 107.)

Et défendant la raison à la fois contre le scepticisme de ceux qui la nient et n'entendent se fier qu'à l'expérience sensible, et contre les idéalistes qui, rejetant l'expérience, tentent de déduire l'univers des formes vides de la raison, le défenseur de la méthode psychologique s'écrie, dans une page qui ne manque ni de bon sens ni d'éloquence: « Entendons-nous bien ici encore une fois. La » raison tire son autorité d'elle-même; toute certitude vient d'elle, et d'elle » seule; elle est le seul fondement des vraies sciences, de la psychologie ration- » nelle comme de la haute physique, de la mécanique, de la logique, des ma- » thématiques. Mais la raison, bien qu'essentiellement indépendante de l'ex- » périence, est, dans l'état présent des choses, soumise à cette condition de » ne paraître qu'à l'occasion de quelque expérience, soit externe, soit interne. » Si dans l'expérience externe et sensible ne nous avaient pas été donnés des » phénomènes de grandeur et de quantité, des triangles et des cercles impar- » faits, jamais la raison n'aurait conçu les figures parfaites, les définitions » d'où sont sorties les mathématiques. Ces définitions sont-elles empiriques » parce que la raison les conçoit à l'occasion de l'expérience? Si les actions et » les réactions naturelles des corps n'avaient frappé nos sens, jamais la raison » ne se serait élevée aux principes de la mécanique. Si des pensées particulières » n'étaient pas tombées sous l'œil de la conscience, jamais nous n'aurions » découvert les lois générales de la pensée; ces lois sont-elles empiriques parce » qu'elles se manifestent dans l'expérience intérieure? Il ne faut pas confondre » ces deux choses, être distinct et être séparé de l'expérience. La raison est » distincte en soi de l'expérience, elle n'en est point séparée. Pour recon- » naître son autorité, attendez-vous ou prétendez-vous qu'elle paraisse » seule? Vous attendez et vous prétendez l'impossible, et vous n'obtiendrez » qu'une abstraction, c'est-à-dire la chose la plus facile et en même temps » la plus vaine. Dans la vie réelle de l'âme, tout nous est donné avec tout: » les sens, la conscience, la raison se développent simultanément et récipro- » quement. Distinguons, ne séparons pas. Séparez-vous la raison des sens? » la raison demeure muette. Les sens tout seuls ne vous montreront que des » phénomènes isolés ou confus, sans ordre et sans lois; la raison seule ne vous » dira rien: elle ne peut vous apprendre les lois des phénomènes qu'appli- » quées et mêlées à ces phénomènes. Pareillement, supprimez-vous la cons- » cience comme empirique, retranchez-vous toute pensée déterminée et par- » ticulière? la raison ne vous enseignera point les lois universelles et nécessaires

» de la pensée. Retranchez-vous tout phénomène? la raison ne vous révélera
 » aucun être; car il n'y a pas plus d'être sans phénomènes que de phéno-
 » mènes sans être, comme il n'y a pas plus de lois générales sans choses
 » particulières et individuelles que de choses individuelles et particulières
 » sans lois générales qui rattachent les individus à un genre quelconque;
 » comme il n'y a pas plus d'ordre et de législation du monde sans un monde
 » à régler et à gouverner, qu'un monde sans règle et sans ordre; comme il
 » n'y a pas plus de gouvernement sans société que de société sans gouverne-
 » ment. Dans le monde intérieur de l'âme, le gouvernement de la raison in-
 » tervient au milieu de la diversité et de la multiplicité des phénomènes de la
 » conscience. Donc, poser ainsi le problème: trouver un principe rationnel
 » élémentaire non seulement distinct, mais séparé de toute expérience, de
 » toute pensée déterminée, de la conscience, c'est poser un problème chimé-
 » rique à la fois et insoluble, c'est demander une abstraction pour en tirer,
 » à force d'artifice, quoi? une abstraction qu'on tourmente en vain pour
 » en tirer la réalité, et qu'on relègue bientôt parmi les chimères. Mais on
 » n'a pas fait ainsi le procès à l'esprit humain, on ne l'a fait qu'à soi-même;
 » et ce n'est pas merveille qu'après avoir détruit à plaisir la réalité, on se trouve
 » dans le vide, sans plus savoir où saisir un point d'appui.» (*Phil. de Kant*,
 154-156.)

Il faut bien préciser le sens de la raison impersonnelle de Cousin. On n'y arrive pas par l'analyse kantienne des concepts et des opérations logiques de la pensée. C'est dans l'intimité de la conscience, par l'observation de soi et la réflexion sur ses propres états, qu'on la découvre. Il ne s'agit donc ici ni d'interroger les formes logiques et abstraites du raisonnement, ni les faits multiples et divers de l'expérience. Il faut aller plus profondément et que l'abstraction et que l'expérience.

En pénétrant dans l'intimité de la conscience, on y démêle «le fait instan-
 » tané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui,
 » ne se réfléchissant pas immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les
 » profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus
 » tard, sous une forme logique et entre les mains (*sic!*) de la réflexion, devient
 » une conception nécessaire.» (*Fragments* de 1826, Intr. XXII). Découverte intéressante, autant pour nous que pour Cousin! Ne dirait-on pas, à plus de soixante ans d'intervalle, l'observation interne dirigée, à la manière de Bergson, sur l'intuition de la vie spirituelle, en dessous des formes abstraites du raisonnement expérimental? L'on a donc recours ici, nettement, à une «sorte d'ins-
 » piration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle.» (XXVIII). Ne nous y trompons pas, ces idées nous sont, récemment, redevenues familières. Mais allons plus loin. Comment accorder cette inspiration immédiate avec la réflexion?

Ici intervient une ingénieuse distinction qu'il faut établir entre l'aperception spontanée et l'aperception réfléchie. Le moi est à la fois l'une et l'autre.

Mais toute connaissance primitive est spontanée, la réflexion vient ensuite et développe la spontanéité. Sans doute l'analyse de la conscience est indispensable pour saisir cette distinction, car la conscience ordinaire, celle de tous les jours, nous présente la spontanéité redoublée, pour ainsi parler, en elle-même, c'est-à-dire précisément réfléchie. Spontanée, l'aperception est comme enveloppée, obscure encore, mais elle est pleine affirmation, elle est positive; développée et réfléchie, elle devient distincte et claire, mais en même temps est affectée de négation, puisque dans la réflexion, le sujet, tout en se posant, se limite, car il pose en même temps le non-moi. L'acte réfléchi est dû à cette négation réciproque: il porte sur le relatif, le fini, alors que dans la spontanéité, l'être infini et absolu qui contient, avant toute distinction claire, le moi et le non-moi tout ensemble, communique son unité à la conscience (*Fragments* de 1826, p. 337 suiv.).

En résumé, spontanéité et réflexion comprennent toutes les formes de l'activité. Or, à y regarder de près, tous les actes personnels, spontanés ou volontaires, se rapportent à une cause qui a son point de départ en elle-même: ils sont donc libres. La liberté existe non seulement dans la volonté réfléchie, mais aussi dans la spontanéité. Réserver la liberté à la seule réflexion, ce serait l'enlever à l'activité primesautière, à l'enthousiasme du poète et de l'artiste au moment où ils créent; le libre arbitre n'est qu'une forme de la liberté. Bien plus! la liberté est indéterminée; elle n'appartient pas à tel ou tel produit de l'activité, elle est l'*activité en soi*, elle est le propre d'une substance, qui est cause en même temps que substance, et dans l'unité de laquelle activité et intelligence se pénètrent. « La spontanéité est le génie de la nature humaine, » la réflexion est le génie de quelques hommes..... Le caractère de spontanéité » de la raison atteste et garantit l'indépendance des vérités aperçues par la » raison. » La réflexion n'appartient qu'à quelques-uns, l'aperception spontanée appartient à tous. Ainsi, dans toute pensée, même la plus humble, il y a de l'être, puisque la spontanéité est pleinement affirmative, et cet être est Dieu. Le doute ne naît qu'avec la réflexion, qui envisage les choses successivement et non par une vision, afin de les dégager plus clairement. Elle y gagne la clarté, elle y perd l'affirmation et risque de prendre la partie pour le tout.

La distinction entre conscience spontanée et conscience réfléchie est la transcription, en langage psychologique, d'une théorie de Schelling (1). Schelling, reprenant le problème métaphysique posé par Fichte, des rapports du non-moi au moi, cherche à établir que le moi est à la fois activité et intuition; que, comme activité, il est infini et créateur; qu'en tant qu'intuitif, il réfléchit, pose son objet, par conséquent délimite la sphère de l'objet et la sienne propre. Tandis que Schelling essaie de résoudre la contradiction inhérente au fait que le moi, activité absolue, se limite lui-même, Cousin se con-

(1) *System des transcendentalen Idealismus*, Ed. Cotta, 1858, p. 277 suiv. Voir aussi KUNO FISCHER, *Schelling*, Jubilaeums-Rusgabe, p. 497.

tente de poser le problème en termes psychologiques et il se plaît à résoudre d'un tour de main, et comme en se jouant, les rapports entre spontanéité et réflexion. Nous savons aujourd'hui que cette question n'est pas aussi simple qu'il se l'imagine, et l'on a beaucoup discuté, depuis Bergson, la question de savoir si la pensée réfléchie telle qu'on la rencontre dans l'abstraction, le concept, le langage et les sciences mécaniques, développe l'intuition spontanée ou si elle ne va pas à l'encontre de ce que celle-ci contient d'instinctif; ensuite si l'intuition intérieure porte sur le vécu ou sur l'idée; si l'idée est bien ce que nous en fait connaître la raison discursive ou si, pour la saisir dans son essence vraie, nous ne devons pas avoir recours à une vision spirituelle, comme celle de l'artiste dans l'inspiration et du savant au moment où soudain une solution longtemps cherchée lui apparaît comme un trait de lumière. Si Cousin a donc eu le mérite de soumettre un des problèmes de la métaphysique de Schelling à l'analyse réflexive du psychologue, il faut bien avouer qu'il s'est déclaré trop aisément satisfait et que sa théorie manque de profondeur.

Ce n'en est pas moins un grand mérite de sa part, on ne peut assez le répéter et, à son heure, une nouveauté que d'avoir introduit en France la théorie de l'activité propre de l'esprit et de l'avoir opposée et aux abstractions du sensualisme et au matérialisme des physiologistes. La pensée est activité en soi. Elle est donc, foncièrement, *liberté*. Cousin a raison de le dire, et le développement ultérieur de la psychologie confirmera sa thèse. La pensée, le moi sont pris ici, comme pour Fichte, Schelling et Hegel, en tant qu'acte de l'esprit, dans un sens absolu, et non en tant que modalités individuelles de cet acte. Où il y a pensée, — et nous savons que, selon Cousin, il y a de la pensée partout et qu'aucun phénomène ne serait intelligible s'il ne participait à la pensée ou au rationnel, ainsi que Platon l'a établi, — on trouve des lois d'ordre que Kant appelait catégories et qu'il rapportait à l'entendement humain et à l'expression que cet entendement donne aux lois des phénomènes. Cousin, se rapprochant de Platon, rapporte les catégories à la raison et il entend ici la raison universelle, non pas le seul raisonnement humain, mais l'organisation rationnelle de la réalité dans le monde tout entier, aussi bien que dans le savoir humain. Il réduit à deux les catégories que Kant avait réparties sous douze titres. Ce sont la *causalité* et la *substance*, lesquelles se trouvent unies dans l'esprit. La raison dont ces lois sont l'expression est, nous l'avons vu, une raison impersonnelle. Et cependant, les lois de la raison — causalité et substance — et, par conséquent, la raison elle-même nous sont données dans les faits conscients. Mais la raison ne dépend pas des variations de la conscience individuelle, elle domine les individus, elle est la même pour tous, stable et invariable: c'est en ce sens qu'elle est impersonnelle. Elle se manifeste à la conscience de chacun: nul homme qui pense n'est étranger à ces trois idées: la liberté de l'homme, la fatalité de la nature et la providence de Dieu. Aussi le sens commun, ensemble de convictions rationnelles communes à tous les hommes, est-il le critère assuré de ce qui est vrai. Raison et

sens commun portent sur toutes les vérités marquées du caractère d'*absolu*: principes mathématiques, lois universelles de la physique, lois morales, lois du bon goût, voire même certaines vérités politiques: c'est là un système rationnel et religieux à la fois, puisqu'il repose sur une conviction commune à tout le genre humain, conviction qui se confond avec la raison et qui conduit à reconnaître l'infini et l'éternel.

L'enseignement de Cousin, dans les années 1815 et suivantes, ainsi que les idées exposées dans les *Fragments* de 1826 exercèrent une influence décisive sur l'école éclectique. Dans son livre sur Cousin, Paul Janet résume par les propositions suivantes les résultats contenus dans l'importante *Préface* qui est comme le manifeste de l'école:

- » 1°) La méthode d'observation acceptée comme point de départ, et, » par là, la philosophie du XIX^e siècle rattachée au XVIII^e.
- » 2°) L'ontologie ou la métaphysique défendue contre les partisans » exclusifs du XVIII^e siècle, mais donnée comme une conséquence de la psy- » chologie.
- » 3°) Le passage de la psychologie à l'ontologie par le moyen des principes » absolus de la raison.
- » 4°) La théorie des trois classes de faits: les faits sensibles, les faits » intellectuels et les faits volontaires. Cette division devenue classique, et qui » reste, malgré tout, la plus commode de toutes, date en effet parmi nous » de Victor Cousin.
- » 5°) La réduction de toutes les catégories à deux fondamentales: la » substance et la cause.
- » 6°) La théorie de l'aperception pure ayant pour effet de sauver l'ob- » jectivité de la raison.
- » 7°) La raison suprême des choses placée dans les lois de la pensée.
- » 8°) Le moi résidant dans la volonté, selon la doctrine de Maine de Biran.
- » 9°) La causalité résidant dans la volonté pure et non pas seulement » dans l'effort musculaire, comme le croyait Maine de Biran.
- » 10°) La théorie de la liberté absolue.
- » 11°) La doctrine de l'unité consubstantielle de l'homme, de la nature » et de Dieu.
- » 12°) La réconciliation de la philosophie et du sens commun dans la » doctrine de la spontanéité.
- » 13°) L'éclectisme, méthode d'impartialité qui, dans la conscience, » accepte tous les faits, et qui, ensuite transportée dans l'histoire, accepte » tous les systèmes en tant que chacun d'eux est l'expression d'un des points » de vue légitimes de l'esprit humain.» (Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 168 suiv.)

En résumé, Victor Cousin, sous l'influence de Maine de Biran, de Kant et surtout des philosophes postkantien, Fichte, Schelling et Hegel, dont il apprit à connaître les idées dans les voyages qu'il fit en Allemagne, ne renonce

pas à la métaphysique, comme les Ecossais. Il admet des idées universelles ou idées de raison, mais il cherche à les fonder sur une méthode d'observation psychologique empruntée aux Ecossais ou, plus exactement, il prétend étendre la méthode psychologique, que les Ecossais enserraient dans l'observation des faits de conscience, à la découverte des idées de raison. Il n'arrive en réalité ni à passer de l'expérience interne aux idées, ni à justifier les idées par une analyse réflexive portant sur les conditions nécessaires de la représentation. Ses arguments sont plus souvent oratoires que philosophiques; les raisons de convenance ainsi qu'une doctrine morale pratique et préconçue tiennent lieu la plupart du temps de démonstration scientifique. Ravaisson juge avec vérité que Cousin ne va guère au-delà de la philosophie écossaise, et que celle-ci ne donne sur les êtres que des présomptions très bornées (1).

D. L'influence que peut avoir exercée sur Jouffroy la philosophie de Maine de Biran a été indiquée à la fin du précédent chapitre. Il semble qu'elle ait été, dans les premières années de la vie philosophique de Jouffroy, très diffuse, et que les théories de Biran ne lui aient été connues qu'à travers les leçons et les entretiens de Cousin. Plus tard peut-être, la publication, en 1834, des *Rapports du physique et du moral* a-t-elle confirmé Jouffroy dans certaines idées, aux quelles il était arrivé par son développement personnel.

L'Abbé C. Piat (*La Liberté*, 1894 et 95, I, 50 suiv.) a bien montré, en étudiant le problème de la liberté, ce qui rapproche Biran et Jouffroy, mais aussi combien Jouffroy s'éloigne de Biran quand il considère que notre aperception porte moins sur l'effort que sur la conscience que nous avons de l'identité de notre moi et de sa causalité. Pour Biran, l'activité était comme concentrée en un point mouvant; pour Jouffroy, elle ne souffre pas de se sentir liée à l'expression de l'effort volontaire.

Ce furent surtout les Ecossais et V. Cousin qui exercèrent la plus grande influence sur la pensée de Jouffroy. Mais l'essentiel est, chez ce philosophe, la réflexion personnelle, la profondeur de l'analyse de soi. Comparées à la recherche patiente que tenta sur lui-même ce penseur, recherche caractéristique de sa manière, les influences furent peu de chose. Quand il n'arrive pas, au moyen de l'analyse des faits de conscience et de la réflexion, à se former une conviction sur quelque problème, ce ne sont ni les auteurs qu'il lit, ni les maîtres qu'il écoute qui parviendront à la former. La précision qu'il atteint dans les questions qu'il aborde lui permet de comprendre et d'apprécier les autres systèmes, bien loin qu'il soit aidé par ceux-ci.

Il donne de cette façon l'exemple d'une pensée vraiment philosophique, qui ne subit pas une influence passivement, mais transforme et pense à nouveau, selon son style à elle, les idées qui se présentent à son attention.

(1) Dans la *Revue des Deux Mondes*, 1840, IV, p. 197 suiv., RAVAISSON donne un jugement sur les Ecossais et les éclectiques, à propos de la traduction des fragments de la philosophie de Hamilton par Peisse.

II^e PARTIE

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

§ 1. *Idées sur la Destinée humaine*

« Après quinze ans d'inquiètes méditations sur l'énigme de la destinée humaine, je suis arrivé à des convictions sur beaucoup de points, à des doutes raisonnés sur les autres: » c'est ainsi que s'exprime Jouffroy dans la I^e Leçon du Cours de Morale professé à la Faculté des Lettres de Paris, de 1830 à 31 (*Mélanges philos.*, 1833). Les phases de cette réflexion, les angoisses qu'elle éprouva, nous les retrouvons à certains endroits de l'œuvre du psychologue. La foi catholique, pleine de vie dans son pays natal et dans sa famille, les dispositions sérieuses développées par son éducation, l'avaient accoutumé de bonne heure, selon ses propres termes, à considérer l'avenir de l'homme et le soin de l'âme comme la grande affaire de sa vie (*Nouveaux Mél.* 2^e Ed. 1861). Le christianisme avait longtemps suffi à répondre aux premières questions qui s'étaient posées à la raison naissante du philosophe, « heureux de ce bonheur » que donne une foi vive et certaine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme. » (*ib.* 82.) Mais graduellement, inconsciemment, le doute se glissa dans l'esprit de Jouffroy. Ce travail latent, une fois accompli, envahit brusquement sa conscience et, après une nuit de crise affreuse, qu'il a décrite dans des pages célèbres et souvent reproduites, Jouffroy abandonna les croyances de sa famille; dès ce moment il souffrit cruellement du scepticisme qui avait envahi son âme, et considéra que le but suprême de l'effort du penseur doit être de fonder une religion philosophique, digne de remplacer le dogme en train de s'éteindre. Le scepticisme n'était donc pas une solution pour lui, mais un état de crise. D'autre part il n'arriva pas à formuler sa nouvelle foi; l'inquiétude se traduit, en maint endroit de son œuvre, par une vague religiosité, par un éclectisme formé de sentiments restés chrétiens et d'idées ontologiques empruntées à la philosophie rationaliste.

L'enseignement de l'École normale ne répondit pas, en ce point du moins, aux questions qui troublaient le cœur de Jouffroy. Le problème de l'origine des idées était l'unique objet des cours de philosophie qu'il suivit. C'est sur ce terrain que Cousin, après Royer-Collard, combattait le condillacisme, en s'appuyant sur l'école écossaise. Impossible à un débutant de découvrir la connexion entre ce problème abstrait et les poignantes interrogations que soulève la réflexion, vivante en même temps que spéculative, qui se fixe sur notre destinée.

