

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE EN FRANCE ⁽¹⁾

DE 1789 A 1914

(Suite)

LIVRE DEUXIÈME

LES GRANDS SYSTÈMES OPPOSÉS A L'ÉCLECTISME

Tandis que l'Éclectisme régnait dans l'enseignement de la philosophie, il se formait, en dehors de lui, d'importants systèmes exprimant une conception de l'univers plus profonde, plus complète et plus originale; ces systèmes, loin de se borner à n'être qu'un psychologisme fondé sur la seule observation interne, s'armaient de critique, tenaient largement compte des sciences et s'efforçaient de rattacher aux lois de la pensée l'ensemble de la réalité.

Opposées à la théorie des idées innées, des facultés mentales et de la raison impersonnelle, étalant souvent même une grande méfiance à l'égard des psychologues en général, ces doctrines impliquent néanmoins une psychologie, quoique certaines d'entre elles aient répudié ce terme.

Nous groupons dans le Deuxième Livre Auguste Comte, Cournot, Ravaisson, Renouvier et nous leur adjoignons Durand (de Gros), qui appartient à la même période, bien qu'il n'ait été apprécié et reconnu que plus tard.

Nous avons essayé, pour chacun de ces penseurs, de dégager les idées directrices de l'ensemble de leur œuvre, en rapprochant leurs différents écrits et en tâchant d'en extraire ce qu'il y a de plus solide et de plus durable.

Bien qu'*Auguste Comte* n'ait pas accordé à la psychologie, dans son tableau des connaissances humaines, la place qui lui revient, son œuvre est riche en suggestions utiles au psychologue, et l'influence qu'elle a exercée sur la méthodologie psychologique est indéniable. On se contente trop souvent, pour se faire une idée du positivisme, de prendre les deux premières leçons du

(1) Cridem l'atenció dels llegidors sobre el fet que la Història de la Psicologia a França, que publicuem aquí, és una obra completament diferent de la *Psychologie française contemporaine* del mateix autor (Paris, F. Alcan, 1920).

Mentre la *Psychologie française* constitueix una síntesi, un resum, un «tableau général» de les tendències dels psicòlegs francesos, al contrari l'obra que publicuem és una història completa de la psicologia a França desde Biran, amb documentació integral. — (N. de l'A.)

Cours d'Aug. Comte et de les compléter par quelques extraits des autres. Cette manière de procéder est fautive. A suivre Comte, ses idées se développent et s'amplifient en même temps que son cours, qui dura plusieurs années, et elles se modifient graduellement; bien plus, on passe de la fin du *Cours* à la *Politique positive* par une gradation insensible, qui obéit à la même loi que l'évolution des idées du penseur dans la série de ses leçons. La *Politique positive* et les écrits de la même époque ne sauraient donc être négligés. Affirmons le bien haut, il n'y a pas de contradiction chez Comte entre sa première et sa seconde philosophie. Celle-ci est le couronnement de l'autre. Il est tout-à-fait arbitraire de les séparer, comme le faisait Littré (1).

Les critiques que *Cournot* adresse à la psychologie de l'école de Cousin ne sont pas moins sévères que celles de Comte et portent sur les mêmes questions de méthode. Comme Comte, Cournot remplace ce qui manque à la psychologie éclectique par des considérations empruntées d'une part à la biologie, de l'autre à la science sociale; mais, beaucoup plus philosophe que Comte, il pose le problème du *rationnel* dans toute son ampleur. Nous ferons ressortir les analogies et les différences entre ces deux grands penseurs, auteurs tous deux d'un système de philosophie scientifique.

Ou pourrait s'étonner, à première vue, de rencontrer ici le nom de *Ravaisson*. Il ne faut pas oublier que, parallèlement à Comte et à Cournot, il critiqua la philosophie des Eclectiques, n'hésita pas, comme Comte et comme Cournot, à faire appel à la biologie pour éclairer les problèmes psychologiques et s'inspira, comme eux toujours, des idées des médecins vitalistes, dont nous constatons la pénétrante et durable influence; enfin, comme Cournot, il rattache la pensée, telle que la réflexion la découvre dans la conscience humaine, à un principe universel de Pensée. Tous trois enfin sont préoccupés par le problème religieux.

Renouvier se distingue des précédents en ce qu'il a écrit un important traité de psychologie, mais sa psychologie rationnelle ne se comprend bien que comme partie intégrante d'un large système fondé à la fois sur les catégories de l'entendement et sur une liberté qui s'étend à la connaissance aussi bien qu'au vouloir. Ce système embrasse la théorie de la connaissance, la psychologie, la science de la nature, la morale, l'histoire de l'humanité. La méthode diffère de l'observation interne des Eclectiques et se rapproche de celle de Ravaisson: l'acte par lequel l'esprit se comprend et se réfléchit ne ressemble pas à ce que nous apprend l'observation appliquée aux phénomènes; il constitue en effet une activité qui vaut par elle-même, sans toutefois qu'on puisse la rapporter à une substance, à une chose en soi. Renouvier non plus ne reste pas indifférent au problème religieux. Enfin, sa longue carrière de philosophe et son esprit toujours en éveil lui permirent de se prononcer sur la plupart

(1) Voir GUSTAVE BELOT, *Idée et méthode de la philosophie chez Comte*, Bibl. du Cong. de philos. 1900, vol. 1, p. 413 suiv.

des systèmes qui se firent jour de 1850 à 1900 et de donner, de ses beaux *Essais de Critique philosophique* des éditions nouvelles, considérablement amplifiées et transformées. Son influence fut réelle et s'étendit bien au delà des frontières.

Durand (de Gros), dont les idées directrices ont été formulées dès les premières années de la seconde moitié du XIX^e siècle, appartient, lui aussi, aux vrais philosophes: ses idées biologiques sont très intéressantes et rejaillissent sur sa psychologie. D'autre part, un spiritualisme éclairé traverse son œuvre et lui donne un regain d'actualité, comme réaction contre l'indifférence en matière de métaphysique et les tendances trop exclusives d'un certain nombre de spécialistes.

CHAPITRE PREMIER

AUGUSTE COMTE

§ I. *La pensée philosophique de Comte*

L'on s'étonnera peut-être de trouver ici un penseur auquel on a souvent reproché d'avoir écarté la psychologie de son tableau systématique des connaissances humaines; de l'avoir remplacée par une classification tout arbitraire de l'activité mentale en dix-huit facultés; d'avoir prétendu localiser celles-ci dans le cerveau en se basant sur des raisons étrangères à une étude anatomique sérieuse des centres nerveux; d'avoir substitué de cette façon aux procédés de la science exacte ce que l'on a nommé « le roman du cerveau »; (A. Bertrand, *Psychol. de l'Effort*); de s'être enfin borné à tracer des cadres et à indiquer des méthodes sans avoir apporté de contribution réelle à l'analyse des faits psychologiques.

Ces reproches ne sont pas sans fondement. Et pourtant, l'on a récemment relevé « l'injustice qu'il y a à omettre son nom parmi ceux des rénovateurs » de la psychologie au XIX^e siècle (1); » l'on a essayé de montrer qu'en combattant la méthode psychologique de l'observation interne, il s'attaquait surtout à l'école éclectique et à l'emploi abusif qu'elle faisait de ce genre d'observation; cette école ne recourait-elle pas à un procédé de pure imagination pour découvrir de prétendues vérités rationnelles et, comme on le lui reprochait alors, pour passer de la psychologie à l'ontologie, c'est-à-dire des faits psychologiques aux idées métaphysiques? La critique à laquelle Comte soumet

(1) AUG. GEORGES, *Essai sur le Système psychologique d'Aug. Comte*, Arch. d'Anthropol. criminelle, XXIII, Oct.-Nov. 1908. Voir aussi LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'A. Comte*, Paris, F. Alcan, 1900, et G. DUMAS, *Quid Comte de suae aetatis psychologicis senserit*, 1900.

l'observation interne ne frappe-t-elle pas souvent juste? N'a-t-il pas aussi, par son insistance, déterminé les psychologues à chercher les rapports de la vie mentale et du système nerveux? A la suite de Broussais, il a mis en lumière l'importance de la pathologie dans la connaissance de l'activité de l'esprit; il a fait valoir l'intérêt d'une comparaison entre l'intelligence des animaux et celle de l'homme; il a montré que les sentiments et les passions formaient le contingent le plus considérable des faits psychiques et que les écoles métaphysiques avaient tort de s'attacher presque exclusivement à la théorie du raisonnement et des idées; enfin l'étude objective des produits sociaux les plus élevés du travail humain, langage, sciences, art, religion, est destinée, à ses yeux, à remplacer utilement les déclamations de l'école éclectique sur les causes premières, la substance, Dieu.