Mais la méthode eut d'heureux effets et courba la pensée de Jouffroy à sa discipline. La philosophie le gagna, sans qu'il abandonnât le problème qui lui tenait le plus à cœur. La méthode de son maître Cousin était l'analyse psy-

chologique, la réduction des données des problèmes philosophiques à quelques faits envisagés par l'observation interne. Il l'adopta et songea plus tard à s'en servir pour fonder la psychologie elle-même et pour réviser la morale, la logique, l'esthétique, le droit naturel; mais jamais il ne perdit de vue l'énigme de notre destinée. On la sentait présente dans tout son enseignement.

Un article écrit dès 1823 et publié deux ans plus tard dans le *Globe* expose *Comment les dogmes finissent*; la manière dont est envisagé le sujet relève de la psychologie et de la philosophie de l'histoire, une science philosophique fort en honneur à l'époque romantique. Cet article est très fermement écrit: le dogme qui, à ses débuts, est vivant, finit nécessairement par s'automatiser et par se figer en formules: processus simplement indiqué, sans être ramené à la loi de l'habitude, qui en donnerait la clé. Alors s'élève la conviction que la foi traditionnelle n'est pas fondée: conviction si vive, si passionnée, qu'elle tient un moment lieu de foi nouvelle. La vieille croyance, de son côté, se défend contre ses négateurs; mais elle n'a plus d'âme ni de force morale; ses partisans se liguent par intérêt et par peur. Les novateurs à leur tour ne sauraient s'en tenir à la négation. «Nous avons besoin de croire, parce que » nous savons qu'il y a de la vérité», écrit Jouffroy dans une maxime lapidaire qui mérite l'immortalité (*Mél.* 13). Mais la doctrine n'est pas prête; la réaction profite de son silence pour démoraliser le peuple, qui devient indifférent. Le vieux dogme demeure sans autorité. Alors, les penseurs de la jeune génération se retirent dans la solitude, et leur élite élabore les grandes vérités destinées à gouverner le monde. Ceux qui aperçoivent ces vérités deviennent des prophètes. Ils gagneront des prosélytes à leur foi nouvelle. Les anciens maîtres seront définitivement abandonnés. «Quant au vieux dogme lui-même, il est » mort depuis longtemps.»

Remarquons la mise en scène de cette transformation morale, son intérêt dramatique, le romantisme de cette aventure philosophique, et aussi le souci d'une religion nouvelle, d'une foi rationnelle qu'on suit chez plusieurs penseurs et savants, de Saint-Simon et de Comte à notre temps.

Un article de 1824 sur *le Bien et le Mal* (*Mél.* 399 suiv.) contient le germe d'idées très fécondes que Jouffroy développera et précisera dans son enseignement ultérieur et que nous trouverons arrivées à leur pleine maturité dans le *Cours de droit naturel*. Le bien, pour un être, réside dans l'accomplissement de sa destinée; pour connaître celle-ci, il faut que la psychologie s'impose un genre de recherches non encore tenté: l'étude des tendances primitives de la nature humaine. L'intelligence jointe à la liberté ne change chez un être ni ses tendances primitives ni sa destinée; elles éclairent la conscience de ses droits et de ses devoirs.

Le caractère tragique du problème de la destinée réapparaît dans l'émouvante leçon d'ouverture du *Cours de Morale*, en 1830, à un moment où les esprits vivaient dans l'exaltation et croyaient à l'avènement d'un monde nouveau. La question de la destinée ne se poserait pas si, dans la vie des

hommes, tout s'accordait avec une parfaite harmonie; mais on souffre; on s'en étonne, on s'indigne d'être exposé au malheur. Bien plus! le bonheur nous fuit, jamais nous ne le tenons; il est une ombre. Le tableau de l'histoire corrobore celui de la vie individuelle: il nous montre des peuples, ignorants de leur destin, se heurter à d'autres peuples, et c'est un choc d'idées et de croyances, une succession terrifiante de civilisations qui s'écrasent. «L'homme demeure » éperdu en face de ces problèmes: anéanti qu'il est dans l'espèce, l'anéantissement de l'espèce elle-même au milieu d'une mer de ténèbres glace son » cœur et confond son imagination. Il se demande quelle est cette loi sous » laquelle marche le troupeau des hommes sans la connaître, et qui l'emporte » avec eux d'une origine ignorée à une fin ignorée; et de cette manière encore » se pose pour lui la question de sa destinée» (*Mél.* 451). La nature enfin, dans ses créations et ses destructions successives, nous parle le même langage.

Et pourtant, l'énigme de la destinée se pose inévitablement aux hommes. De là naissent trois sentiments sublimes: le sentiment poétique, le sentiment religieux et le sentiment philosophique. «La vraie poésie n'exprime qu'une » chose, les tourments de l'âme devant la question de la destinée.» (*ib.* 458.) Et les noms de Byron et de Lamartine viennent à la pensée de Jouffroy; quelques années plus tard il y aurait joint Alfred de Vigny, avec lequel il présente d'incontestables ressemblances. On ne sait ensuite ce qu'est la religion, si l'on ne s'est jamais inquiété du problème de la destinée. Enfin, c'est toujours pour s'acheminer à la solution de ce même problème que la philosophie cherche à connaître la nature humaine. «La philosophie est une affaire » d'âme comme la poésie et la religion.» (*ib.* 461.) On le voit, Jouffroy lui donne comme méthode l'observation psychologique de soi et comme but, la vie morale et religieuse.

L'humanité voit s'éclairer, à travers les âges, la conscience de sa destinée; dans l'histoire, ce progrès des lumières se marque par l'abandon d'anciennes solutions et par la fin de certains dogmes. On ne constate pas ici d'évolution graduelle; des changements profonds, des crises, des révolutions font progresser l'humanité. Toute révolution est une transformation d'idées; le reste dérive de là. «Une révolution est donc un pas que fait l'esprit humain » dans la recherche de la vérité; condamner la révolution, c'est donc condamner la nature humaine, et avec elle Dieu qui l'a créée perfectible; combattre » les révolutions, c'est donc combattre la nature des choses et les lois dont » elle est l'expresion.» (*ib.* 483.) Le sens dramatique, ici non plus ne fait pas défaut, pas plus que la ferveur romantique.

Seule, l'analyse psychologique peut fonder la morale et éclairer les voies de la destinée humaine. La pensée philosophique, pour ne pas s'égarer, doit procéder comme les sciences physiques et s'appliquer à des faits; il s'agit évidemment des faits de conscience. Elle doit avant tout étudier ces faits. A s'élever trop vite aux conceptions métaphysiques, elle risque de tourner dans un cercle fermé: n'est-ce pas ce que Cousin avait découvert et exprimé

dans sa théorie sur l'histoire de la philosophie? Les systèmes se ramèneraient tous à quatre types: sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme, formant un cycle qui se déroule selon une loi nécessaire et, une fois terminé, recommençant fatalement. Ce serait donc par une suite de réactions naturelles que l'idéalisme naît des théories insuffisantes du sensualisme sur l'origine des idées, qu'à leur tour les trop audacieuses abstractions de l'idéalisme conduisent au scepticisme, et que, pour fuir celui-ci, on se jette dans les excès du mysticisme; après quoi, retour au sensualisme et le cycle recommence. Dans sa leçon d'ouverture au Cours d'histoire de la philosophie ancienne (1828), Jouffroy rappelle cette doctrine et insiste sur l'absence de solution des problèmes philosophiques. Mais il est convaincu de la possibilité d'atteindre des résultats précis en s'armant d'une bonne méthode, l'analyse des faits de conscience par l'observation interne. C'était, au fond, la pensée de Cousin. Mais elle restait, chez ce dernier, plus voilée. Une bonne méthode nous permettra d'observer les tendances primitives, de saisir sur le vif la force, l'être ou la cause, d'expliquer enfin l'ordre dont notre raison nous fournit le type.

Il semble que Jouffroy ne soit pas arrivé à remplacer par des idées précises les conceptions du christianisme, et que peut-être il n'ait pas essayé de le faire. Tout en conservant un sentiment religieux auquel ne correspondait toutefois aucune notion bien définie, il avoue à plusieurs reprises son ignorance et ses doutes sur l'ontologie. Dans une lettre du 19 Janvier 1819 à Damiron, aucune preuve de l'existence de Dieu n'est reconnue valable, l'idée de substance est sacrifiée; seule subsiste l'unité d'existence, qui est proclamée infinie, éternelle, immuable, absolue, créatrice, et hérite ainsi des attributs de Dieu, sans démonstration du reste.

L'athéisme est loin de son esprit. La réflexion morale le conduit à admettre le bien absolu; il est vrai qu'il ignore en quoi il consiste; il en conçoit la forme, mais n'en devine pas la matière. «Donc quiconque voudrait essayer d'avoir » un système, d'exposer une idée sur la fin de la création, c'est-à-dire sur le » bien en soi, serait parfaitement absurde et parfaitement ridicule. Personne » ne le sait, personne ne peut le savoir.» (*Droit naturel*, 28^e Leçon. 2^e Ed. 1843, II, 469-470.) Et pourtant, tout être a un but, donc il y a un ordre dans l'univers. Nous avons la certitude que le but, l'ordre et le bien existent, et que toute fin particulière y participe. Si le but de la création nous échappe, toute pensée partielle qui nous vient à ce sujet, et par conséquent une partie des fins de la création, sont sacrées pour nous. Et dans la trente et unième leçon du *Cours de droit naturel*, nous lisons encore: «Il n'y a qu'une loi au monde, qui est la » loi de Dieu; toute loi qui ne dérive pas de celle-là n'est pas une loi, elle n'est » pas obligatoire.» Enfin, dans la *Préface* à la *Traduction de Reid* (1836), la raison affirme l'existence des idées d'être et de cause, mais ne saurait déduire de ces idées aucune connaissance; elle affirme encore qu'il existe des rapports entre les causes et les faits, mais seule l'étude des faits nous renseigne sur ce qui existe. Il est donc impossible de traiter a priori le problème de la destinée,

et la philosophie n'a pas d'autre manière de connaître que les sciences physiques. Le monde spirituel est fondé sur des faits et il appartient à la psychologie de les élucider.

§ 2. *Idées psychologiques*

On ne doit pas se dissimuler la difficulté que présente la tentative de concentrer en un exposé synthétique et cohérent les nombreuses idées psychologiques que Jouffroy a répandues dans ses œuvres et développées dans son enseignement. Néanmoins il est indispensable de dégager ses idées directrices et de les systématiser. Nous essaierons de le faire dans ces pages.

A. *Méthode de la psychologie.* — La question de méthode figure au premier plan des préoccupations de Jouffroy. Procédant de l'École écossaise, de Royer-Collard et de Cousin, il divise les faits observables en faits extérieurs recueillis par nos sens et en faits intérieurs dont la conscience est le théâtre. De même qu'il y a science des faits extérieurs, à savoir les sciences naturelles, les faits conscients, eux aussi, doivent être étudiés par l'observation. Il s'agit ici de l'observation interne ou sens intime, qui porte sur « le » sentiment que le principe intelligent a de lui-même. » (*Préf. aux Esquisses de philos. morale* de D. Stewart, trad. par Th. Jouffroy, 1826, p. XXI.)

Le caractère des faits conscients est le vécu, l'éprouvé. Mais il ne suffit pas d'éprouver les états d'âme, il faut, pour en acquérir une connaissance précise, savoir les observer. « La psychologie est fille de la réflexion, comme toutes » les autres sciences le sont de l'attention. » (*Mél.* 273.) Le psychologue a l'avantage de porter en lui l'objet de son observation. Il doit acquérir l'habitude de s'observer, ne pas laisser échapper le fait de conscience, et d'autre part, ne pas le forcer à se produire, mais savoir l'attendre. On a relevé la difficulté de l'observation interne: « Le fait cesse d'être quand on veut l'observer; » l'observation cesse quand on veut produire le fait. » On oublie ici que nous gardons en nous le souvenir de l'activité spontanée et que de plus, nous possédons la vue spontanée de notre activité volontaire. (*Tissot*, 46-7.)

Il n'y a aucune raison de s'imaginer que la psychologie seule n'ait pas de loi, alors que toutes les autres sciences sont régies par des lois. Ainsi, c'est bien reconnaître une loi que d'admettre que tout souvenir est suscité par une idée ayant quelque rapport avec lui.

N'est-il pas à craindre que l'observation de soi reste purement individuelle et varie d'homme à homme, et qu'en ce sens une véritable méthode, transmissible à tous, soit exclue de la psychologie? Jouffroy affirme le contraire. Dès que les observations sont exactes, elles rencontrent l'assentiment de tous. Au surplus, dans les sciences physiques, chaque fait doit être vérifié par plusieurs naturalistes et cette vérification doit être à la portée des hommes compétents. Le psychologue rendra possible la vérification de ce qu'il avance en donnant une description exacte des faits observés, avec les circonstances qui ont entouré leur observation. Mais, comme dans

les sciences encore, il ne faut admettre que la voix des observateurs exercés et ne pas accueillir les premières remarques venues: cette méfiance s'impose plus peut-être au psychologue qu'au savant, car chacun prétend dire son mot quand il s'agit de la vie consciente et pourtant, rien n'est plus difficile à bien analyser qu'elle. Sans doute, les faits de conscience sont vrais en eux-mêmes. « La conscience du genre humain ne se trompe jamais; mais comme elle sent » vaguement, elle exprime vaguement. » (*Mél.* 297.) A la science psychologique de préciser.

En résumé, la psychologie serait une science d'observation; la conscience est son instrument. L'on observe aussi sûrement les faits mentaux avec la conscience que les faits physiques avec les sens.

Et qu'observe-t-on au juste? L'observation psychologique constate d'abord en nous une complexité d'idées, de sentiments et d'actes qui s'enchevêtrent; elle commence par une connaissance confuse. En appliquant à cet ensemble vécu et conscient, la réflexion, c'est-à-dire « l'intelligence humaine librement » repliée sur son principe » (*Mél.* 279), on découvre dans cette complexité un élément invariable, le *moi*, et des éléments qui varient et sont les manières d'être du moi. L'analyse donne donc d'abord le moi en lui-même, ensuite le moi en tant qu'agissant et modifié d'une certaine façon, enfin la variabilité de ces modifications, qui diffèrent selon les cas. Le moi se reconnaît *simple* et *identique* parmi elles; il en est le sujet; les modifications n'existent qu'en lui. Mais en même temps, le moi reconnaît que les modifications qui l'affectent ont une cause en dehors de lui, et qu'inversement il exerce une action sur le monde extérieur: ainsi, il communique doublement avec la nature (*ib.* 280-85 et *Tissot*, 32).

Entre l'unité du moi et la multiplicité variable qui compose en chaque instant la trame de la vie consciente, il faut trouver des intermédiaires qui permettent de rattacher l'une à l'autre la multiplicité des états conscients et l'unité de la personne: ce sont les *facultés mentales* (*Nouv. Mél.* 154-5 et *Tissot*, 40-41).

Comment étudier les *facultés*? Il est utile de classer d'abord avec prudence les faits conscients et de tracer, d'après cette classification, les limites des facultés sans multiplier inutilement celles-ci. Elles doivent correspondre aux véritables classes de faits. Mais suffit-il d'établir une bonne classification et peut-on se borner à cela? Non, car alors les facultés ne seraient que des termes collectifs et non des formes d'activité. Il faut montrer en quoi consiste l'activité des facultés, il faut atteindre leur développement et leur loi naturelle. Pour y arriver, analysons-les à divers moments de leur action. Observons-les d'abord au moment où elles sont livrées à elles-mêmes et comme délaissées par le pouvoir personnel et unificateur du moi, qui est la première et la principale d'entre elles. Après, nous comparerons ce stade avec le travail qu'accomplissent les facultés sous la direction de la conscience réfléchie et maîtresse d'elle-même. Nous nous adresserons, pour le premier cas, à la rêverie, au

sommeil, à l'enfance, à la débilité du vieillard. Nous constaterons ainsi que la mémoire, par exemple, si elle est livrée à elle-même, est entraînée par la fantaisie dans l'enchaînement des idées au lieu d'être au service d'un raisonnement suivi et strict; que l'intelligence, au lieu de suivre une ligne précise, penche tantôt d'un côté tantôt de l'autre, selon l'intensité des impressions qui la requièrent dans l'instant; que la sensibilité enfin est en proie à une agitation incessante.

Aussitôt que le pouvoir personnel intervient, il retient les facultés d'obéir aux sollicitations extérieures et les fixe sur un objet déterminé. Nous sentons en nous se produire «ce double effort de résistance et d'application.» Il concentre ensuite les énergies que le monde tendait à disperser. De là, les miracles de l'attention et de la patience (*Mél.* 372-80).

Alors que dans ses premiers écrits, Jouffroy induisait les facultés et le moi de l'étude unique des faits de conscience comme phénomènes, de leur analyse et de leur comparaison, il arrive dans la suite à admettre, en approfondissant sa méthode, que nous avons la conscience directe de notre moi comme cause. En m'observant moi-même, j'atteins un genre de connaissance dans lequel sujet et objet ne sont pas séparés. Le sujet se saisit immédiatement dans sa propre action. «Il faut donc rayer de la psychologie cette proposition consacrée: *L'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications.* L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications; et, comme elle ne cesse d'agir et de sentir, elle a d'elle-même une conscience perpétuelle. Et, ajoute-t-il avec beaucoup de force, remarquons que ces deux états dans lesquels elle se sent ne sont que deux points de vue d'un seul. L'âme, en effet, n'éprouve des sensations, c'est-à-dire n'est modifiée, que parce qu'elle est une cause, et une cause en action. Un être inerte ne saurait sentir, une cause seule le peut; car sentir est le fait d'une force contrariée ou secondée dans son développement, et qui en a conscience; en sorte que, si l'âme cessait d'agir, elle deviendrait incapable de toute modification» (*Nouv. Mél.* 202).

A ce moment, Jouffroy a abandonné les Ecossais pour en revenir aux traditions pures de la psychologie française, peut être parce que l'école de Cousin se rapprochait alors du cartésianisme, peut-être aussi sous l'influence des idées de Maine de Biran; l'on comprend dès lors fort bien les critiques qu'il adresse en 1836 aux Ecossais dans la *Préface* du premier volume de Reid, et la différence entre ce nouveau manifeste et la préface de 1826 aux *Essais* de D. Stewart.

Jouffroy se préoccupa, à plusieurs reprises, de tracer avec soin les *limites de la psychologie et de la physiologie*. Quelques mots suffiront à indiquer son attitude, qui est des plus nettes. L'homme, écrit-il, «ne se reconnaît pas dans cette masse solide, figurée, étendue, composée et perpétuellement changeante qui l'enveloppe et qu'il nomme lui-même le corps» (*Mél.* 286). Le problème se rattache à la distinction plus générale de la matière et de l'es-

prit. La matière ne fait que traverser l'homme; les molécules viennent et s'en vont, alors que le moi persiste. Seule une conscience sait ce que cela signifie d'être cause; un corps qui tombe obéit à la gravitation, il n'est pas la cause de sa chute; l'esprit qui délibère et agit se sent par contre être une cause. Les mouvements qui se produisent dans le système nerveux obéissent aux lois de la matière; leur multiplicité, leur dispersion ne ressemblent en rien à la vie de la conscience et par conséquent les méthodes d'observation interne, qui seules atteignent cette dernière, sont complètement indépendantes des méthodes de la physiologie. (*Nouv. Mél.* 139 suiv., 163 suiv.)

B. *Fondement de la psychologie. Tendances primitives, passions, raison.* — La méthode étant définie, nous tâcherons de fixer les idées directrices des conceptions psychologiques de Jouffroy. Il s'agit ici, non de juxtaposer des problèmes, mais de reconstruire une pensée, en l'éclairant du dedans.