Si l'on se place au point de vue synthétique, ce n'est pas aux idées des métaphysiciens qu'il faut demander l'unification du savoir; ce sont les lois de l'humanité et de son progrès collectif qui fourniront à la physiologie du cerveau son principe et son but; c'est le sujet universel, l'humanité, contrôlé par la comparaison avec la vie mentale des animaux, qui formera le pivot d'une théorie positive de l'âme. Un semblable ensemble de recherches permettra de connaître l'homme et par conséquent de l'améliorer: la morale se constituera sur un fondement positif. Tels sont les arguments que l'on présente en faveur de l'œuvre « psychologique » de Comte.

De fait, Comte a, par son attitude, par sa critique des théories régnantes, par les suggestions qu'il a données, par des remarques justes sur plusieurs questions essentielles, exercé une influence incontestable sur la psychologie; l'on peut en suivre les traces chez Taine et chez Ribot; mais même des penseurs très éloignés du positivisme ont tiré profit de ses conceptions.

Il faut le dire, on connaît très mal Comte et on l'interprète sans impartialité. Pour beaucoup de personnes, les idées de Comte se résumeraient en quelques dogmes: la loi des trois états, la classification des sciences, la critique de la psychologie spiritualiste, la préférence accordée à la phrénologie. Or, la pensée de Comte fut infiniment plus complexe, mieux encore, plus composite. Puis, la vie émotive, très vive chez ce penseur, n'a pas été sans influence sur son système; enfin, par le mouvement interne de la réflexion, ce système s'est transformé; il s'est produit un certain glissement dans les plans, si bien que l'idée de l'humanité, la synthèse subjective, la morale enfin ont acquis peu à peu chez lui une prépondérance que les premières leçons du *Cours de philosophie positive* ne pouvaient faire soupçonner. Et pourtant, cette nouvelle disposition répondait seule aux conceptions les plus intimes du penseur. Tâchons de nous représenter l'activité multiple de cet esprit.

Dès le début de sa carrière de philosophe, nous voyons Comte se préoccuper de l'organisation de la société; il admet la possibilité de découvrir les lois qui président à l'évolution de l'humanité en général, et par cette découverte, d'éviter l'erreur et d'activer le perfectionnement de l'esprit collectif. L'huma-

nité est un être réel, elle a des lois réelles; il est légitime de parler avec Condorcet, souvent cité par Comte parmi ses précurseurs, des progrès de l'esprit humain, dans le sens propre et exact de ce terme.

Comte crut trouver d'abord quelque satisfaction dans l'école saint-simonienne: celle-ci voulait une rénovation de l'humanité, mais elle remuait une masse confuse d'aspirations et d'idées, tandis que le fondateur du positivisme cherchait à donner aux sciences une forme scientifique intégrale, qui manquait ici. Son système devait réaliser la synthèse du savoir objectif, de la vie sociale et de la vie subjective ou morale. Se connaître soi-même pour s'améliorer, pratiquer l'altruisme, déterminer la hiérarchie des sciences et l'ordre des fonctions sociales: autant de problèmes qu'il voulut réunir en un corps de doctrine, en une philosophie nouvelle et positive, pour l'opposer aux erreurs de l'esprit théologique et surtout de l'esprit métaphysique. Il accusait volontiers celui-ci d'être la cause de l'anarchie sociale, de manquer d'organisation. On le voit, Comte s'attaque carrément à l'école libérale des spiritualistes éclectiques, à sa politique individualiste aussi bien qu'à sa psychologie fondée sur l'analyse de la conscience, à la thèse de la liberté et de l'immortalité de l'âme en philosophie, au règne de l'arbitraire individuel en politique.