Jouffroy s'attache à la psychologie, ainsi que le prouvent surabondamment et sa *Correspondance* et ce qu'il raconte de lui-même dans la 2^e Partie de *l'Organisation des Sciences philosophiques* (*Nouv. Mél.* 81 suiv.), parce que les problèmes moraux lui tiennent à cœur, qu'ensuite l'observation de soi l'attire et qu'enfin la morale, selon lui, doit se fonder sur la psychologie. Aussi sa psychologie ne prendra-t-elle pas l'allure froide d'une science objective. Elle suivra les conflits vivants qui animent l'individu conscient et sera appelée à les élucider. Or, notre conscience est le théâtre d'une lutte entre la raison et les passions. S'il s'était contenté de dépeindre cette lutte en l'interprétant comme un épisode du combat éternel de l'esprit contre la matière, il aurait sans doute fait une œuvre intéressante, mais pas nouvelle. Or, il s'est posé un problème plus profond, celui des rapports entre la raison et les *tendances primitives* de la nature humaine. N'est-il pas intéressant de voir dès ce moment un psychologue définir une question qui fera plus tard le fond de la morale de Guyau?

La théorie de Jouffroy peut se résumer très brièvement dans les propositions suivantes (*Cours de droit nat.*, leç. 2, 3, et 28 à 31): tout être est organisé en vue de son but ou de sa fin; ainsi que tout être organisé, l'homme accomplit, dès le début de son existence, des mouvements, indépendants de toute réflexion de sa part, et qui répondent à certains buts. Ces mouvements n'ont rien de délibéré; ils se manifestent dès que nous venons au monde et se développent avec nous: ils révèlent l'existence de *tendances primitives et instinctives* dans la nature humaine. Ce sont ces tendances qui donnent l'impulsion aux facultés mentales. S'il n'y avait qu'harmonie en ce monde, les facultés, sous cette impulsion, rayonneraient librement en tous sens. Parmi les tendances primitives, les unes visent notre propre satisfaction, d'autres nous portent vers les autres êtres, comme la sympathie instinctive, antérieure à toute idée de devoir. Nous accomplissons donc instinctivement notre fin, c'est-à-dire cela même en vue de quoi nous existons.

La preuve que nos facultés se développent sous l'impulsion des tendances primitives et instinctives est à chercher dans l'adaptation des facultés aux tendances. Ainsi, à la sympathie, tendance qui nous rapproche des autres hommes ainsi que des animaux, des plantes, de tout ce que nous devinons de vivant, est appropriée la faculté expressive, par laquelle nous traduisons, au moyen de jeux de physionomie, de gestes et de paroles, notre désir de communiquer avec autrui. Ou bien encore: la tendance primitive de curiosité, le besoin instinctif de connaître pousse à se développer l'intelligence, qui nous fournit les moyens de connaître, et la volonté, qui exécute les ordres de l'intelligence. On pourrait montrer que chacune de nos tendances donne l'éveil à toutes nos facultés mentales.

Mais l'accord et le développement harmonieux des individus ne sont pas de ce monde. Notre vie est parsemée d'obstacles. Au premier élan de nos facultés, des obstacles se dressent devant nous. La lutte éternelle commence entre la matière et nous. Il en résulte que nos facultés, au lieu de s'épanouir librement, se concentrent sur chaque obstacle successivement, pour le surmonter. Cependant, malgré leurs efforts pour satisfaire les tendances primitives de notre nature, elles n'y réussissent que partiellement. Celles-ci sont-elles satisfaites? Nous en éprouvons du *plaisir*, et dans le cas contraire, de la *douleur*. Le plaisir naît donc quand notre nature parvient à atteindre ce qui est pour elle le bien, c'est-à-dire l'accomplissement de son but, de sa fin.

L'intelligence, aiguisée par cette lutte, cherche à arracher l'individu aux influences variables des circonstances, à éviter ce qui contrarie sa nature, à s'attacher à ce qui la seconde: de cet exercice naissent les *passions*, qui ne se confondent donc pas avec les *tendances fondamentales*: découverte d'un très haut intérêt, que Jouffroy ne fit que postérieurement à 1823, d'après ses propres indications, et avant 1833. Les tendances primitives sont antérieures à la sensibilité et aux passions dans la psychologie de l'individu.

Cette théorie se rapproche des idées de Biran sur les états affectifs organiques. Elle semble, comme cette dernière, avoir été conçue sous l'influence de la biologie vitaliste. La différence est que Biran est moins optimiste que Jouffroy et souffre de se sentir livré à la sensibilité inconsciente, alors que ce dernier trouve là un riche fonds de sympathie qui alimente la vie des sentiments.

La fin unique poursuivie par les passions est le bien sensible, le plaisir. La condition de leur entrée en jeu est la sensation, l'action du dehors sur nous; leur cause est la sensibilité du sujet, leur principe est l'amour de soi. La passion qui semble le mieux répondre à ce principe domine momentanément le sujet. Mais les passions sont instables et entrent en conflit, car elles dépendent de la multiplicité des actions sensibles d'abord; ensuite l'intelligence les complique en arrêtant par la crainte et par l'espérance la domination d'une passion au profit de quelque autre (*Mél.*, 300-305). Elle qualifie ainsi certaines passions d'utiles, certaines autres de nuisibles; elle corrige la violence des passions dans l'intérêt de notre bien et introduit ainsi cette manière de sentir

et d'agir que l'on appelle l'égoïsme. Jouffroy a donc vu, avec une pénétration supérieure, que plaisir et peine ne s'expliquent pas par un simple mécanisme de la sensibilité, mais relèvent d'une organisation infiniment plus complexe; ensuite, que l'égoïsme n'est pas originaire; mais, comme plus tard Guyau, il admet que la sympathie est attachée à l'exercice de notre activité naturelle et instinctive, et que l'égoïsme ne vient qu'après. Qu'est-ce qui est le plus sympathique? Ce qui est le plus vivant, ce qui exprime le plus de force (*Cours d'esthétique*, 1843, p. 12 suiv.) La vie, la force se cache sous les symboles, elle est l'invisible, et c'est avec l'invisible que nous sympathisons (*ib.* 277).

Nous insistons sur le mérite éminent de cette théorie, n'ayant pas vu que l'on ait remarqué ce qui constitue foncièrement les titres de Jouffroy à être reconnu comme un grand psychologue.

Reprenons. Dans l'état égoïste, nous agissons en vue de la plus grande satisfaction possible des passions, en nous efforçant de les combiner habilement pour assurer notre bien-être et l'accomplissement de notre fin naturelle en tant qu'individu. Notre volonté obéit ici aux *mobiles*, d'origine passionnelle, qui la poussent à agir. Nous assistons en nous-mêmes à la lutte des passions entre elles et au conflit de certaines passions avec notre intérêt bien entendu, auquel elles devront céder.

Ce n'est pas tout. A propos des sensations naissent en notre esprit des *idées* qui ne viennent pas des sensations et ne sont donc ni des résidus de sensations ni des notions abstraites ou concepts obtenus en comparant des sensations et en conservant ce qu'il y a de commun dans elles toutes; ces idées proviennent au contraire d'une autre source, qui est la *raison*; elles sont inévitablement attachées à la raison, elles se montrent partout où la raison se manifeste.

Or, la pensée scientifique et la réflexion de la conscience sur elle-même attestent qu'elle se manifeste en notre esprit: la raison, armée des idées qui lui appartiennent, organise les tendances primitives et substitue aux calculs intéressés de l'égoïsme des manières de penser et d'agir plus hautes, plus capables aussi de rallier toutes les réflexions. La raison nous révèle l'ordre universel. Elle nous apprend que nous avons un but et que tous les êtres ont, comme nous, un but, une fin. « Tout se lie dans l'univers créé, et chaque être se relie au » tout et en devient un élément intégrant. Il n'y a qu'une cause, il n'y a qu'une » fin. Entre cette cause et cette fin se place la création qui sort de l'une et » va à l'autre, qui sort de l'une par l'émanation simultanée ou successive de » toutes ses parties, et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simul- » tané de toutes. Tel est l'aspect du monde à la lumière de ces deux principes, » que tout a une cause, et que tout a une fin; sans ces deux principes, il n'of- » frirait à notre intelligence qu'un chaos inextricable. » (*Droit nat.*, 29^e leçon.)

Ainsi, l'observation psychologique des fins dans la nature humaine et la réflexion rationnelle sur la finalité sont intimement liées à l'idée d'*ordre*, qui définit le rôle même de la raison dans le monde et en nous. « Dès que l'idée

» d'ordre a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée
 » une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate qu'elle se prosterne devant
 » cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle
 » l'adore comme sa légitime souveraine, qu'elle l'honore et s'y soumet comme
 » à sa loi naturelle et éternelle.» (*ib.* 2^e leçon). Dès lors, ce n'est plus l'intérêt,
 même bien compris, qui guide l'homme, mais l'idée d'ordre rationnel, laquelle
 s'appelle, par rapport à l'action, la loi du devoir; elle exige le désintéressement
 dans la recherche et dans l'action. Dès ce moment, agissant et pensant
 d'après un type idéal de vérité et de conduite, nous échappons aux influences
 qui requièrent notre sensibilité; la liberté, née de la lutte de notre nature
 contre les obstacles extérieurs à elle, s'élève, se dégage de cette lutte; au
mobile qui active nos passions se substitue le *motif* qui éclaire nos actes.

Or, voici l'intérêt de la recherche de Jouffroy: «Il y a harmonie, dit-il,
 » entre les tendances primitives de notre nature, l'intérêt bien entendu et
 » la loi morale.» (*ib.* et *Tissot*, 60.) Sous la conception dramatique qu'il sug-
 gère de l'éclosion de nos facultés, depuis les passions jusqu'à la raison, règne
 une loi d'ordre et d'amour. A nous de lutter pour l'accomplir, pour nous
 dégager de la servitude et nous élever vers ce qui fait de nous une *personne*
 dans la plus haute acception du mot.

«L'homme, écrit-il encore, est enchaîné à la poursuite de sa fin par tous
 » les liens de passion, d'égoïsme et de moralité.» (*ib.* II, 482.) Celui qui a rempli
 le plus mal sa fin, le criminel lui-même, est, en sortant de cette vie, autre
 qu'en y entrant: il a exercé ses facultés, il est une *personne*. Du reste, nul de
 nous n'accomplit entièrement sa destinée en ce monde. «C'est avec une im-
 » mense indulgence qu'il faut juger les hommes, comme le fait Dieu lui-même,
 » qui voit les faiblesses humaines; il voit en même temps le but vers lequel
 » tout s'avance.» (*ib.* 483.)

«Ainsi la vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminem-
 » ment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce
 » mal est la moralité, la personnalité.» (*ib.* 449.)

Telle est donc, selon nous, l'idée maîtresse qui nous permet de saisir le
 sens de la philosophie de Jouffroy, qui ne cesse d'être à la fois une psycholo-
 gie et une morale, et se rattache ainsi, en droite ligne, à la tradition française
 et finalement au *Traité des passions* de Descartes, quelles que soient les dif-
 férences profondes dans l'exposé du rationalisme chez le penseur classique et
 chez le psychologue contemporain du mouvement romantique.

C. *Les facultés mentales et le moi.* — D'après ce qui précède, la psycholo-
 gie est, pour Jouffroy, l'étude des facultés ou formes d'activité, mises en mou-
 vement par nos tendances primitives, ainsi que celle du progrès moral qui
 nous conduit constamment des données de la sensibilité au règne de la raison.

L'analyse des faits de la conscience par l'observation interne conduit
 notre auteur à les rapporter à six facultés: 1) la *faculté personnelle* ou direction

de soi, répondant à ce qu'on appelle couramment *liberté* et *volonté*; 2) les *penchants primitifs*, appelés souvent *instincts* et *tendances* et existant en nous antérieurement à toute expérience; 3) la *faculté locomotrice*, commandant aux mouvements du corps; 4) la *faculté expressive* par laquelle nous nous mettons en communication avec autrui; 5) la *sensibilité* avec les *réactions* qu'elle comporte et les mouvements de *passion* qui l'accompagnent; 6) les *facultés intellectuelles*. Notre esprit posséderait donc six facultés bien distinctes (*Mél.* 385-6.) Jouffroy considère comme erronée la théorie de Condillac qui prétend faire sortir toutes les opérations mentales d'une seule faculté, la sensation.

Les facultés mentales ne sont pas de simples propriétés, comme celles que nous appliquons aux choses; elles sont de véritables capacités naturelles de l'âme. Nous avons le pouvoir de les diriger ou, plus exactement, la faculté personnelle domine les autres. Car c'est la liberté, le pouvoir autonome qui constitue notre faculté de personnalité, laquelle exerce une surveillance plus ou moins grande sur les autres facultés. Si cette surveillance se relâche, les facultés continuent à fonctionner, mais comme dans un état de somnolence ou de rêverie, qui nous permet d'apercevoir « la distinction de ce qui est nous » et de ce qui n'est que nôtre en nous. » (*ib.* 356). Dans le sommeil, nos facultés continuent à fonctionner (*ib.* 319 suiv.). L'âme pense toujours, sans s'interrompre; mais l'abaissement de l'activité personnelle est profond, les idées et les mouvements sont livrés au caprice, la personnalité ne conserve plus qu'un jugement sourd.

La mesure de notre autorité sur nous-mêmes est aussi celle de notre dignité. La lâcheté et l'impuissance entament l'individu dont les facultés ne servent pas la volonté. Il faut une longue discipline pour arriver à cette domination de soi. Ainsi donc, l'activité de nos facultés présente deux aspects différents, selon qu'elle s'abandonne à sa nature ou qu'elle obéit au pouvoir personnel; celui-ci ne crée rien dans la sphère des autres facultés, il aide seulement à les concentrer.

D'après les écrits que nous possédons, Jouffroy semble n'avoir pas soumis toutes les facultés à un examen également détaillé, mais s'être souvent attaché à l'étude de la sensibilité, des passions et des sentiments. Son esprit d'analyste se plaisait à décrire la transformation des mouvements de l'âme et leur combinaison. Dès 1823, dans son étude sur l'*Amour de soi* (*Mél.* 287 suiv.), nous le voyons suivre les mouvements réactifs du sujet, composés chacun de mouvements successifs; de cette complexité vivante naît le sentiment agréable ou désagréable. La description est curieuse et vaut d'être reproduite: « La sensibilité étant agréablement affectée, commence par s'épanouir pour » ainsi dire sous la sensation; elle se dilate et se met au large, comme pour absorber plus aisément et plus complètement l'action bienfaisante qu'elle » éprouve: c'est là le premier degré de son développement. Bientôt ce premier » mouvement se détermine davantage, et prend une direction; la sensibilité

» se porte vers elle, et se répand vers la cause qui l'affecte agréablement:
 » c'est le second degré. Enfin, à ce mouvement expansif finit tôt ou tard
 » par en succéder un troisième qui en est comme la suite et le complément:
 » non seulement la sensibilité se porte vers l'objet, mais elle l'aspire à elle;
 » elle tend à le ramener à elle, à se l'assimiler pour ainsi dire. Le mouvement
 » précédent était purement expansif; celui-ci est attractif: par le premier la
 » sensibilité allait à l'objet agréable; par le second elle y va encore, mais pour
 » l'attirer et le rapporter à elle; c'est le troisième et dernier degré de son dé-
 » veloppement.» (*Mél.* 289-290.) Désagréablement affectée, la sensibilité se
 resserre: « Nous la sentons se contracter sous la douleur, comme nous la sentons
 » se dilater sous le plaisir. » Puis elle se détourne de sa cause, la fuit ou tâche
 d'éloigner l'objet qui la blesse.

Ne trouvons-nous pas ici un avant-goût de ce genre de description psychologique dont Bergson nous a donné de si parfaits modèles? Nous regrettons que les cours de Jouffroy n'aient pas été publiés dans leur ensemble et que nous ne possédions, de son enseignement privé, que le *Cours d'esthétique*, et de son enseignement à la Faculté des Lettres et au Collège de France, outre les extraits de Tissot, le seul *Cours de droit naturel*; enfin, si Jouffroy avait eu le temps d'écrire le livre de psychologie que les deux grandes *Préfaces* et ses articles faisaient espérer, nul doute que les mérites de ce penseur eussent été appréciés par un nombreux public.

Des processus dont nous venons de suivre la reconstitution, Jouffroy fait sortir la joie et la tristesse, l'amour et la haine, le désir et l'aversion. C'est, dans chacune de ces deux séries, l'une formée de joie, amour, désir, et l'autre, de tristesse, haine, aversion, un seul et même principe qui se précise graduellement dans deux directions différentes. Nous avons ici devant nous la passion elle-même; la distinction populaire entre passions bienveillantes et malveillantes est vraie. Mais le principe est unique: l'amour de soi. La fin l'est aussi: c'est le bien sensible. Passion et sensibilité se conditionnent, s'interpénètrent. Si, en 1823, Jouffroy indique une opposition entre les passions et l'intelligence, opposition qui force les passions à trahir le vice de leur origine et l'infériorité de leur nature, il reconnaît dans la suite que cette même intelligence les fait naître et, loin de les annihiler, dirige leur élan et les soumet à la raison.

Ce qui donne à la sensation sa valeur, c'est sa portée comme *symbole*: elle évoque en nous, par l'intermédiaire de l'image matérielle, l'idée d'un ordre rationnel et d'une force active qui animerait les autres êtres, force semblable à celle que nous éprouvons en nous. Aussi nos sensations ne restent-elles pas isolées, mais elles s'associent. Chaque sensation évoque d'autres sensations, des souvenirs, des idées: elle agit comme signe ou symbole dans cette évocation. Nous le constatons par l'observation interne: une sensation ne peut nous rappeler un objet sans nous rappeler aussi tous les objets et toutes les circonstances qui l'entouraient. Nous trouvons ici déjà l'énoncé de ce qu'on a appelé plus récemment la *loi de totalisation*. Ce qui est vrai des sensations l'est aussi

des idées: une idée qui se présente à l'esprit ne manque jamais d'en éveiller d'autres (*Esthét.* 121 suiv.).

Jouffroy met à part, parmi les associations d'idées, l'*association naturelle et instinctive* de l'expression et de l'émotion qu'elle traduit: tel geste, tel cri, telle attitude est lié, a priori, avec tel sentiment, et nous ne nous y trompons pas. Viennent ensuite les associations dérivées de l'expérience sensible et qui comprennent des *associations universelles et nécessaires*, comme le rapport d'un fait observé au lieu où il se passe, au temps dans lequel il se produit, à sa cause, à son but, à l'être dont il émane; d'autres associations encore, *presque* aussi universelles et nécessaires, telles que l'association par *ressemblance* et par *contraste*, ou par *relation de la partie au tout*. Suivent les *associations propres à certains peuples et à certaines époques*, comme, chez nous, l'association de la couleur noire avec l'idée de deuil, alors que dans d'autres pays, c'est le blanc qui signifie le deuil; enfin les associations par lesquelles *un détail nous suggère toute une scène*: la fumée qui s'échappe de la cheminée d'une chaumière éveille en nous l'image d'un repas familial et de l'atmosphère de calme et de repos qui l'enveloppe.

Cela posé, « nous croyons, dit Jouffroy, qu'il s'élève de l'esprit, à chaque » perception d'une chose, d'autres idées que l'idée de la chose perçue. Nous » croyons, par conséquent, que tout est symbolique. » (*Esthét.* 132.) Parmi ces symboles, les uns sont clairs d'emblée; tels sont les mouvements d'expression, naturellement unis à certaines émotions. D'autres exigent une interprétation, mais l'association nous impose le passage du visible, qui n'est que symbole, à l'invisible, qui est idée: ainsi nous reconnaissons, sous la réalité sensible, la présence d'une réalité rationnelle, dont les êtres sont, par exemple, le temps, le but, la cause; d'autres nous remettent en mémoire des ensembles d'images auxquels ils se rattachent, comme dans l'exemple, rapporté plus haut, de la chaumière.

Ainsi, nous devinons *la vie cachée sous les choses*, et de même que nous sentons en nous une force, un principe spirituel, nous le cherchons aussi derrière les apparences matérielles, en nous étonnant de ce que « nous qui » sommes esprit, nous ne percevons pas directement l'esprit; nous qui sommes » force, nous ne touchons pas de suite la force. La force, l'esprit ne peuvent se » percevoir, se toucher, se comprendre que par la matière. » La matière est donc un obstacle et une aide à la fois à la communication des esprits (*Esthét.* 144-5).