En même temps qu'il travaille toute sa vie à la constitution d'une physique sociale, d'une science intégrale de l'humanité, qui le conduira vers une croyance positive en ce grand Etre, croyance destinée à remplacer les anciens cultes, tout en répondant pleinement au sentiment religieux, Comte conçoit un système philosophique intégral; sa réflexion méthodique porte sur le développement et les lois des sciences particulières. Le problème de l'ordre, de la hiérarchie, de la subordination et de la classification des fonctions, il le transporte de ses théories sociales dans sa philosophie scientifique, et passe en revue les idées directrices acquises par les sciences, en commençant par la plus générale, les mathématiques; à partir des mathématiques, il range nos connaissances selon un ordre de généralité décroissante et de complexité croissante, examinant successivement l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la science des sociétés qu'il constitue en corps de doctrine, comme couronnement de son *Cours de philosophie positive*.

Ce *Cours* témoigne des qualités de méthode et de clarté propres à l'esprit mathématique. Le raisonnement mathématique est pris pour modèle de tout raisonnement, comme chez Descartes, et les sciences d'observation ne sont pas indépendantes de la synthèse: elles doivent y concourir; isolées, spécialisées, elles sont sans valeur. Comte était, on le sait, mathématicien; il a écrit une *Géométrie analytique*, il enseignait les mathématiques, il fut répétiteur et examinateur à l'Ecole polytechnique; il fit, pendant de longues années, un cours public et gratuit, d'astronomie, et publia un traité dans cette dernière science.

Imitant la coordination intérieure des mathématiques, toutes les sciences

doivent se coordonner en un système, en gardant chacune son objet propre; l'esprit philosophique consiste à déterminer exactement leurs rapports, leur hiérarchie, leur ordre; il importe de ne pas confondre l'esprit du spécialiste avec l'esprit scientifique, dont il est l'antithèse. L'on espère arriver à connaître de cette manière les lois de l'esprit humain que ni l'ancienne logique, ni la psychologie métaphysique n'étaient parvenues à découvrir. Ce sont donc les idées directrices qui se dégagent des grandes classes de sciences, ce sont leurs méthodes, leurs rapports, leur hiérarchie, et nullement la documentation ni l'expérience ou l'observation particulières à chacune d'elles, qui intéressent la philosophie positive.

Envisageons spécialement la question de la psychologie qui fut, en France, dans la première moitié du XIX^e siècle, le champ clos de la lutte entre les écoles. Cousin et les éclectiques prétendaient que l'observation de la conscience par elle-même constitue une méthode conduisant à la connaissance des facultés mentales et des idées universelles. Comte soutint que ces questions n'ont aucune positivité. Les notions d'absolu, de cause première, de vérités de pure raison n'ont pas de consistance; ce sont des abstractions vides, négatives de tout savoir précis. Les sciences et l'observation objective nous apprennent que nous ne connaissons que des faits qui tombent sous les sens; notre tâche est de les étudier suivant des méthodes claires, afin de découvrir leurs lois. Les fonctions supérieures de la vie humaine, les prétendues *facultés* des éclectiques, n'ont pas droit à plus de privilèges que les phénomènes biologiques et sociaux. Comte approuvait pleinement l'attitude de Broussais qui, dans son livre *de l'Irritation et de la Folie*, dirige contre l'école de Cousin des attaques très vives et rattache la vie mentale aux propriétés du système nerveux (Liv. I, Ch. II, 3^e Partie). Cabanis, avant lui, avait eu raison d'étudier les influences physiques et organiques auxquelles obéit la vie spirituelle. Bichat n'avait-il pas à son tour déterminé les conditions de la vie organique et de la vie animale, auxquelles se rattachent nos fonctions mentales comme les autres? (V. plus haut, Liv. I, Ch. I, 1^{re} Partie, § 3). Gall enfin avait découvert une correspondance entre les diverses manifestations de l'activité psychique et le développement de parties déterminées du cerveau et établi le principe des localisations cérébrales. Ainsi cédait de toutes parts la vieille hypothèse de la séparation de la vie consciente et de la vie de l'organisme. Et si le grand Descartes avait cru devoir établir une telle séparation, c'était sans doute par suite de la conception trop exclusivement mécaniste qu'il se faisait du corps. En effet, réduisant l'organisme aux mêmes éléments que la matière inerte, il se trouva devant les caractères de spontanéité et d'organisation de la vie mentale sans pouvoir les expliquer, et se tira d'embarras en séparant absolument la vie mentale du reste de la nature. Il n'avait pas connu la véritable hiérarchie des sciences, ni la différence entre la biologie et les sciences d'ordre mécanique.