En tout cas, l'esprit est *unité* et c'est lui, non la matière qui nous donne à comprendre et la mémoire, qui relève de son identité et de sa durée, et l'association de nos états de conscience. L'unité de l'esprit est une *unité rationnelle*; elle oppose l'ordre au chaos, la concentration à la dispersion; chaos et dispersion définiraient notre sensibilité livrée à l'action des choses sur nous; mais nous soumettons les sensations à l'ordre des idées; tout en étant vraies, elles ne se comprennent que rapportées à leur cause, situées exactement dans le temps et l'espace, en un mot, interprêtées et ordonnées; elles sont, à ce

point de vue, des *symboles* de l'ordre spirituel. Mais cet ordre que je reconnais et affirme dans les choses, je n'y crois que parce que je le porte en moi. Jouffroy pensait d'abord qu'il ne s'obtient que par l'analyse; dans les *Nouveaux Mélanges* (p. 143 suiv.), il proclame au contraire ceci: « La cause que j'appelle » *moi*, et qui produit le phénomène que j'appelle *souvenir*, ne m'échappe pas » comme toutes les autres causes. Je ne la conclus pas, je l'atteins; je ne la » suppose pas, elle est, et je la connais. » Pour qu'elle m'échappât, il faudrait que je n'eusse pas conscience de moi-même. Inversement, il est impossible que j'atteigne une autre cause. De quoi le moi se sent-il cause? De certains phénomènes vitaux, la pensée, la volition; mais pour d'autres, tels que la respiration ou la circulation, il n'en est pas de même. Au moi, la vie morale; les mouvements corporels relèvent d'une autre force, la force vitale. Comme Biran, entre animistes et vitalistes, Jouffroy se déclare pour ceux-ci.

L'on peut rapprocher de cette intuition rationnelle du moi comme cause, l'intuition rationnelle de vérités qui, bien qu'à l'état confus, sont présentes à la conscience de tous les hommes: nous portons en notre conscience non seulement la cause que nous sommes, mais la conviction d'un but que notre volonté et notre intelligence ont à poursuivre: c'est le *bien*; l'idée de bien émane d'une intuition rationnelle. Dans son *Cours de droit naturel*, Jouffroy déclare adopter sans réserve la partie du système de Price qui attribue la révélation des caractères du bien à la raison intuitive. Celle-ci, par delà le visible, conçoit ce qui est invisible, ce qui dépasse toute expérience, les idées, qui représentent des réalités intelligibles, et non sensibles; à la vue des faits et des actions, ces idées s'imposent à notre raison, dans toute leur force et avec tous leurs caractères. La connaissance sensible conduit à la connaissance rationnelle, et la conscience a le pouvoir de s'élever du visible à l'idéal.

§ 3. *Applications de la psychologie aux autres sciences philosophiques*

A. *Théorie de la Connaissance.* — La *certitude* provient directement, pour Jouffroy, du témoignage de la conscience. Son fondement est psychologique. Nous portons en nous une *croyance naturelle* au monde extérieur et au témoignage de nos sens. Or, « croire, c'est considérer comme vraie une certaine connaissance » (*Mél.* 232), la juger conforme à ce qui est, l'admettre comme une portion de la vérité absolue. Le plus sceptique des hommes agit, dans la vie quotidienne, conformément à cette croyance.

Le doute s'élève lorsque nous nous demandons si notre intelligence reflète fidèlement la réalité. Or, tandis qu'un logicien cherche à fonder la véracité de notre savoir sur des preuves fermes que la raison se donne à elle-même, Jouffroy, en psychologue, considère qu'on ne sort jamais, par ce procédé, d'un cercle vicieux: ne se base-t-on pas sur l'intelligence pour démontrer la véracité de cette même intelligence.? La preuve ne porte pas. La croyance universelle du sens commun lui paraît autrement décisive. « Un acte de foi » aveugle, mais irrésistible, tel est donc le fondement de toute croyance. C'est

» parce que cet acte de foi est irrésistible que tous les hommes croient, les
 » sceptiques comme les autres; c'est parce qu'il est aveugle, c'est-à-dire sans
 » motif aux yeux de la raison humaine, que parmi les hommes à qui la réflexion
 » a fait faire cette découverte, quelques-uns ont pensé que l'intelligence
 » humaine ne pouvait légitimement croire à rien. Telles sont les racines communes
 » de la foi et du scepticisme dans la nature humaine (*ib.* 238): de la foi, parce que
 l'homme croit par instinct; du scepticisme, parce qu'il doute par raison et que la
 raison, entendue ici dans le sens de *réflexion critique*, ne reconnaît comme légitimes
 que les croyances fondées sur des preuves. L'humanité, les sceptiques compris, croit
 que l'intelligence est bien faite pour percevoir la réalité. Il serait incompréhensible
 d'essayer de la démontrer. Ce serait vouloir démontrer l'intelligence par elle-même.
 Le scepticisme est invincible, parce qu'il est « de dernier mot de la raison sur elle-même »
 (*ib.* 240). Entendons toujours *raison* dans le même sens restreint, pour éviter la
 contradiction avec ce qui va suivre.

Jouffroy, en psychologue conséquent avec lui-même, devançant de beaucoup son époque,
 expose déjà la thèse reprise depuis, en différents pays, par les psychologues, de la
 nécessité d'un acte d'affirmation qui dépasse la pure logique et engage le sujet tout
 entier, d'un acte plus profond que les lois de l'intelligence discursive.

Mais voici une autre valeur reconnue à la raison. En comparant ceci avec les idées
 qui précèdent, on verra que Jouffroy emploie le terme de *raison* dans deux sens:
 antérieurement, il signifiait *intelligence critique*; dans ce qui suit, *raison* désigne
 le *rationnel*, l'*ordre*, dans une signification qui semble s'inspirer de Platon.

Le sens commun, dit Jouffroy à la suite de Royer-Collard et des Ecossais, va plus
 loin que la perception des choses qui nous entourent. De même que la vue ne se
 contente pas de *voir*, mais sait aussi *regarder*, c'est-à-dire se fixer avec attention,
 expliquer, interpréter, le sens commun, à propos de chaque sensation, conçoit des
 idées rationnelles, qui sont, en dernier ressort, des croyances. Il applique tout
 naturellement aux faits qu'il constate, les idées de causalité, de but ou finalité,
 de substance ou être, ou encore il mesure la valeur des choses d'après un idéal de
 bien qu'il porte en soi. Cette croyance existe chez tous les hommes, le plus souvent
 obscure et mal dégagée, mais elle existe, elle détermine leurs jugements. Le sens
 commun comprend un petit nombre de croyances innées à tout homme, auxquelles il
 faut ajouter un plus grand nombre de vérités graduellement acquises par la réflexion
 des générations successives, et conservées par tradition (*Dr. nat.* 22^e leçon et
Préf. à Reid., CXXXV suiv.). Dans un objet, nous saisissons d'abord la forme
 sensible, puis cette forme nous apparaît comme la manifestation d'un ordre
 intérieur qui ne frappe pas les sens, mais que nous concevons d'après des principes
 relevant de notre raison, qui est ici l'émanation de la raison universelle et ne
 peut que nous guider suivant celle-ci. En remontant de la

connaissance sensible à la connaissance rationnelle, nous passons d'une connaissance confuse à une connaissance claire, dit Jouffroy dans le *Cours d'esthétique*, en se ralliant à un principe cartésien.

Il ne cesse pourtant d'exister, dans l'esprit de notre auteur, un certain conflit entre la raison sceptique et la raison naturelle. De plus, le monde spirituel est présenté par Jouffroy tantôt comme un ensemble de croyances, tantôt comme l'expression de la force. La théorie de la raison universelle et impersonnelle est complétée, psychologiquement, par un activisme, sans que l'un ou l'autre de ces principes reçoive une démonstration péremptoire. En cette matière, l'œuvre de Jouffroy est plutôt suggestive qu'organique.

Au point de vue de la *connaissance*, les idées rationnelles s'appliquent à tous les phénomènes, à ceux de la nature comme à ceux de la conscience. Pour le prouver, voyons comment les physiologistes étudient les fonctions. Ils étudient l'organe, l'occasion excitante, l'opération, le phénomène lui-même et son but. Or, d'où vient ce plan d'études, sinon des idées de sens commun? « Tout ce qui arrive a pour nous non seulement une *cause* mais une » *fin*, non seulement une *fin* mais une *raison* d'arriver; en sorte que l'idée » de *changement* ou de *phénomène* entraîne nécessairement après elle celle » de *cause*, d'*opération*, de *but* et de *raison suffisante*. Aucune de ces idées » ne saurait être détachée des autres; l'une ne vient pas qu'elles ne viennent » toutes; elles forment ensemble l'idée complète de la production d'un phénomène et nous sommes convaincus que cette idée est l'expression vraie, » universelle de la nature des choses. » (*Préf.* à D. Stewart, LXXXVII.)

Les principes du sens commun, que notre croyance naturelle applique à toute connaissance, s'appellent mutuellement, comme nous venons de le voir, et se lient en un ensemble dominé par l'*unité*. Il ne s'agit pas d'une unité numérique, mais d'une *unité synthétique*. Toute variété sensible présentée à l'esprit est ramenée par lui à l'unité, et cette unification se manifeste de diverses manières: unité de *temps*, de *lieu*, de *but*, de *principe*, de *substance* (*Esthét.* 84-105). Les idées que le sens commun trouve en lui remplissent donc à la fois le rôle de croyances rationnelles et de catégories; elles unifient notre savoir.

Quelle est la valeur de la science? A chaque moment de son développement, la science se compose de quelques fragments de vérité, qui sont conformes aux aspects de la réalité auxquels ils se rapportent. Ils sont donc absolument vrais, et la science humaine est identique en nature à la vérité absolue, mais moins étendue. Cette valeur de la science provient et de son organisation, c'est à dire d'une correspondance exacte qu'elle s'efforce de garder entre ses propres divisions et les différents aspects du réel (1), et de la présence, dans toutes ses affirmations, du système rationnel des principes de

(1) *Nouv. Mélanges*, p. 1 et suiv. « Du moment que l'idée précise de l'objet d'une science » est donnée, cette idée constitue la science, laquelle ne reçoit l'être que par cette idée, et par » conséquent ne l'a pas tant que cette idée ou n'est pas trouvée ou reste vague » (*Ib.*, 26).

sens commun, qui constituent de leur côté une unité d'organisation. Par conséquent, la méthode d'une science relève à la fois de ses progrès et de la connaissance des lois de l'intelligence ou logique générale (*Nouv. Mél.* 44). « Une science vit et se développe comme un corps animé, en vertu d'un mouvement intérieur qui a son but et ses lois. » (*ib.* 53.)

Comment nos connaissances s'acquièrent-elles? Jouffroy consacre à cette question la neuvième leçon du *Cours de droit naturel*, l'une des plus solides de ce cours, si remarquable à tous égards. Notre observation, enseigne-t-il, s'applique à un champ limité, soit hors de nous, soit dans notre conscience. L'observation se complète par l'usage de la raison qui « conçoit ce qui doit » et ne peut pas ne pas être, et élève notre connaissance qui, dans le domaine empirique, ne pourrait dépasser une certaine généralité, à la hauteur d'une valeur universelle. La raison pénètre l'observation. Sans elle, nous ne saurions à quoi rapporter les qualités que nous constatons; nous n'aurions pas plus la notion de succession ni de durée. Le raisonnement, sûr de la constance et de la valeur reconnues à notre savoir, applique, dans l'induction, le principe de constance des lois naturelles, et dans la déduction, il tire des connaissances tout ce qu'elles renferment. Enfin, la mémoire, en conservant les données de l'observation, permet à l'expérience de se constituer. Ainsi nos facultés collaborent à l'acquisition du savoir; nous les considérons comme véridiques. Par notre insouciance et notre précipitation, nous pouvons faire que nos facultés se trompent, mais nous nous en rendons compte, et tout le travail de critique et d'élucidation est là pour nous corriger. Seule, la raison ne commet pas d'erreur, car elle est la même chez tous et ne varie pas (suivant la doctrine de Cousin). Les diversités des philosophies n'affectent que l'expression que nous donnons à la science des principes rationnels, et non ces principes eux-mêmes, dont toutes les intelligences font le même emploi. Donc observation, mémoire et raisonnement sont faillibles, mais l'erreur peut être découverte et corrigée.

La véracité de nos facultés est mise en cause par les sceptiques. *Pratiquement*, une telle objection n'existe pas. Sans doute on peut toujours objecter que notre savoir n'a peut-être de valeur que pour notre organisation. Mais, de fait, nous n'en pensons et agissons pas moins, comme si cette objection n'existait pas. Ce que l'on sait, on le sait exactement. L'argument tiré de la contradiction des opinions n'a, pour terminer, que peu de portée, car, à tout prendre, les questions controversées sont minimales par rapport à la masse des connaissances acquises et devenues habituelles. Au surplus, comme le vrai ne s'atteint pas dans son intégralité, mais exige un développement indéfini, il faut éviter de prendre les variations dans la forme de la connaissance pour l'instabilité de la connaissance elle-même.

B. *Morale.* — Le *Cours de droit naturel* que nous possédons de Jouffroy est avant tout un cours de morale; les leçons théoriques sont consacrées à

l'explication du fondement psychologique de la morale, les leçons historiques étudient des systèmes de philosophie et de morale. Les questions de droit naturel proprement dit ne sont pas abordées.

L'idée que Jouffroy poursuit à travers les parties critiques et les parties théoriques de son œuvre se ramène à cette proposition, qu'il y a identité entre la fin d'un être, c'est-à-dire son but ou sa destinée et son bien. On peut lire la destinée de chaque être dans sa nature, son développement et sa vie. Quelle est donc la fin de l'homme? La psychologie de Jouffroy se caractérise par la marche à l'idée, par l'organisation de nos facultés sous la direction du pouvoir personnel, par l'élévation de notre pensée à l'ordre rationnel, présent déjà dans l'obscur bon sens qui nous fait croire à la réalité; il appartient à la réflexion de dégager et de comprendre cet ordre. Jouffroy a donc refait, en philosophe conscient de soi, le chemin que la pensée humaine suit par sa propre expansion: parti du sensualisme transformé de Laromiguière et du sens commun de l'école écossaise, il s'est élevé par sa propre force au rationalisme et a rejoint au bout de cette ascension la tradition cartésienne, ainsi que le font entendre les critiques adressées, dans la Préface de la traduction de Reid, aux Ecossais.

La morale suit en chacun de nous le même chemin. Tout être cherche son bien, et le développement de ses facultés l'y conduira. N'oublions pas que légitimement les *tendances primitives* de notre nature réclament leur satisfaction; leur exercice nous conduit au plaisir et à la peine, selon qu'il est contrarié ou pas. Dès lors, tout ce qui procure le plaisir est objet de désir, et l'on évite ce qui cause de la peine. La série d'affections qui dérive de cette attitude donne naissance aux passions, que l'intelligence vient encore compliquer. Et quand la raison intervient et élabore l'idée de *bien*, elle se trouve en présence d'une vie psychologique active et complexe. C'est grâce à cette idée de bien seulement que la vie morale se développe. En même temps, la raison nous fait voir que, pour viser au bonheur, il faut que la volonté humaine ait le gouvernement des forces ou facultés dont elle dispose. Il ne s'agit aucunement de la priver du concours des passions; mais il est indispensable d'établir une action harmonique de l'élément passionnel et de l'élément rationnel. Que jamais cette harmonie n'existe à l'état parfait, c'est ce qui résulte de la limitation des forces individuelles. Il se forme, entre l'action primesautière et instinctive de la sensibilité et l'action désintéressée de la raison une manière d'agir qui n'est ni primesautière ni désintéressée, mais calculée; c'est l'égoïsme, qui détourne la réflexion au profit de l'intérêt sensible. L'enfant, en proie aux mouvements instinctifs de sa nature, n'est pas encore égoïste. Celui qui agit selon l'idée du bien ne l'est plus.

L'idée du bien appartient à la raison; elle est inséparable de celle d'ordre universel. Tout être a droit à l'accomplissement de sa destinée: voilà ce qui n'est admis comme loi que du jour où nous ne cédon plus aux attractions de la sensibilité ni aux mobiles de l'égoïsme. Le respect que nous devons à

tout ce qui vit et qui nous est dû au même titre ne peut s'établir que sur cette loi universelle et absolue. « Tout devoir, tout droit, toute obligation, » toute morale découle donc d'une même source qui est l'idée du bien en soi, » l'idée d'ordre. » (2^e Leçon.) Sans l'idée du bien, la création est inintelligible, et toute destinée est une énigme. Par elle, le bien que recherchaient aveuglément les tendances primitives de notre nature en suivant leur propre expansion, devient clair et prend un sens, et la conscience morale s'affirme. Alors naît la *liberté*, qui n'est pas l'arbitraire, mais la domination de soi appuyée sur la raison: l'idée de *liberté* s'explique par l'ordre rationnel; être libre ne signifie pas s'abandonner au caprice et à l'arbitraire, mais reconnaître l'ordre rationnel et l'accomplir (3^e Leçon). Le libre arbitre ne crée rien de toutes pièces; un être ne change pas sa destinée, mais s'il la comprend, il s'en trouve changé, il conçoit son droit à accomplir sa destinée et impose à autrui le devoir de respecter ce droit. La liberté ne consiste pas à faire autre chose que ce qu'aurait fait la nature par ses tendances, mais à le faire au nom de l'ordre (*Mél.* 420-1). Si, pour nous élever à la liberté et au bien nous sacrifions certaines passions, n'est-ce pas dans l'intérêt de la passion elle-même? Il n'y a point là de contradiction, Jouffroy l'a établi avec force. Si nous réprimons l'égoïsme, nous agissons encore en vue de notre utilité, mais d'une utilité plus haute. Rester fidèle à la loi du devoir est le meilleur moyen d'être heureux, et c'est aussi donner libre cours à celles de nos passions qui nous apportent la plus grande satisfaction, les passions qui continuent nos tendances naturelles de bienveillance et de sympathie: ainsi s'opère la synthèse du devoir et du bonheur.

Inversement, la liberté et l'intelligence sont des *faits de conscience*. Partons de ces faits, appliquons leur l'analyse psychologique, voyons à quels problèmes elle nous conduit et nous trouverons une vérification de ce que l'analyse morale nous a permis d'affirmer. « La conscience qu'ils sont libres et intelligents inspire à tous les hommes la conviction qu'il y a pour eux une règle » de conduite, c'est-à-dire que la vie a un but, qu'il leur a été donné de découvrir avec leur intelligence, et vers lequel il leur est imposé de marcher » avec leur liberté. » (*Dr. nat.*, 21^e Leçon.) Et ailleurs: « Tous les êtres raisonnables connus ont été trouvés libres en même temps. » (*Mél.* 419.) A son tour, un être libre comprend le bien.

Si je ne connais qu'imparfaitement la fin des autres êtres, du moins l'analyse psychologique et morale me permet de déterminer celle de l'homme. Je puis dès lors la comprendre et la vouloir. J'admets ensuite l'accord entre l'idée d'ordre universel et la fin des créatures. L'ordre universel et le bien absolu sont l'expression de la pensée de Dieu ou de la raison en soi. Tel est le bien en soi. Nous devons nous efforcer de l'appliquer aux cas particuliers qui se présentent à nous. Par son application, le bien absolu devient le bien moral et le constitue. L'obligation est indissolublement attachée à l'idée de bien. Bien et obligation sont plus hauts que toute personne.

L'idée de bien ne se démontre pas. Elle est le résultat d'une conception

à priori de la raison intuitive et se trouve chez tous les hommes; elle ne dépend ni de la mémoire ni de l'attention, mais se renouvelle constamment en nous avec la même spontanéité (*Dr. nat.*, 20^e Leçon).

C. *Esthétique*. — Aussi bien au point de vue des tendances instinctives que des idées de raison, la beauté a les mêmes racines dans l'âme humaine que le vrai et que le bien. L'enfant a pour la beauté une sympathie naturelle; ce qui est laid l'effraie et lui répugne. Plus tard, quand le système des facultés se plie à l'harmonie rationnelle et à la direction de la personnalité, le beau devient, comme le vrai, une face du bien. Ce qui rayonne dans le bien, le beau et le vrai, c'est l'ordre. «Le bien, le beau et le vrai ne sont que l'ordre sous » trois faces différentes, et l'ordre lui-même n'est autre chose que la pensée, » la volonté, le développement, la manifestation de Dieu.» (*Dr. nat.*, 2^e Leçon.) Le *Cours d'esthétique* est consacré à définir le beau, et c'est par une série de travaux d'approche que Jouffroy arrive à le circonscrire et à se rendre maître de cette forme de l'idéal. Il établit, comme le fera Guyau plus tard, que nous sympathisons avec la vie. Ce qui est le plus vivant est aussi le plus sympathique. Nous sympathisons avec tout ce qui vit, nous voudrions saisir le beau dans toutes ses formes naturelles, et si la passion de la beauté ne va pas sans une certaine mélancolie, notre tristesse provient de l'impossibilité de posséder et d'êtreindre la beauté.

Pourtant, cette caractéristique est insuffisante. Car ce qui vit peut être hostile, affreux et nous apporter du dégoût. Il faut préciser. Qu'est-ce, dans le vivant, qui provoque le sentiment de beauté, tel qu'il apparaît dès ses manifestations instinctives, caractérisées par ce genre spécial de sympathie qu'est le plaisir esthétique? C'est l'ordre, disions-nous plus haut. Mais quel ordre? Ce n'est pas l'ordre auquel nous sommes habitués, c'est-à-dire la notion sous laquelle se sont fixées en nous les images des objets qui nous sont familiers. Ce n'est pas plus le genre d'ordre qui résulte des rapports des moyens au but. C'est l'ordre absolu, dans le déploiement le plus riche de sa puissance. Nous trouvons beau l'être qui manifeste une force contenue et harmonieuse. « Quand nous voyons l'aigle planer au haut des cieux, par dessus les nuages, » son vol audacieux, son essor libre et large nous apparaît comme une image, » comme un reflet de l'ordre absolu; nous éprouvons le plaisir du beau.» (*Esth.* p. 82.) L'ordre, le spirituel se révèle ici dans une belle unité, qui est la synthèse d'une variété de mouvements; et l'objet est beau précisément en ce que nous le saisissons dans son harmonieuse totalité. L'unité est une loi de l'art, comme de l'ordre spirituel. Le *sublime* se distingue du beau en ce que sa totalité nous échappe. On comprend le beau, on l'embrasse; on est étonné et inquiet devant le sublime.

Nous avons vu, en étudiant les idées psychologiques de Jouffroy, que toute sensation est un signe, un symbole, et éveille, ainsi que toute idée, un réseau d'associations dans notre pensée. Qu'évoquent les impressions sensi-

bles? La force, la vie, l'âme cachées sous les symboles matériels. Si nous cherchons à comprendre ce principe spirituel en nous passant du symbole, l'émotion esthétique s'efface devant l'abstraction. C'est pourquoi, au point de vue de l'émotion d'art, l'allégorie, qui est toujours abstraite, nous laisse froids. Pour qu'il y ait émotion d'art, il faut que « l'âme s'offre à l'âme par ses signes » naturels »..... « Il ne faut pas uniquement expliquer l'homme, il faut l'exprimer » (*Esth.* 156): de là, la différence entre l'esprit scientifique et l'esprit artistique. Mais c'est bien avec la force, la volonté morale et intelligente que notre sentiment esthétique sympathise. « Le beau réel, c'est le beau spirituel, » le beau de l'invisible»: c'est avec l'invisible que nous sympathisons à travers le symbole, dans l'émotion esthétique. Mais l'invisible doit être exprimé en signes naturels, intelligibles à tous.

Comme il y a beaucoup de manifestations sensibles et matérielles, sons, couleurs, mouvements, il y a plusieurs arts nettement différenciés. Parmi eux, la poésie seule est capable d'évoquer tous les genres de symboles: cette dernière notation est très particulière au sentiment du peuple français, pour qui la parole porte en soi sa musique, sa plastique et son coloris, et sert à l'expression du plus pénétrant des arts.

La nature, comme la création artistique, donne une émotion esthétique; la *beauté d'expression* est commune à la nature et à l'art; elle est la plus naturelle, et ses signes sont naturels comme elle; l'*imitation* et l'*idéalisation* appartiennent à l'art seul.

L'invisible, que l'art est appelé à exprimer, le principe spirituel, c'est « la nature active aux divers degrés de son développement ». Car la nature est active; il y a dans les différents êtres, outre l'élément inerte, un élément actif, qui se manifeste avec plus d'élévation, si l'on passe d'êtres inférieurs à des êtres supérieurs. Chez l'homme, il est intelligence, sensibilité, volonté. L'émotion esthétique se produit partout où se manifestent ces quatre caractères fondamentaux: sensibilité, force, intelligence, liberté, qui sont les caractères de l'invisible, c'est-à-dire de l'immatériel, de la spiritualité dans la nature.

En somme, l'émotion d'art se fonde sur la sympathie qui nous unit à la spiritualité des choses, en tant que celle-ci est symbolisée par les qualités sensibles, qu'elle a pris forme, et que la force qu'expriment les symboles, se développe largement et aisément. Or, cette facilité du développement que rien n'entrave, voilà la loi absolue de la force, l'ordre absolu en tant qu'actif. Nous comparons, dans nos jugements esthétiques, le développement particulier d'une force avec le développement idéal, absolu de la force.

Si nous nous plaisons à ce spectacle, c'est que nous portons en nous le type de toute force ou nature spirituelle. La question esthétique est en fin de compte une question psychologique. Le spirituel est unité et liberté. Ce qui présente unité et liberté, c'est-à-dire harmonie, est beau. Des mouvements harmonieux, des formes harmonieuses plaisent; elles traduisent de manière visible l'invisible qui est âme, force, harmonie, liberté.

Il y a un beau naturel, il y a un beau psychologique, il y a aussi un beau social: la justice produit un effet de beauté, parce qu'elle exprime l'ordre et l'harmonie. On comprend mieux l'idée du beau en la comparant au sublime: dans le beau, la force libre et intelligente atteint son but sans effort. L'idée du sublime fait penser à quelqu'un qui lutte, elle évoque la vertu, le sacrifice, le dévouement; le beau est divin, il s'inspire d'un idéal de perfection. Le sublime appartient à ce monde; il ne va pas sans lutte. Aussi le beau est-il moins couramment ressenti que le sublime. «Il y a quelques âmes seulement qui » sentent délicieusement le beau, tandis que tout le monde sent le sublime», disait Jouffroy en terminant son *Cours d'esthétique*.

D. *Philosophie de l'histoire*. — Nous avons vu qu'en fin de compte, toute l'activité humaine, dans ce qu'elle a de plus élevé, s'explique par la vie spirituelle, par le règne des idées. Pour la psychologie, la morale et l'esthétique, la vie sensible, en même temps que réelle, est *symbolique*: toujours elle évoque les idées. Pas de sensation sans idée. L'esprit passe du visible au spirituel, conçoit le spirituel à propos du visible; le spirituel est la vie intérieure, la véritable vie de l'esprit.

A son tour l'histoire a pour devoir de remonter des faits aux causes, et des causes à la cause réelle des événements. Or, la cause réelle, c'est le mouvement des idées. Si l'on découvre un jour les lois de leur développement, l'histoire sera expliquée. «Ce que Bossuet a appelé providence, d'autres destinée, » d'autres force des choses, c'est la fatalité du développement intellectuel.» (*Mél.* 75.) Ce sont les idées qui mènent les peuples, qu'ils le sachent ou non.

La philosophie de l'histoire a trop uniquement considéré les institutions, les religions, les mœurs, mais pas assez l'esprit humain qui les explique. Il convient désormais de mettre en relief le mouvement des idées, la succession des civilisations et le principe spirituel qui règle leurs transformations. Ce qui importe n'est pas un peuple ni une époque, mais l'humanité. Dans cet esprit, Jouffroy écrivait ces belles paroles: «Le ministre qui, sortant le premier des idées étroites du patriotisme, conduira la politique de son pays, » non vers le but usé de son agrandissement et de l'abaissement de ses voisins, » mais au profit et dans le sens de l'union de l'Europe et de la civilisation » du monde par l'union et les idées de l'Europe, ce ministre là sera l'homme » d'état du dix-neuvième siècle et fera la puissance et la gloire de sa patrie, » précisément parce qu'il aura abjuré le dogme du patriotisme.» (*Mél.* 141-2.)

Le développement de l'humanité sous l'impulsion des idées se produit de deux manières, qui sont l'application des principes formulés à propos de psychologie; d'abord il est spontané: un ensemble d'idées se développe naturellement dans tel ou tel gouvernement, parmi telles ou telles mœurs, dans telle ou telle forme d'industrie (*ib.* 61). Mais chez quelques hommes, cette vie des idées prend conscience d'elle-même: ce sont les penseurs, et ils devancent leur temps. Ils obéissent au progrès, comme la masse des hommes, mais avec

une allure plus rapide. En proclamant la vérité, les philosophes accélèrent le mouvement des masses. La résistance des masses, d'autre part, modère le mouvement philosophique, l'oblige à mûrir. Mais le mouvement total, entraîné par l'intelligence, va en s'accélégrant. Car l'intelligence est essentiellement révolutionnaire. « La loi de l'intelligence est d'avancer, et par conséquent de changer. C'est elle seule, en ce monde, qui est révolutionnaire, ou plutôt Dieu qui l'a faite. » (*ib.* 68.)

Aussi les âmes aspirent-elles toujours à un changement moral, à un progrès total et profond; encore une fois, le problème de la destinée se pose à l'esprit de l'homme. Comment organiser la société si l'on ignore la destinée humaine? Depuis la Renaissance, une conception nouvelle se forme pour la mieux définir; il faut lui laisser le temps de se constituer. N'a-t-il pas fallu mille ans à l'idée chrétienne pour arriver à se formuler? Une activité nouvelle s'empare de l'esprit humain, qui cherche avec ardeur à comprendre sa destinée et s'élançe vers l'accomplissement de son devoir. Or, cette destinée, pour être comprise, doit être conforme à la raison; sa loi se compose « des principes immuables de la justice ». Et faisant allusion au mouvement libéral sous la Restauration, Jouffroy ajout : « Voilà ce que veulent ces hommes qui proclament sans cesse les droits et les devoirs de l'homme; qui en appellent sans cesse aux principes de la justice; qui veulent que ces principes passent dans les lois et que l'arbitraire soit banni des constitutions politiques. » (*Corresp.*, 219).

Nous voyons ici que le problème dont, avec Jouffroy, nous sommes partis, le problème de la destinée, ne doit pas, selon lui, rester purement théorique, mais que les idées que les philosophes découvrent en consultant la raison sont appelées à se réaliser dans la vie des individus et des sociétés: et ici encore, nous retrouvons chez Jouffroy un caractère de la philosophie française, l'action qu'elle entend exercer sur les esprits et qu'elle exerça effectivement depuis le dix-septième siècle.

III^e PARTIE

L'ÉCOLE ÉCLECTIQUE ET SES ADVERSAIRES

§ 1. *Les adversaires: les critiques de Pierre Leroux et de Broussais*

L'école éclectique partagea la destinée de V. Cousin; elle eut ses disciples enthousiastes et ses détracteurs. Auguste Comte s'attaqua vivement à la méthode psychologique ainsi qu'aux idées directrices du spiritualisme éclectique, qui résumaient pour lui ce qu'il lui convenait de dénommer métaphysique. Nous renvoyons au chapitre que nous lui consacrerons. De même pour Cournot, Renouvier, Ravaisson qui n'épargneront pas leurs critiques à l'école de Cousin, ainsi que pour Taine et pour Ribot.

En dehors des philosophes proprement dits, l'éclectisme fut attaqué et par des physiologistes et par des sociologues. Nous prendrons les deux principaux critiques de l'éclectisme, le médecin Broussais et Pierre Leroux et commencerons par les savantes critiques formulées par ce dernier dans son ouvrage intitulé *Réfutation de l'éclectisme* (Paris, 1839).

A. Pierre Leroux considère avec raison que la philosophie ne consiste pas à choisir des idées parmi d'anciennes doctrines et à les agencer avec adresse. Elle demande plus et mieux. Un philosophe doit élaborer à nouveau les idées, les faire siennes, leur donner une vie rajeunie, et concevoir une doctrine intégrale. Il ne s'attachera pas au seul aspect logique des problèmes; il n'oubliera pas qu'il n'y a point de philosophie sans inspiration et sans enthousiasme. Où le coup d'aile manque, la pensée se traîne sans vigueur. La philosophie vit d'intuition, autant que la création artistique. Son but est d'édifier un système intégral, comprenant Dieu, l'homme et la nature, système à la fois religieux et philosophique. En ce sens «un philosophe est un homme qui travaille à faire ou à défaire une religion.» (*Réf.* 29.) S'il défait une religion vieillie, c'est qu'il en pressent une nouvelle.

Prétendre, avec Cousin, fonder la philosophie sur la seule observation de soi et par conséquent la réduire à la psychologie, soutenir que celle-ci est une science d'observation comme la physique et ne s'en distingue que par la nature des phénomènes qu'elle envisage, c'est ne rien comprendre au travail du penseur.

Aussi Cousin n'a-t-il rien compris aux grands philosophes. Il les a déformés, défigurés, amoindris. «M. Cousin peut être un excellent traducteur de phrases, » mais il est un détestable traducteur d'idées. De même qu'il a mal entendu Descartes sur la méthode, il a mal entendu Maine de Biran sur la psychologie.» (*ib.* 133.) Biran avait établi cette admirable vérité ontologique, que le sujet existe aussi bien que l'objet dans tout phénomène. Cousin la prend pour une théorie psychologique; des phénomènes il sépare la conscience, il croit atteindre celle-ci par l'observation intérieure, il traite la conscience comme si elle était un *objet* d'observation, au lieu de voir en elle l'activité du *sujet*.

Il emprunte des idées à différents penseurs, et tâche de les accorder, tant bien que mal; il veut mettre d'accord Fichte avec Biran, Leibniz et les Ecosais; aussi Pierre Leroux relève-t-il chez le chef des éclectiques de nombreuses contradictions, portant sur des thèses essentielles.

Où Cousin croit inventer, il n'arrive qu'à amalgamer des idées sans cohérence. Telle sa théorie de la raison impersonnelle. Après avoir affirmé que nous avons l'aperception immédiate de l'indissoluble union des trois éléments que sont le *moi*, le *non-moi* et *leur rapport*, il découvre que le *moi* est construit, après coup, par la réflexion et qu'en nous c'est une raison impersonnelle qui pense à notre place: cette thèse paraît à Leroux, comme elle paraîtra à Renouvier plus tard, une des plus grosses absurdités que l'on puisse avancer. «Tout

» ce que M. Cousin a écrit sur la psychologie est un tissu de contradictions.»

Qui connaît aussi mal l'âme humaine ne peut connaître mieux la divinité. Les formules de Cousin sur le fini, l'infini et leur rapport sont sans vie, et son attitude dans la question religieuse est faite d'hypocrisie et de compromis. Au fond, l'éclectisme aboutit au scepticisme; à la philosophie il substitue des raisons de convenance.

Jouffroy, traité avec plus de déférence, n'est pas apprécié beaucoup plus haut. Il manque de critère; ce n'est pas son vague sens commun qui en tient lieu. Lui aussi, il a recours à la prétendue méthode d'observation des faits de conscience: le voilà qui découpe, divise, morcèle, abuse de l'analyse et n'aboutit qu'à des abstractions, alors que le caractère de la vie mentale est l'unité. Il se met en dehors de la science de la vie. Servons-nous de l'abstraction, mais tenons-la pour ce qu'elle vaut (279 suiv.). Jouffroy manque de tradition; il se laisse entraîner par Cousin à une critique injuste du dix-huitième siècle. Il ne se rattache ni à la philosophie ni au christianisme et ménage celui-ci sans y croire. Il n'est pas franchement chrétien, mais il écrira que la pensée européenne est actuellement chrétienne; il restreint le sens de ce terme, car il méconnaît le protestantisme autant qu'il méconnaît la tradition philosophique, l'œuvre du dix-huitième siècle et la synthèse nouvelle qui s'en dégage, enfin la doctrine de la perfectibilité, qui conduit à une nouvelle religion.

B. Le livre de Broussais (1), de *Irritation et de la Folie* (1828) ne manque pas d'intérêt; il n'est pas juste de l'omettre, ni dans l'histoire de la physiologie ni dans celle de la psychologie; on peut, aujourd'hui encore, lire avec profit certaines pages de ce traité, qui eut son heure de célébrité. L'auteur insiste avec raison sur la nécessité d'étudier les organes vivants au lieu de se contenter d'abstractions, telles que les forces et les propriétés; l'un des premiers il a compris l'avantage que non seulement la physiologie, mais aussi la psychologie avaient à retirer de l'observation des maladies mentales; il a vu, en l'exagérant un peu, ce qu'il appelle « la prodigieuse influence des viscères digestifs et générateurs sur l'encéphale »; (p. 480; nous citons d'après la 1^e Edition, Paris, 1828); il a essayé de ramener l'ensemble des phénomènes physiologiques à un fait central, l'*irritabilité*, sans remarquer, disons-le en passant, qu'il créait là, lui aussi, une abstraction, une entité; il a insisté sur le rôle de l'organisme dans la vie mentale; il a affirmé que l'importance et le nombre des émotions surpasse celui des idées; il a dénoncé l'artificiel dans le système de Condillac, qui voulait construire la vie mentale en partant de la notion abstraite de sensation; il a fait ressortir l'influence du développement de l'organisme et du système nerveux sur les faits psychiques; enfin il a soumis à une critique vigoureuse l'emploi que l'école éclectique fait de l'observation interne.

(1) Sur l'ensemble de sa vie et de son œuvre, voir MIGNET, *Notices et Portraits*, I, 1854.

C'est à cette dernière question que nous nous attacherons particulièrement (p. 121-192, de *Irritation*).

Les *psychologistes* — c'est ainsi que Broussais appelle les psychologues qui, suivant les habitudes de l'école éclectique, recourent à l'observation interne pour en tirer des vérités morales de valeur universelle, — prétendent qu'en se détournant du monde extérieur et en explorant notre conscience, nous y puisons la certitude immédiate de notions fondamentales, telles que le moi, la cause, le bien, le beau. Or, en nous observant intérieurement, que percevons-nous? Des sensations viscérales, faim, soif, chaud, froid, douleur ou bien-être se rapportant à une partie du corps; ensuite «une foule de sensations vagues» qui entrent en composition dans la tristesse, la joie, l'action, le désespoir, etc. sans que nous nous doutions d'où elles viennent, car seule la méthode pathologique peut nous l'apprendre; nous trouvons encore en nous des souvenirs d'impressions sensibles avec les représentations qui leur sont associées, car toute sensation interne est associée à des souvenirs d'objets et d'actes. Notre conscience ne nous donne par conséquent que des faits mixtes et non des idées morales pures. Tout ce qu'elle affirme est que nous sentons, avons des impressions, des émotions, des souvenirs; rien, en tout cela, ne nous dit que l'homme, comme le veulent les psychologues, découvre en lui un principe de causalité différent de son corps.

Cependant, ne soutiennent-ils pas que tous les hommes doués de réflexion saisissent en eux mêmes des notions suprasensibles, devoir, bien, beau, cause, Dieu? Sans doute de telles idées se rencontrent dans la conscience de l'homme cultivé; mais alors, il s'agit d'adultes placés dans des conditions analogues de civilisation; les idées qu'ils ont ne sont pas innées, mais acquises. Les psychologues ne s'en tiennent pas à cette solution naturelle. Si on leur objecte que les enfants, les fous, les idiots ont beau regarder en eux et que les idées innées ne s'y trouvent pas, ils répliquent que les idées s'y trouvent bien, mais que les conditions matérielles permettant de les découvrir ne sont pas réalisées. Donc, ils se fondent, chez l'adulte, sur la présence de faits intellectuels pour prouver que l'âme contient, à l'état inné, des principes spirituels et moraux, et sur l'absence de ces mêmes principes chez les enfants et les idiots pour soutenir qu'ils existent indépendamment de la maturité de la conscience. Ils érigent le fait de la pensée réfléchie de l'adulte cultivé en un attribut humain essentiel, indépendant des sens et du système nerveux, et d'autre part, où cette pensée réfléchie ne se manifeste pas, ils prétendent que c'est l'état de ce même système nerveux qui la réduit au silence. Voilà un raisonnement trop facile et qui n'a aucun appui dans l'observation.

Broussais n'admet pas l'opposition établie par les spiritualistes entre la pensée et le cerveau; il juge erroné de comparer à une machine l'encéphale qui est si vivant et d'une organisation si riche. Après tout, un moi normal n'existe que dans un cerveau bien développé et ne se comprend pas autrement.

La thèse suivant laquelle l'intelligence des animaux serait d'une autre nature que celle de l'homme ne trouve pas grâce non plus devant lui. Comment expliquer, dans cette supposition, les cas où l'animal montre plus d'intelligence que l'homme, ce qui n'est pas rare?

Enfin, quoi de plus contradictoire que la doctrine de la raison impersonnelle et divine, à laquelle, finalement, se rattacherait la raison humaine? Chaque individu a sa conscience, sa manière de comprendre; il y a, entre tous, des différences innombrables; il y a des anomalies. Ce n'est pas tout: la prétendue raison divine, universelle, impersonnelle doit passer par les mots, les images du langage et des sens: il est impossible de concevoir quoi que ce soit par raison pure. Dès lors, que de différences, que de nuances dans les pensées des hommes!

En résumé: « Nous ne pouvons pas concevoir un moi qui est de nature » non sensible, et qui pourtant sent et se pose, ce qui implique des nerfs et » un appareil moteur; une raison qui donne les lois des choses et des hommes, idée prise de celle d'un législateur, et qui ne les emprunte pas de l'expérience, comme font les législateurs; un moi qui se pose par sa volonté, » ce qui insinue qu'il pourrait vouloir ne pas se poser. Car s'il n'est pas également libre de faire l'un et l'autre, il ne peut pas avoir de volonté; une volonté, chose dont nous n'avons pris l'idée qu'en agissant et en voyant agir » un homme, transportée à quelque chose qui n'est pas l'homme, qui n'est » même pas partie d'un homme, puisque ce n'est pas de la matière nerveuse, » et qui, malgré cela, est le caractère de l'homme; une raison qui n'est ni » contingente, ni personnelle, quoiqu'elle apparaisse à chaque personne humaine, à l'exception toutefois de celles qui n'en ont point eu la vision, etc. etc.»

Quel est le bien-fondé de cette critique? L'observation interne, si elle reste purement descriptive, n'atteint pas autre chose que des faits, des représentations, pour employer le terme général qui comprend à la fois sensations, émotions, souvenirs, idées..... Broussais a tort de réduire ce genre de faits à la conscience de modifications viscérales; l'introspection, nous le savons, donne plus et mieux. Mais où il a raison, c'est dans la critique des idées innées. Les idées de raison ne sont pas données par une intuition immédiate de la conscience, quand on prend l'intuition interne comme pendant de l'intuition sensible. Il faut, pour les découvrir, la méthode de Platon et de Descartes, la méthode réflexive. Le genre d'intuition qu'envisage cette méthode ne ressemble pas à l'observation de soi, telle que la définition des Ecossais et, à leur suite, celle des éclectiques l'entendent, et que Cousin et Jouffroy ont fini par reconnaître comme insuffisante. Nous reparlerons de la question à propos de Ravaisson. Ce n'est pas que Cousin en soit si éloigné, avec sa théorie de l'aperception spontanée et de l'aperception réfléchie, et la raison impersonnelle n'est pas aussi absurde que le croit Broussais. Mais le sens commun et le genre de psychologie des Ecossais ne suffisent pas à la justifier. Cousin a tort, Broussais a tort et pourtant ils ont, par ailleurs, raison l'un et l'autre.

§ 2. *Le développement de l'école éclectique. Ad. Garnier*

Adolphe Garnier (1) (1801-1864) est, après Jouffroy dont il fut le disciple, le principal psychologue de l'école éclectique. C'est presque exclusivement à la psychologie que son œuvre est consacrée et si, comme son maître, on le sent préoccupé d'idées morales, on s'aperçoit que sa morale, de même que les notions de logique et de métaphysique disséminées dans son œuvre, se fondent sur l'analyse de la vie mentale et sur l'observation interne.

Il se distingue à ce point de vue de beaucoup d'autres philosophes de la même école, pour qui la psychologie n'est qu'un moyen d'atteindre des vérités de portée plus ample. Ces derniers, s'ils étudient la conscience humaine, cherchent à y découvrir des idées qui leur permettent de sortir du monde du moi et d'arriver à la connaissance de principes valables pour l'ensemble des êtres. Ainsi, chez Cousin, la raison humaine n'avait pas autant d'intérêt comme faculté de l'esprit que comme révélation de Dieu et de l'ordre de l'univers; Maine de Biran déjà n'avait-il pas dégagé du fait primitif de conscience le système des idées universelles? Un illustre spiritualiste, contemporain de l'école des Cousin et des Jouffroy, Félix Ravaisson, ne recourait-il pas à un procédé analogue en se servant des faits d'habitude, observés dans la vie psychique, pour chercher à définir, en général et dans l'ensemble de la nature, les rapports de l'activité qu'est l'esprit avec le mécanisme et la matière?

Mais Garnier, fidèle aux Ecossais et à Jouffroy, entendait rester avant tout psychologue. Plus que Jouffroy, il s'attache à la méthode de Reid et de Dugald Stewart: il analyse, il décrit et il classe. En vain chercherait-on dans son œuvre une tentative de ramener la vie mentale à des notions directrices, à de véritables principes explicatifs. On n'y trouve rien de semblable. Si l'on prend son ouvrage principal, le *Traité des facultés de l'âme*, on y lit des descriptions juxtaposées, illustrées de nombreux exemples empruntés à l'histoire, à la littérature, aux moralistes. Les citations abondent. L'auteur discute volontiers les théories. Mais sa classification en elle-même n'est qu'une juxtaposition, une énumération de caractères extérieurs, que l'on pourrait étendre ou restreindre à volonté sans rien changer à la portée du traité. La manière de procéder par exemples ne serait démonstrative que si l'auteur soumettait chacun d'eux à une analyse serrée, ne laissant aucune prise à la diversité des interprétations. Or, Garnier ne procède pas ainsi. Il juxtapose ses exemples et n'en approfondit aucun.

En un mot, ce qui manque à sa psychologie, c'est le sens critique d'abord et « l'esprit de géométrie » ensuite; ce jugement paraîtra un peu sévère sans doute,

(1) *Précis de psychologie*, 1831. — Œuvres philosophiques de Descartes, avec des Introductions critiques, 4 vol., 1834-5. — *Psychologie et phrénologie comparées*, 1839. — *Critique de la philosophie de Th. Reid*, 1840. — *Morale sociale*, 1850. — *Traité des facultés de l'âme*, 1852, 1^{re} édition; remanié et augmenté dans les éditions qui suivent.

car sans ces qualités que vaut un écrivain philosophique? C'est pourtant bien là l'exacte mesure de l'œuvre de Garnier.

Il lui manque plus encore en tant que psychologue: il emploie à peine les méthodes dont avant lui Biran savait apprécier la valeur, même dans ses moments les plus abstraits: l'étude des maladies mentales et des cas pathologiques, et la recherche des rapports de l'activité mentale à la vie organique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on ne lise plus les quinze cents pages du *Traité des facultés de l'âme*, malgré la recommandation de Paul Janet qui, en tête de l'édition de 1880, le proclamait encore «le seul monument de la science psychologique de notre temps!» Cette parole fait l'éloge de sa piété, mais on aurait tort de s'y rallier.

Quelques mots de ce *Traité*: ce qui en forme la charpente, c'est la classification des facultés. A l'exemple de Jouffroy, Garnier n'hésite pas à les multiplier. Il se refuse à les ramener à une seule, comme il accuse M. de Biran de le faire; même la division tripartite en sensibilité, raison et volonté, qui, sous le couvert de l'autorité de Cousin, ralliait beaucoup d'esprits, ne lui suffit pas. Tout en reconnaissant que le moi, c'est à dire la personnalité de l'être conscient forme une véritable unité et reste identique à lui-même, il n'hésite pas à distinguer autant de facultés mentales qu'il y a de manifestations constatées par l'observation dans la conscience. Il les groupe en quatre classes qu'il appelle: faculté motrice, inclinations, facultés intellectuelles, volonté. Et inversement, il attribue les différentes facultés à une seule et même âme, et ne rapporte pas les unes à l'âme intelligente, les autres à l'âme organique. Avec Garnier, nous nous éloignons fort de Biran. Quant à l'idée d'une *faculté motrice*, elle avait été émise par Jouffroy dans ses cours de 1837, mais il ne l'avait pas développée. Les *inclinations* sont les dispositions de l'âme à rechercher certains objets et à jouir ou à souffrir de leur présence; on les rattache souvent aux passions; elles sont des passions simples sur lesquelles ensuite se greffent des passions plus complexes.

Que sont les *passions simples*? Nous avons vu la théorie des *tendances primitives*, théorie propre à Jouffroy. Sans la reprendre dans ce qu'elle avait de plus profond, Garnier s'attache à retrouver les inclinations instinctives et naturelles de l'homme; il accorde à ses analyses un grand développement; certaines d'entre elles ne manquent pas d'intérêt.

Par contre les chapitres consacrés à la *volonté* et à l'habitude laissent une impression de vide après eux, et l'on ne peut s'empêcher de juger avec sévérité une argumentation de ce genre, où l'auteur, par une faute qui lui est familière, enferme arbitrairement dans la définition la thèse qui ne devrait être appréciée qu'après une analyse détaillée: en parlant de la liberté, Garnier estime qu'il faut d'abord se demander si la volonté, à laquelle nous attribuons la liberté, existe. De cette manière nous saurons que penser de la liberté: «En effet, si la volonté existe, c'est-à-dire si elle se distingue de l'inclination et de la raison, elle est libre; car si elle n'est pas libre, elle est ou

» l'inclination ou la raison elle-même et il est inutile d'avoir deux mots pour » exprimer une seule chose.» Selon ce procédé, une définition de mots suffirait pour résoudre les problèmes les plus troublants.

Les *facultés intellectuelles* sont subdivisées par Garnier suivant divers points de vue: il étudie à ce propos la conscience qu'il érige en faculté; puis la perception extérieure, qui, sous le rapport de l'espace et de la durée, délimite les objets; il reproche à Descartes de confondre les corps avec l'espace, le caractère essentiel d'un corps n'étant pas l'étendue, mais la tangibilité. La distinction classique entre les qualités *primaires* (étendue, forme, mouvement, nombre, divisibilité, solidité) et les qualités *secondaires* (résistance, couleur, température, son, etc.) est l'objet d'une critique intéressante: il n'y a aucune raison sérieuse, selon Garnier, pour admettre que les premières seules soient nécessaires à la matière et pour attribuer les secondes aux modifications de nos sens. Les unes comme les autres appartiennent aux corps. L'auteur se montre ici franchement *réaliste*.

Vient ensuite, dans la revue des facultés intellectuelles, la *perception externe pure* (espace pur, temps pur et cause éternelle); puis la *mémoire*, qui porte sur notre durée au milieu des changements de nos sensations; la *conception*, soit qu'elle vienne de la réminiscence et porte sur des objets sensibles, soit qu'elle vise un objet idéal, comme les mathématiques, la morale, l'esthétique. C'est enfin la *croissance*, qui comprend l'*induction* ou croyance à la stabilité de la nature, l'*interprétation*, qui se sert de l'expression, des signes et du langage (*faculté expressive* de Jouffroy), enfin la *foi naturelle*.

La théorie de la certitude qui se fonde sur l'analyse psychologique ne manque pas d'intérêt: la perception et la conception sont données pour certaines; elles peuvent ignorer, mais non se tromper. L'induction, l'interprétation et la foi naturelle par contre sont sujettes à erreur.

Garnier, qui enseigna comme successeur de Jouffroy à la Sorbonne, compta parmi ses élèves Paul Janet, J. Simon, Saisset, Boullier, Zévort, Barni, Lévêque, Vapereau, Waddington. Renan suivit aussi ses cours.

§ 3. Fr. Bouillier

Francisque Bouillier (1) (1813-1899) définit l'âme par l'énergie motrice et par l'unité. « Activité continue, activité propre et originale, énergie motrice, » unité absolue, individualité, voilà le fond de notre être, tel que la conscience » nous le découvre, à travers tous les attributs et tous les phénomènes (*Pr. vital*, 27). Il reprend de Biran l'idée de l'âme se connaissant elle-même comme

(1) Entra à l'École normale en 1834; peu après sa sortie il fut, à l'âge de vingt-cinq ans, promu, grâce à la protection de Cousin, à la chaire de philosophie de la Faculté de Lyon, qu'il occupa pendant de longues années. En 1867, il devint Directeur de l'École Normale supérieure; en 1872, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques. Principaux ouvrages: *Histoire et Critique du Cartésianisme*, 1842; *Théorie de la raison impersonnelle*, 1845; *Le principe vital et l'âme pensante*, 1862; *Du plaisir et de la douleur*, 1865; *De la conscience en psychol. et en morale*, 1872; *Morale et Progrès*, 1875. — Note sur sa vie et ses œuvres par BROCHARD, *Ac. des Sc. mor. et pol.*, 1903, p. 281-305.

cause; mais il n'admet pas qu'elle soit volonté avant tout et que l'effort *voulu* soit le fait primitif du sens intime. Nombre de mouvements relèvent de l'âme sans être volontaires; Garnier a raison d'attribuer à l'âme une faculté motrice en dehors de la volonté. Mais il restreint encore trop cette faculté.

Toutes les forces naturelles ne sont pas des âmes. Il faut, pour qu'il y ait âme, un principe autonome de mouvement ainsi qu'une coordination des fonctions sous une unité. Ce principe est immatériel. L'âme humaine est non seulement immatérielle, mais spirituelle, c'est-à-dire qu'elle possède liberté et intelligence.

Cela admis, on comprendra aisément la position que prit Boullier quand, vers 1860, on recommença à s'intéresser aux discussions, qui semblaient abandonnées, entre organicistes, vitalistes et animistes (voir Lemoine, *le vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris 1864). Pour Boullier, ni l'explication de la vie par l'organisme seul, ni le double dynamisme des vitalistes — tels que Barthez et Lordat, soutenus par l'autorité de M. de Biran et de Jouffroy, — qui admettent, outre l'âme raisonnable, un principe vital ou âme organique, ne peuvent satisfaire le psychologue. Il n'y a qu'un principe qui organise, dirige et conserve l'individu, c'est l'âme unique. Mais, tandis que certaines fonctions de l'âme s'accompagnent d'une conscience personnelle, il en est d'autres auxquelles manque ce genre de conscience. L'âme possède donc, à côté de son activité consciente et volontaire qui s'observe chez l'homme, une activité instinctive, à qui manquent les caractères de la conscience se saisissant elle-même intérieurement.

C'est pour réparer l'erreur de Descartes qui, d'une part, enlève à l'âme la puissance d'être une cause et la réduit au rôle de substance, entité métaphysique douée de qualités qui ne proviennent pas de sa propre activité, et, d'autre part, réduit l'animal au pur mécanisme (théorie de l'animal-machine), que Biran insistait sur la puissance causatrice de l'âme et qu'entre l'âme consciente, cause de soi, et la matière, il établissait comme intermédiaire un genre de sensibilité sans conscience, qu'il appelait de différents noms, force sensitive, force vivante, vie animale, sans arriver pourtant à faire comprendre nettement, à l'avis de Boullier, cette partie de sa doctrine.

Pourquoi, se demande ce dernier, chercher deux principes, alors que, à en juger par l'unité du système nerveux et la connexion de toutes les parties du corps, l'âme peut agir sur l'entière de celui-ci? Et puisque les sciences évitent de multiplier les causes, de quel droit le faire en psychologie? « La nature » est avare de causes et prodigue d'effets », disait Bichat. Le corps n'est que matière, l'âme est cause et activité. Le défaut de Biran comme de Jouffroy serait donc de restreindre l'âme au moi, c'est-à-dire à la conscience. « L'âme, » pour Boullier, est le principe de tous les actes humains sans exception, » soit conscients, soit inconscients, soit qu'ils demeurent enfermés en elle-même, soit qu'ils se manifestent au dehors par les organes », tandis que le moi, c'est « l'âme avec le sentiment de son existence », conscience, intelligence,

liberté (*Pr. vital*, 320). L'âme comprend donc deux sphères: l'inconscience et la conscience; la conscience n'est pas, comme le voulait Garnier, une faculté spéciale, mais la forme générale de toutes les facultés de l'âme, au sortir de la période instinctive par laquelle elle débute (*ib.* 322). Il ne faut pas se méprendre ici sur le terme d'*inconscience*. Ce terme est tout relatif; Bouillier exclut de la vie mentale l'*inconscient* proprement dit. Il reconnaît une infinité de degrés de conscience allant en décroissant, et s'est expliqué à ce sujet dans le livre intitulé: *De la conscience en psychologie et en morale* (1872). Admettre un passage de l'inconscience à la conscience lui-semble plus difficile que de considérer un certain degré de conscience dès les premières manifestations de la vie chez l'embryon. Donc vie, âme et conscience sont indissolublement unis, à l'origine même de l'existence (p. 31). Enlever toute conscience à l'instinct, ce serait le réduire au pur mécanisme. Et l'on sait que Bouillier repousse ce genre d'explication.

La conscience, ainsi définie, présente des degrés: bornée d'abord à de vagues impressions vitales, elle s'élève plus tard aux perceptions sensibles et aboutit finalement aux sentiments, aux volitions et aux pensées réfléchies. En résumé, «la conscience ne forme qu'un seul et même acte indivisible, avec » tous les faits psychologiques sans exception» (*ib.* 60). La conscience n'est pas une faculté particulière; elle n'est pas non plus attachée à l'intelligence plutôt qu'à une autre faculté; «elle est l'élément générateur et essentiel de toutes les » facultés de l'âme» (*ib.* 81). Les facultés de l'âme sont les modes de la conscience. La conscience fait l'unité de la vie mentale: c'est une vérité établie par Descartes. Mais elle n'est pas le témoin abstrait de ce qui se passe en nous, le miroir qui contemple les phénomènes, comme on la définit parfois. Les phénomènes et la conscience sont inséparables, ils se pénètrent.

Aussi l'observation interne, en constatant les modifications qui se passent dans nos affections et nos pensées, ne s'arrête-t-elle pas à la superficie; elle atteint la substance individuelle de l'âme, ainsi que l'établissent Biran, Jouffroy et Ravaisson, à l'encontre de l'empirisme anglais. Le témoignage de la conscience comprend en outre le rapport du moi au non-moi.

On sait que, pour l'école éclectique, l'âme se manifeste par des facultés. L'analyse des faits de conscience établit la distinction entre celles-ci. Pendant trop longtemps la psychologie a confondu des facultés différentes. Dans le livre *Du plaisir et de la douleur* (1865), Bouillier s'attache à délimiter exactement la *sensibilité*. Elle se distingue nettement de ce qui est intellectuel aussi bien que de la volonté. La sensibilité est définie, comme dans la langue du dix-septième siècle et chez Jouffroy, «la faculté d'éprouver du plaisir et » de la douleur» (ch. II); l'étude que notre auteur lui consacre est intéressante à beaucoup de points de vue. Nous y trouvons le développement d'une thèse qui nous a frappés chez Jouffroy: le rapport de notre activité naturelle et de nos tendances primitives avec le plaisir et la sympathie. Le plaisir, selon Bouillier, est attaché à l'activité libre, la douleur provient de ce qui entrave no-

tre activité. Il n'y a de plaisir que dans l'activité, sous une forme quelconque. Nous tenons le plus à ce qui nous a coûté le plus de peine. Et même quand les poètes chantent l'oisiveté, ils corroborent cette thèse, car ils vantent par là la suppression de toute limitation à notre liberté et la forme d'activité la plus intérieure, la liberté de penser ce qui nous plaît. Si nous nous complaisons parfois dans notre douleur ou, en certains cas, dans le spectacle de la souffrance, comme la foule antique aux combats de gladiateurs, c'est encore pour y chercher un aliment à notre activité émotionnelle. Mais ce qui cause le plus grand surcroît d'activité, c'est la *sympathie* qui nous attache aux actions des hommes et de tout ce qui vit.

La douleur, corrélation du plaisir, est nécessaire à la conservation de l'existence. Le plaisir ne suffirait pas à cette tâche. Il faut que nous soyons avertis d'une manière plus brutale et plus frappante

Il n'y a pas d'interruption dans la sensibilité, mais des degrés et des nuances infinies. L'âme ne cesse d'éprouver, de sentir. Pris en eux-mêmes, subjectivement, plaisir et peine présentent donc des variations d'intensité, mais ces variations ne peuvent s'exprimer quantitativement.

Plaisir et douleur s'unissent aux diverses manifestations de notre vie mentale, instinct, habitude, intelligence, volonté. Ils sont, sous leur forme instinctive, *primitifs, prévenants et indélébiles*: c'est ainsi qu'ils commencent. Les instincts physiques apparaissent d'abord; ils entretiennent et règlent les fonctions vitales; ici l'âme, qui est force, maintient et répare les organes. Mais l'activité instinctive subsiste même sous les formes supérieures de la mentalité: le désir de savoir est un plaisir *prévenant*, pour employer la terminologie citée, et la volonté elle-même obéit à un besoin instinctif de confiance, de domination, d'émulation. L'habitude aussi, quand rien ne s'oppose à son exercice, est agréablement affectée, mais elle amène, dans le cas contraire, de la douleur. Les plaisirs de l'intelligence et de la volonté enfin résultent de l'exercice libre de ces facultés, et ici encore, nous revenons au principe d'activité signalé au début. C'est que, dans toutes les manifestations de la vie spirituelle, l'activité est la marque de l'âme; l'analyse des facultés illustre et complète la définition de l'âme comme force et véritable unité.

Ce qui confère cette unité à la vie mentale, c'est la *raison*.

Bouillier a consacré dès ses débuts à la raison une série de leçons, et plus tard un livre important, la *Théorie de la raison impersonnelle*, dans lequel il défend la doctrine célèbre de Cousin, que nous avons eu l'occasion de rappeler en parlant du chef de l'école éclectique. La raison humaine est « la faculté par laquelle nous entrons en rapport avec ce qui existe sans condition » et sans limite, la faculté par laquelle nous percevons l'infini ». Sans doute notre conscience commence par le fini, mais dans l'ordre de la réalité, c'est l'infini qui est le principe du fini, même qu'il est le fond invariable de notre intelligence. Tout ce qui est, tient sa réalité de l'infini. De même, toute pensée procède de l'infini.

«L'idée de l'infini n'est autre chose que l'aperception de l'être infini, lui-même objet immédiat de notre raison.» Ce n'est pas par syllogisme que nous allons de l'idée d'infini à l'infini, mais immédiatement: nous avons l'aperception directe et immédiate de l'être infini par notre raison, ainsi que l'a démontré Descartes.

Toutes les idées de raison, — cause, espace, temps, ordre, bien, beau, — portent le caractère de l'absolu, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent pas du sensible et du contingent, mais sont invariables, éternelles, valables partout et toujours, sans dépendre des circonstances; toutes les idées portant le caractère d'absolu se ramènent à l'idée d'infini. La cause absolue nous est connue par la raison et non par une induction tirée des causes particulières. C'est à l'occasion de notre causalité psychique que la raison conçoit la cause absolue dont, suivant Cousin, elle ne sépare pas l'idée de substance infinie.

En d'autres termes, toute réalité, comme toute pensée, procède de l'être infini, c'est-à-dire de Dieu. Cousin, et Bouillier avec lui, invoquent en cela la tradition du dix-septième siècle, Descartes, Bossuet, Fénelon.

C'est l'ordre rationnel suprême, c'est Dieu qui assure aux objets, à leurs propriétés, à leurs lois, la stabilité que nous reconnaissons en eux. De la même source jaillissent les idées suprasensibles de bien et de beauté.

Nous portons donc en nous l'infini d'abord, puis une détermination de l'infini qui constitue notre individualité. «Notre nature se compose de l'union» de deux éléments, l'un impersonnel et l'autre personnel.» L'élément impersonnel et infini a conscience de lui-même en nous: c'est pourquoi nous nous élevons à la connaissance de l'absolu et de l'infini. «La raison est Dieu en nous, Dieu par qui nous sommes et en qui nous sommes, Dieu incarné dans l'homme», et toute idée contingente a pour antécédent logique l'idée d'infini et d'absolu. Si cela n'était pas, nous ne saisirions jamais que du relatif, et le scepticisme serait la solution de la philosophie.

Bouillier s'est défendu de l'accusation de panthéisme portée contre cette thèse par l'Eglise. Il n'entend pas, avec Spinoza et les panthéistes, confondre Dieu et le monde. Admettre une substance absolue, y faire participer notre raison, n'exclut pas la différence entre la substance infinie et nos manières d'être, relatives et finies. Il proteste du sentiment véritablement religieux de l'éclectisme, fidèle, en cela, aux idées de Cousin.

§ 4. Vacherot.

Bien que Vacherot (1) n'ait pas écrit d'ouvrages de psychologie à proprement parler, il serait injuste de ne pas le mentionner, vu l'insistance et le

(1) *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 1846-51; *La Métaphysique et la Science*, 1858; *Essais de philosophie critique*, 1864; *la Religion*, 1858; *La Science et la Conscience*, 1870; *le Nouveau Spiritualisme*, 1884. Nous renvoyons aux remarquables études de PAUL JANET (*La Crise philosophique*, 1865, p. 136 suiv., et *Princ. de métaphysique et de psychol.*, t. II, p. 573 suiv.), de BOUTROUX (*Acad. des Sc. mor. et polit.*, 1904, p. 513 suiv.) et de PARODI (*Rev. Mét. Mor.*, 1899). Cette dernière étude, très complète, donne une idée précise de la philosophie de Vacherot.

talent qu'il a mis à défendre la méthode psychologique appliquée à la philosophie et aux idées spiritualistes. Il semble que ce soit surtout dans ses derniers écrits, sous l'influence de Ravaisson, que Vacherot a mis en valeur l'importance de la psychologie comme fondement des sciences morales.

Etienne Vacherot (1809-1897) se rallie aux idées des écoles spiritualistes contemporaines sur l'objet, les méthodes et l'organisation de la psychologie; il se réclame spécialement de Maine de Biran et de Jouffroy, et plus tard de Ravaisson. Il se rattacha d'abord à l'école éclectique, tout en gardant vis-à-vis de Victor Cousin une grande indépendance. Il appartient à la seconde génération des éclectiques et caractérise en ces termes les philosophes qui en faisaient partie: « Avec le maître illustre qui les avait d'abord inspirés et dirigés, » ils pensaient que la vérité n'est pas dans les écoles exclusives. Mais plus ils » réfléchissaient, mieux ils comprenaient que l'éclectisme n'est pas une méthode féconde et que mêler, combiner, même avec art et discernement, » des doctrines diverses, ce n'est point les concilier ni surtout les renouveler. » D'autre part, ils finirent par sentir que le maître avait fait de l'école spiritualiste, à laquelle ils s'honoraient d'appartenir, une petite église dont il » surveillait le *credo* avec une jalouse autorité. Après sa mort, l'indépendance » de ses élèves, mise tout-à-fait à l'aise, se fit jour dans des œuvres d'une » heureuse initiative. » (*Nouveau Spiritualisme*, 1884, p. 117-8.) Tout autre son appréciation de Ravaisson: il a fait école, non comme Cousin, par « l'autorité de sa direction et l'activité de son initiative », mais « par la seule action » de sa doctrine sur des esprits aussi libres que sincères. » (*ib.* 138.) Le spiritualisme de Ravaisson lui paraît « le spiritualisme le plus absolu, le plus savant, le plus profond et en même temps le plus large qui ait été exposé » depuis l'origine de la philosophie spiritualiste en France. » (*ib.* 121.)

Vacherot défend le spiritualisme à la fois contre les physiologistes et contre l'école historique. Lorsque cette dernière, par la voix de Renan et de Taine, reprocha aux psychologues de ne traiter que de l'homme abstrait et prétendit s'attacher uniquement à l'observation des faits particuliers, Vacherot établit la distinction entre ces faits, variables suivant les temps et les lieux, et les caractères fondamentaux qui persistent à travers les pensées et les sentiments de tous les hommes: il fit ressortir avec force ces caractères essentiellement humains, universellement humains, sans lesquels il serait impossible de comprendre les idées des grands poètes et des grands penseurs de toutes les nations.

Ce sont donc les caractères universels de la vie mentale que la psychologie se charge d'étudier. Or, pour les découvrir, il faut s'appliquer aux faits de la conscience, faits accessibles à la réflexion psychologique, qui présente cette particularité de s'attacher à la connaissance du moi dont nous avons un sentiment continu; la réflexion saisit le moi dans tous les faits de conscience. Que l'on ne dise pas que c'est là une notation simplement subjective. Les faits dont il s'agit appartiennent à toute conscience humaine. Il suffit d'un certain degré d'attention pour les reconnaître (*Essais de phil. crit.* Livre II).

Dans le premier chapitre de *La science et la conscience*, Vacherot, après avoir examiné les tendances matérialistes des physiologues et avoir soumis à la critique leurs théories qu'il ramène aux trois thèses de la confusion des phénomènes psychiques et des phénomènes cérébraux, de la substitution d'une méthode de pure statistique à l'intuition immédiate et directe, et de l'explication du moral par le physique, conclut en ces termes: « Pour nous, » nous pensons avec Aristote, avec Leibniz, avec Maine de Biran, avec Ravaisson, que, dans aucune de ses parties, le monde n'est entièrement livré » à la fatalité mécanique; que, sous l'action des lois mécaniques, physiques » et chimiques, tout être, tout atome obéit à cette *idée directrice* dont Claude » Bernard ne parle qu'à propos de la nature organique; que tout y est force, » non pas volontaire et libre, mais spontanée, c'est-à-dire tendant d'elle-même » vers une fin, cause réelle de tous les mouvements dont la mécanique, la » physique, la chimie ne font que déterminer les lois. » (p. 48.) La volonté et la liberté apparaissent avec la personnalité consciente et réfléchie de l'homme, mais la force et la spontanéité appartiennent à tout être.

Vacherot va donc combattre les physiologistes sur leur propre terrain, et à l'hypothèse mécaniste chère aux matérialistes, il entend substituer une philosophie de la nature dominée par les deux idées directrices de *force* et de *but*. En un mot, il défend un *dynamisme finaliste*. Or, pour Vacherot comme pour Biran, c'est la conscience qui nous permet d'appuyer sur des faits une semblable théorie. L'expérience physique se borne à chercher les lois des phénomènes; elle reste extérieure aux êtres; par contre, la conscience, répète-t-il après M. de Biran, atteint directement la cause. Et il critique la psychologie empirique qui, avec les associationnistes, réduit la connaissance de nous-mêmes à l'imitation de la physique et à la recherche des lois d'attraction de nos représentations mentales (*ib.* Ch. II).

Sans doute, ainsi que Cournot le soutient, la science redresse les illusions sensibles, explique les phénomènes complexes, s'organise en un système de rapports clairs. Vacherot n'a jamais déprécié le travail scientifique, au contraire. Mais pourquoi opposer science et métaphysique? Les sciences formulent les lois des phénomènes et groupent ceux-ci en des unités collectives; elles montrent l'ordre dans la nature, elles déterminent les lois des mouvements. C'est parfait! Mais qu'est-ce que le mouvement, l'ordre, la loi? Elles ne l'expliquent pas et n'ont pas à l'expliquer. C'est le rôle de la philosophie. Et au delà de ces notions, n'y a-t-il pas la cause et le but? La science ne peut s'en occuper: de semblables notions en effet relèvent de la réflexion en tant qu'elle s'applique à la conscience, de la réflexion philosophique, qui seule est appelée à résoudre les problèmes essentiels.

Causalité et *finalité* ne se saisissent que par et dans l'esprit. Or, la nature reste incompréhensible sans ces notions. C'est donc l'esprit qui est le vrai principe des choses; l'ordre rationnel et non le mécanisme de la matière fait comprendre les phénomènes. On peut soutenir avec Ravaisson que la matière

est un minimum d'esprit. L'être, c'est l'esprit. Or, où l'esprit se comprend-il le mieux, sinon en lui-même, dans la réflexion psychologique? Voilà pourquoi la méthode psychologique, celle qu'employaient Aristote, Leibniz, Maine de Biran, Ravaisson est la seule féconde (*Nouv. Spir.*, Ch. III).

Cela nous conduit à nous demander ce qu'est l'âme humaine. Tandis que les partisans de la seule analyse, les psychologues empiristes et les physiologistes, ne connaissent que des « unités d'agrégation » et réduisent la conscience à n'être qu'un « polypier d'images » (Taine), l'école psychologique reconnaît l'existence d'un sujet réel dans la conscience, « véritable unité centrale » qui rassemble et coordonne tous les éléments inconscients de ce phénomène « de pensée, de volonté, de sensation qui seul tombe sous l'œil de la conscience. » (*ib.* 259.) Vacherot voit ici avec une grande pénétration quelle est la vérité essentielle du spiritualisme: c'est l'idée de l'activité mentale en tant que synthèse de fonctions inconscientes. C'est bien aussi l'idée directrice des recherches de l'auteur du présent livre sur la *Synthèse Mentale* et sur l'*Inconscient*.

Biran l'a montré: pas de mémoire sans l'identité du moi. Jouffroy a mis en lumière, en décrivant avec finesse différents états psychiques, le rôle de la concentration, du pouvoir personnel, de la synthèse (V. plus haut). Le moi ainsi conçu est donc un, identique à lui-même, et comme il est cause de ses états et ne dépend que de sa propre loi, il est libre. « L'âme humaine est » une force qui a conscience, non seulement de tous ses actes, mais encore « de la cause une, identique, libre qui les produit, c'est-à-dire de son être » tout entier. » (*ib.* 276.) Il s'agit, entendons-nous bien, de l'activité spirituelle en dehors des divergences des individus et de leurs tempéraments, c'est-à-dire qu'on nous parle ici du principe qui vit en tout homme, qui est universel dans l'humanité et qu'on appelle *moi, esprit, vie mentale*.

Comment se fait-il qu'une si grande vérité, de valeur si éminente et pour notre vie morale et pour notre savoir philosophique, soit si souvent encore contestée par des savants et des spécialistes? La raison ne peut en être cherchée dans la portée même de cette vérité qui est faite pour encourager les hommes dans leurs recherches et les affermir dans leurs connaissances; il faut donc que l'opposition ait une cause historique. Il en est effectivement ainsi: l'école spiritualiste, dit avec entière justesse Vacherot, a trop mêlé au trésor de vérités psychologiques et morales qu'elle a conservé, les abstractions d'une ontologie creuse. On peut affirmer que ces abstractions ont été éliminées peu à peu. Aussi la part de vérité du spiritualisme rallie-t-elle chaque jour un plus grand nombre d'esprits et nous assistons, pour l'honneur de l'humanité, au déclin de la domination éphémère que prétendit exercer une philosophie étroite et déprimante que nous qualifions volontiers de *pseudo-scientifique*.

Nous devons nous borner, en parlant de Vacherot, à signaler son attitude psychologique; nous l'apprécions à sa haute valeur. Les importants travaux de ce penseur sur l'histoire de la philosophie et la philosophie de la religion ne relèvent pas de notre sujet.

§ 5. *Paul Janet* (1)

A. L'on ne doit demander à Paul Janet ni une philosophie nouvelle, ni des recherches psychologiques originales. Son mérite est ailleurs. Le dernier des représentants de l'école éclectique professe un spiritualisme éclairé, se tenant au courant des recherches expérimentales aussi bien que des spéculations métaphysiques nouvelles; il discute avec tolérance et intelligence les questions philosophiques, en s'appuyant sur la tradition classique qu'il connaît à fond et qu'il interprète avec largeur. Ce n'est pas une critique pénétrante et acérée, comme celle de Renouvier, que nous donne Paul Janet; mais on est heureux de trouver dans toute son œuvre beaucoup de bon sens, une méfiance des doctrines extrêmes, une franchise parfaite à exposer les idées de ses adversaires et à montrer que, sous des formes paradoxales et qui se prétendent nouvelles, elles ne sont souvent que la reproduction d'hypothèses anciennes, jadis abandonnées comme insuffisantes. L'étude sur Taine est, à ce sujet, symptomatique.

Paul Janet, quoique très informé des tendances de la physiologie de son temps, juge pourtant le travail des savants par le dehors, par les théories et les idées qui s'en dégagent; il ne pratique pas lui-même les méthodes expérimentales. Néanmoins, les pages dans lesquelles il réfute le matérialisme et discute les rapports de l'activité cérébrale et de l'âme restent intéressantes, bien que, d'une part, l'ancienne doctrine du matérialisme substantialiste ne soit plus défendue par personne et que, d'autre part, l'anatomie et l'histologie des centres nerveux aient fait de si grands progrès que les problèmes ont grandement changé d'aspect depuis le temps où Janet les soumettait à examen.

Tout en défendant sans défaillance les thèses chères à son école depuis Victor Cousin, la thèse de la spiritualité de l'âme, celle de l'ordre divin de

(1) Né à Paris le 30 Avril 1823, élève de l'École normale supérieure, distingué par Victor Cousin au Concours d'agrégation, devint son secrétaire et le resta pendant un an, puis en 1845, fut nommé professeur de philosophie au Collège de Bourges et en 1848, à la Faculté des Lettres de Strasbourg où il obtint de brillants succès par son enseignement. Il publia d'abord, sur la morale et l'histoire de la philosophie morale et politique, des ouvrages qui lui valurent plusieurs prix d'Académie, revint à Paris en 1857 comme professeur de logique au Lycée Louis-le-Grand, entra en 1862 comme professeur à la Faculté des Lettres de Paris, et fut élu en 1864 membre de l'Académie des Sciences morales et politiques. Pendant trente-cinq ans il enseigna à la Sorbonne. Il mourut en 1899. Le nombre de ses ouvrages et de ses articles est considérable: on en trouvera la liste à la suite de l'excellente *Notice historique* lue en séance publique de l'Institut de France, le 6 Décembre 1902, par M. Georges Picot (publiée en brochure 1903). Nous y relevons des ouvrages didactiques (*Traité* classiques de philosophie et *Cours* de psychologie et de morale), des travaux originaux sur la morale (*la Famille*, *la Philosophie du bonheur*), un livre important sur les *Causés finales*; les *Principes de métaphysique et de psychologie* professés à la Faculté des Lettres de Paris de 1888 à 1894, publiés en 1897 et considérés par l'auteur comme le résultat des méditations de toute sa vie; des travaux de critique (*le Matérialisme contemporain*, *la Crise philosophique*, *le Cerveau et la Pensée*), enfin un grand nombre d'études d'histoire de la philosophie: *Histoire de la philosophie* en collaboration avec J. SÉAILLES, *Victor Cousin et son œuvre*, *la Philosophie de Lamennais*, *Fénelon*, etc., sans compter des écrits historiques proprement dits.

On lira entre autres, sur P. Janet, SÉAILLES dans la *Revue bleue* (21 Janvier 1899) et H. BERGSON, sur Métaphysique et Psychologie, dans la *Rev. philos.*

l'univers, de la valeur d'une vie morale fondée sur le savoir et non pas dominée par les sens ou par l'intérêt, Paul Janet nous paraît plus sincèrement éclectique, dans le beau sens de ce mot, que certains de ses maîtres, surtout que Victor Cousin lui-même. Il étudie avec plus de soin l'histoire des systèmes, il ne se contente pas de fusionner, tant bien que mal, des thèses empruntées aux uns et aux autres, il ne procède pas en supprimant à d'illustres philosophies, avant de les incorporer à une pensée bâtarde, ce qu'elles contiennent de plus fort et de plus hardi: il y a progrès, et progrès réel, de Cousin à lui.

Il n'apporte pas de conception nouvelle, disions-nous tantôt. Même l'un des plus originaux et des plus considérables de ses écrits, les *Causes finales* (1876, 2^e Ed. 1883), n'ajoute rien à une tradition très ancienne. L'auteur semble avoir pris soin de défendre la conception courante des causes finales contre l'interprétation beaucoup plus solide qu'en donne Lachelier. Paul Janet conserve au finalisme le sens qu'il a dans les *Mémoires* de Xénophon: l'observation des êtres vivants ferait voir, dans leurs organes et leurs fonctions, des combinaisons et des arrangements qui ne s'expliquent pas par la causalité, mais dénotent que ces fonctions et ces organes ne se comprennent que par l'appropriation au futur, à un but. Dans les faits soumis à la cause finale, le phénomène à produire préexisterait d'une manière idéale. Or, comme les animaux ne se créent pas de fonctions ni d'organes, car il leur faudrait, à cet effet, avoir et la conscience réfléchie propre à l'homme et la force créatrice, on est conduit à reconnaître l'existence d'une intelligence s'exerçant dans la nature; cette intelligence qui anime intérieurement l'univers, n'est autre que la sagesse de Dieu. Ainsi donc, l'arrangement divin, fondé sur l'observation, tel est le sens de la théorie des causes finales.

Lachelier, s'inspirant de Kant, donnera de la finalité une acception infiniment plus complète, et il sera suivi par les psychologues (Voir notre Livre IV, Chap. IV, § 10). Paul Janet, malgré les savantes discussions auxquelles il soumet les objections des biologistes, ne parvient pas, nous semble-t-il, à sauver sa conception et à la rendre acceptable. La position de Lachelier est plus forte: il considère comme principes mêmes de l'induction et par conséquent comme catégories de la pensée, la causalité qui est une des relations que présentent les faits, et la finalité, qui est une autre de ces relations, applicable aux faits et tout aussi nécessaire que la première: par la finalité nous établissons le rapport des différentes parties d'un ensemble systématique à cet ensemble pris comme unité. Ce genre de rapport, aussi usuel en mécanique qu'en chimie, en biologie ou en psychologie, s'applique à tous les groupes de phénomènes et se fonde non sur des considérations empiriques et variables, mais sur l'étude logique du raisonnement humain.

En comparant la manière de poser ce problème chez Janet et chez Lachelier, on mesure la distance entre la philosophie des éclectiques et l'autre philosophie, celle qui a prévalu. Suivez l'argumentation de Janet: elle use de l'analogie, se plaît aux comparaisons empruntées au travail humain et

manque parfois de cette sévérité, de cette rectitude que réclame la philosophie. Que ces remarques ne nous empêchent pas de rendre pleine justice aux qualités de Paul Janet, de louer son esprit éclairé et la lucidité de son exposé. Il est juste de souscrire aux éloges prodigués par Séailles à son esprit de libéralisme; contre les théories mécanistes, il a raison de défendre l'intériorité spirituelle et de proclamer que le plus humble des faits de conscience est synthèse, unité, et en même temps action, réalité irréductible à l'étendue et au mouvement; que la raison et la liberté nous font saisir de la manière la plus profonde l'énergie de l'âme en possession d'elle-même; que notre vie intérieure nous fait connaître ce qu'il y a d'universel et de divin, et que la personnalité est, en un sens, la conscience de ce qui est supérieur à l'individu.

C'est en se fondant sur les données de la conscience que Paul Janet admet l'existence de l'âme et de la liberté, la réalité des corps que nous reconnaissons comme extérieurs à nous et exerçant sur nous leur action, enfin l'existence de Dieu à la pensée duquel notre raison participe et qui nous dépasse de toutes parts. Or, quelle est la science qui nous permet de reconnaître la vérité de ces thèses et de construire une métaphysique solide, sinon la psychologie subjective, science récente, remarquons le bien, science à la fois descriptive et explicative? Elle est basée sur l'observation intérieure, elle interprète celle-ci par la réflexion, et en même temps elle conduit, par le fait même que la réflexion est rationnelle, à des problèmes qui concernent la raison des choses, problèmes métaphysiques. Janet se rencontre ici avec le rationalisme idéaliste.

B. — Notre auteur a repris l'ensemble de ses idées, avec une ampleur singulière, dans ses cours de philosophie, de 1888 à 1894. Ils méritent qu'on s'y arrête. Au point de vue de l'histoire de l'éclectisme, les *Leçons* professées par Paul Janet à la Faculté des Lettres de Paris de 1888 à 1894 et publiées en deux volumes sous le titre de *Principes de métaphysique et de psychologie*, ont une importance toute particulière. Elles sont le testament philosophique de Paul Janet et en même temps celui de l'école éclectique. Il y a mis «le meilleur de sa pensée». Jusque dans ses dernières années, il a gardé une ferveur admirable et a pu écrire avec raison: «Quelques crises philosophiques que j'aie » traversées, rien ne m'a découragé. Je n'ai pas eu l'oreille fermée aux nou- » veautés; elles m'ont toujours intéressé et souvent séduit. Je ne me suis pas » montré à leur égard un adversaire hargneux et effrayé; j'en ai pris ce que » j'ai pu; mais, malgré ces concessions légitimes, je suis resté fidèle aux grandes » pensées de la philosophie éternelle dont parle Leibniz; et ces pensées n'ont » jamais cessé de me paraître immortellement vraies.» (*Préf.* VI-VIII.)

Le respect de Paul Janet pour la pensée philosophique est profond. Cette pensée est pour lui une force libre, assez indépendante pour ne devoir craindre aucune forme de dogmatisme, assez puissante pour pouvoir accueillir les idées fécondes, d'où qu'elles viennent. Il professe un spiritualisme libéral

qui n'est pas sans affinité avec les convictions de Ravaisson et de Vacherot, et qui se réclame aussi de Maine de Biran et même du dix-huitième siècle. Il doit à la philosophie du dix-huitième siècle l'affranchissement de la raison, et à Biran l'idée de la personnalité humaine, force libre, consciente de soi, présentant une unité effective, une identité réelle qui ne résulte pas d'un assemblage de parties, mais procède du sujet (*Princ.*, II, Et. critiq. N° IX sur le *Spiritualisme biranien*, datée de 1868).

Indépendante, la pensée philosophique a le droit et le devoir de se prononcer sur les sciences et sur les croyances: c'est la liberté d'examen, qui n'a rien d'arbitraire. Pour le penseur, l'exercer, c'est avoir le respect de soi. Sa dignité est intéressée à éviter la précipitation et la prévention. En résumé: « Liberté de la pensée, inviolabilité de la pensée, devoir de la pensée envers » elle-même, ce sont là trois termes inséparables et identiques. » (I, 93.)

Où et comment connaissons-nous la pensée? En nous, par l'analyse de la conscience. L'importance de l'observation intérieure et de l'analyse de la conscience par elle-même est la pierre angulaire de tout spiritualisme. A l'opposé des biologistes qui expliquent la conscience par une activité inconsciente, qu'elle s'appelle la matière chez les uns et ailleurs la vie, Paul Janet affirme la conscience comme une réalité. « Toute la doctrine de philosophie » de ce cours, proclame-t-il, repose sur le fait de conscience, sur l'originalité » et l'irréductibilité de ce fait »; et plus loin: « L'originalité, l'irréductibilité » de la pensée, voilà le fond de notre doctrine, » (I, 350) et il définit la conscience: « l'acte par lequel le sujet se connaît lui-même. » (I, 351.) Cette conscience s'appelle aussi le *moi*. Le moi n'est pas une entité, une chose, mais une activité. De l'ancienne notion de substance, l'activité est le seul caractère qui subsiste.

C'est assez dire que la psychologie de Janet n'appartient pas au type de psychologie expérimentale, mais à la psychologie rationnelle ou philosophique. « L'établissement d'une psychologie subjective fondée sur l'observation » intérieure, comme le demandait Jouffroy, reste encore aujourd'hui la seule » base scientifique possible d'une philosophie de l'esprit humain. » (I, 168.)

Entre psychologie et métaphysique, le rapport est étroit. « L'histoire est » là qui nous montre que tous les grands philosophes ont eu à la fois, et mêlées » souvent d'une manière indissoluble, une psychologie et une métaphysique. » (I, 180.) C'est que le philosophe est en même temps celui qui réfléchit sur ses propres idées et a des vues générales. Qu'est-ce qui réunit réflexion et vue synthétique? C'est la pensée. Elle seule peut revenir sur elle-même, et elle est une synthèse. « L'esprit de réflexion et l'esprit de synthèse se réunissent » donc dans le fait de la pensée. » (I, 182.)

Pour défendre le spiritualisme ainsi entendu, Paul Janet est obligé de discuter les systèmes qui, au cours du dix-neuvième siècle, l'ont constamment battu en brèche, l'empirisme et le positivisme aussi bien que certaines formes extrêmes d'idéalisme, sans oublier la théologie orthodoxe. Il expose les idées

de ses adversaires avec une parfaite impartialité, s'efforce de les bien comprendre et de leur accorder ce qu'elles contiennent de juste. Il ne perd pas de vue, en même temps, ses convictions personnelles.

Il défend une psychologie intégrale, éclairée, qui ne renonce à aucun moyen d'information et traduit ses idées en un langage précis et élégant. Bien plus. Sans le style, la pensée perd de sa force; le style est essentiel. Est-il admissible qu'un philosophe imite certains spécialistes dans la négligence de l'expression, et certains métaphysiciens dans leur langage obscur? Le psychologue en a-t-il le droit? «La pensée, s'écrie Janet, cesse-t-elle d'être » la pensée parcequ'elle est exprimée en beaux termes? Bien au contraire, » certaines profondeurs et finesses de la pensée échappent à la formule abs- » traite et technique, et ne peuvent trouver d'expression que dans la langue » de l'imagination et du sentiment. Le plus profond en philosophie n'est pas » toujours le plus abstrait. Un cri de Pascal dit plus que toutes les formules » de Hegel.» (I, 285.)

La pensée active, voilà donc le centre de toute vie psychologique. Le caractère d'activité de l'esprit nous frappe tout d'abord dans l'*attention*, fonction essentiellement mentale, qui vient du moi. Contrairement à Ribot, qui considère les mouvements comme des éléments de l'attention et s'efforce d'expliquer celle-ci en l'éclairant par des états pathologiques tels que l'idée fixe et l'obsession (voir plus loin, Liv. III, Ch. II, § 3 D), Paul Janet insiste sur les caractères proprement psychiques de l'attention: elle a son origine dans le désir et dans l'idée, elle relève du moi.

Une autre manifestation typique de l'activité de l'esprit, c'est l'*imagination créatrice*: l'invention par laquelle elle se marque n'est pas une combinaison d'éléments passifs conservés par la mémoire, mais le fruit d'une véritable puissance synthétique (I, 418).

Enfin, il n'est pas jusqu'aux sensations que les empiristes ne sauraient expliquer sans tenir compte de l'activité du moi. Les nativistes ont raison: l'âme va vers le monde extérieur avec quelque chose d'inné; elle n'est pas la résultante des actions du dehors. C'est ce que prouve la localisation des sensations. Les empiristes l'attribuent à l'association et à l'habitude. Mais alors, comment expliquer que nous localisons avec précision ces sensations, comme une piqûre ou une brûlure, qui restent homogènes, quelle que soit la partie du corps qu'elles affectent? Elles ne sont associées à aucun signe et nulle habitude ne les fixe. Et comment localiserions-nous, dans l'hypothèse empiriste et associative, une douleur que nous ressentons pour la première fois? (I, 440).

A-t-on défini toute la vie de l'âme par l'activité? Dans la sensation, l'objet extérieur agit sur nous; nous le subissons. Dans les passions, l'âme subit encore l'ascendant d'impressions confuses auxquelles elle ne parvient qu'avec peine à se dérober. La vie affective, celle par laquelle notre âme est affectée, ne s'étend-elle pas à toute la conscience? Cabanis n'a-t-il pas montré l'in-

fluence constante de l'état des organes sur l'activité mentale? Biran l'a suivi, et Jouffroy a analysé les penchants ou tendances primitives de la nature humaine.

En effet, il y a là un élément passif, bien qu'il soit difficile de tracer les limites entre sensibilité et activité: car les penchants ne sont-ils pas aussi des impulsions actives? Il faut les considérer comme innées, du moins une bonne partie d'entre eux: la thèse de l'innéité reparait à mainte reprise dans la psychologie de Janet.

L'étude des passions, telle qu'il l'entend, se rapproche de la manière des classiques. Ses auteurs préférés en la matière sont Descartes et Bossuet; il recourt parfois aussi à Saint Thomas; enfin, il procède directement de Jouffroy. Son analyse distingue, suivant la tradition, des passions fondamentales et des passions dérivées. Leur mécanisme obéit à des lois qui complètent, jointes aux données de la psychologie contemporaine, le travail commencé par Spinoza: 1° Loi de *relativité*, établie par Jouffroy et admise par Bain, suivant laquelle les états conscients ne se reconnaissent que parce qu'ils se distinguent et tranchent les uns sur les autres. — 2° Loi de *continuité*: « toute » passion, tout en décroissant par l'usage au point de vue de la sensibilité » proprement dite, se fortifie en même temps par l'usage et tend à se transformer en besoin»; (I, 579); cet énoncé rappelle la loi de l'habitude de Ravaisson (Liv. II, Ch. III, § 2), les recherches de Biran sur le même sujet, et remonte, suivant Janet, à la thèse bien connue de Spinoza, suivant laquelle chaque être tend à persévérer dans son être. — 3° Loi d'*association*, qui étend, par sympathie, nos affections à des objets qui nous rappellent une émotion antérieurement éprouvée, et loi de *coalescence*, qui fusionne de multiples sentiments en un seul, nouveau et distinct de ses composantes, comme l'est le sentiment de patrie, formé de nombreux attachements divers. — 4° Loi de *contagion* des sentiments, dont les assemblées et les foules nous font comprendre la portée, et qui repose, d'après Paul Janet, plutôt sur notre similitude avec autrui que sur des signes extérieurs ou des associations d'idées. — 5° Loi du *rythme*, fluctuation dans nos appétits, nos passions, mouvements en retour dans nos sentiments. — 6° Loi de *diffusion*, concernant le contre-coup provoqué par les passions dans l'organisme. — 7° Loi d'*évolution*: sous l'influence des circonstances, — association, habitude, milieux, idées, — les sentiments primitifs vont en se compliquant et prennent une forme nouvelle. — 8° Loi d'*hérédité*: certaines tendances passionnelles ainsi obtenues se fixent et se transmettent héréditairement.

L'association, l'évolution et l'hérédité n'expliquent pas tout dans notre mentalité, comme l'empirisme semble le dire. Il y a certains faits qui tombent sous ces lois, mais l'activité psychologique leur échappe tout-à-fait.

Reste la question de la volonté, qui est le principe de la vie mentale, puisque celle-ci est, avant tout, activité. La volonté pénètre jusqu'aux formes inférieures de l'activité, mais il faut, pour être volonté, qu'elle atteigne un

certain degré de développement. A travers les phases de ce développement, « l'instinct devient désir, le désir devient effort, l'effort devient volonté; mais » ce désir est plus que l'instinct; l'effort est plus que le désir, et la volonté » est plus que l'effort. » (II, 26.) La volonté est le plus haut degré de la puissance de réaction du sujet.

Paul Janet ne considère pas la volonté comme une variété de l'intelligence; elle en reste bien distincte, suivant la doctrine des facultés mentales, mais ne se comprend cependant pas sans conscience. A l'inconscient de Hartmann, il préfère l'*appetitus rationalis* des scolastiques et soutient la thèse de la volonté consciente; une volonté non-consciente n'est pas autre chose, selon lui, que de l'automatisme.

La volonté se traduit au dehors au moyen de l'action motrice qu'elle exerce sur le corps. Faut-il admettre une telle action qui, en se réalisant, passe du mental au physique? Mais cette action n'est-elle pas aussi naturelle que l'effet contraire, la transformation du mouvement physique en perception sensible, admise sans hésiter par les écoles empiristes?

A la volonté se rattache la question de la liberté. Pour la résoudre, c'est toujours à la psychologie, spécialement à l'observation intérieure, que notre auteur s'adresse. Si nous le comprenons bien, nous n'aurions d'autre preuve de la liberté que le sentiment de notre *pouvoir* de choisir entre plusieurs actions. Ce choix libre n'est-il pas une dérogation à la causalité? A la causalité mécanique peut-être, mais non à une causalité plus haute, dans laquelle nous ne sommes pas déterminés *par* un motif, mais nous nous déterminons *pour* un motif. Dans ce cas, la volonté prend le motif pour but, et en obéissant au motif, elle ne fait qu'obéir à elle-même.

Après avoir étudié successivement l'intelligence, la sensibilité, la volonté, selon la division la plus couramment admise des facultés de l'âme, Paul Janet, passant de la psychologie à la métaphysique, traite de Dieu, des rapports de Dieu au monde, enfin de la morale, qu'il rattache intimement à la métaphysique au point de dire que « la morale et la métaphysique sont une seule et même chose » (II, 146), pour revenir à un problème qui intéresse de nouveau le psychologue, le problème de la réalité du monde extérieur. Faisant face et à la thèse de Taine et des physiologistes, pour laquelle les objets du dehors se résument en réactions des organes sensibles et en images qui seraient produites par les centres cérébraux, et à l'idéalisme dans ses différentes formes, depuis le subjectivisme psychologique de Berkeley jusqu'aux déductions rationalistes que Hegel dérive des Idées, il s'attache à montrer qu'il n'est pas exact que la perception soit « une hallucination vraie », selon le mot de Taine (II, 233); que c'est la perception qui est originale et vraie et que l'hallucination est une perception fautive; que si nos sensations viennent de nos organes, ceux-ci du moins existent, et avec eux, notre corps existe, ainsi que les corps de tous nos semblables; une fois sur cette voie, tous les corps auxquels le sens commun accorde existence et objectivité existent réellement. D'autre part,

oserait-on soutenir que la manière dont nous apparaissent les objets se ramène à des changements de l'âme, à des transformations subjectives, et que l'âme, de son propre mouvement, prenne successivement telle nuance sensible, telle couleur, telle saveur, tel son? N'est-il pas plus juste et plus vrai de parler de modifications provoquées dans l'âme par des causes extérieures? Et si, des qualités dites secondes, on passe à l'étendue, cette propriété qui appartient à tous les corps, ne comprend-on pas qu'elle nous apparaît toujours comme *externe*, qu'elle n'est pas inhérente à l'âme, le propre du moi étant de ne pas se manifester sous forme d'étendue, mais d'être tout intériorité? L'étendue par conséquent prouve la réalité du monde extérieur. Ce monde ne nous est pas fermé; nous le connaissons. Biran et Hamilton nous ont appris que nous sommes en rapport direct avec les choses extérieures; elles nous sont données en même temps que le moi, dans un acte indivisible et primordial, dont on n'a séparé les termes que par abstraction.

La réfutation des doctrines subjectivistes s'achève par un examen détaillé de l'idéalisme, idéalisme subjectif de Hume, de Kant et idéalisme absolu de Schelling et de Hegel. Mais en étudiant l'idéalisme, Paul Janet quitte de nouveau la psychologie et s'élève à la métaphysique. Le problème de l'accord du monde extérieur et de la conscience devient dès lors le problème des rapports de la nature et de l'esprit, considéré dans l'être absolu, c'est-à-dire dans l'identité de la pensée et de la réalité. Ce passage de la psychologie à la métaphysique lui paraît légitime, en ce sens que le type de l'être absolu est emprunté à la conscience, l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, l'union de la pensée subjective et de la pensée objective étant la définition même de l'esprit, que nous connaissons par la réflexion que porte notre conscience sur elle-même.

A cette hauteur, l'idéalisme se confondra avec le spiritualisme. «Tout » sera le produit de l'esprit absolu, qui, sans rien perdre de son essence, trouvera dans la nature et dans l'esprit une double expression de lui-même » et sera par conséquent le lien des deux mondes.» (II, 323.) L'idéalisme contemporain, défini et délimité avec précision, dépouillé de ses équivoques et conservé dans ses grandes vérités, peut être considéré, au jugement de Paul Janet, comme «le développement légitime et enrichi de la philosophie » de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz..... A leur terme le plus » élevé, l'idéalisme et le spiritualisme ne font qu'un.» Ces déclarations rapprochent l'éclectisme, dans ses dernières manifestations, du spiritualisme intégral que nous apprendrons à connaître chez Ravaisson.

(A suivre)

GEORGES DWELSHAUVERS