A mesure que Comte développait ses idées sociologiques, qui s'étendent

jusqu'à prendre à elles seules, dans le *Cours*, autant de place que les pages consacrées à l'ensemble de toutes les autres sciences, ces dernières, à ses yeux, se subordonnaient toujours plus à l'étude de l'humanité, qui lui apparaissait comme le grand Etre, but et justification de toutes les autres formes d'existence: il en résulte, dans l'esprit du système, une finalité latente, une explication de l'inférieur par le supérieur qui le rapproche, plus que ne le pense son auteur, de certaines formes du spiritualisme. Le public se fait du positivisme une idée très incomplète quand il néglige cet aspect de la doctrine de Comte. Il est essentiel, nullement surajouté, entièrement conforme au développement normal des idées du philosophe. Dans la *Politique positive*, ces tendances sont plus accentuées encore que dans les dernières leçons du *Cours*, et Comte complète le *Cours* par l'organisation d'une religion de l'humanité qui doit assurer l'ordre et le progrès.

Néanmoins il n'abandonne pas un instant le *relativisme*; par là, il s'oppose nettement à la philosophie de l'absolu, à ce qu'il entend par métaphysique, c'est-à-dire aux idées de Cousin et de son école. La philosophie positive ne connaît pas les causes, mais seulement les phénomènes et leurs lois. Ces phénomènes et ces lois, il s'agit de les grouper, de les classer, d'établir nettement la ligne de démarcation entre les sciences ainsi que les différences entre celles-ci. Comte s'est senti toujours porté à donner une grande importance à la hiérarchie, à la classification. Aussi, cet esprit qui savait apprécier Lamarck, soutenait d'autre part, par amour des classifications définitives, la fixité des espèces et les idées de Cuvier.

Nous avons essayé, dans les pages qui précèdent, de montrer la complexité réelle de la pensée scientifique chez Comte. Nous nous attacherons maintenant à ses idées psychologiques (1).

§ 2. *Les méthodes psychologiques*

Les idéologues se disaient les continuateurs du sensualisme. Comte rompt avec le sensualisme: pour lui, Condillac appartient à la métaphysique; sa psychologie est un système artificiel, bâti sur des entités vides de sens. Faire sortir le système mental de la sensation transformée, c'est raisonner sur des abstractions, c'est échouer dans un intellectualisme superficiel. La célèbre comparaison de la statue, illustration nouvelle de la théorie de la table rase, est contraire aux faits: notre vie mentale, à notre naissance, n'est pas comparable à une table rase ni à une statue qui serait douée seulement du pouvoir d'éprouver des sensations; il y a en chacun de nous des dispositions physiologiques profondes, différentes selon les individus; il est faux de croire,

(1) Il est entendu que, fidèle à une méthode historique impartiale, nous étudions objectivement chaque penseur, en évitant de mêler le critique à l'exposé. Cette impartialité n'implique aucune adhésion de notre part aux doctrines dont nous nous faisons l'historien. Nous réservons notre pensée pour la conclusion générale de l'ouvrage.

d'après Helvétius, que tous les hommes soient égaux et que seules les influences sociales établissent entre eux l'inégalité que l'observation constate.

Il faut donc éviter, dans l'étude des fonctions mentales, toute construction arbitraire et bien se persuader qu'on n'a à faire ici qu'à des faits, et que seule l'observation est de mise. Que penser maintenant de ce genre d'observation préconisé par l'école écossaise et par l'école de Cousin sous le titre d'observation intérieure? Dès la première leçon du *Cours*, Comte prend nettement position contre ce procédé. Quels sont ses arguments?

Premier argument: il ne peut y avoir observation, par la conscience, des phénomènes intellectuels, parce que l'organe observé et l'organe observateur sont identiques. Par contre, l'observation intérieure peut s'appliquer aux passions, si elles ne sont pas à l'état aigu, propre à troubler cet examen, parce que, selon l'anatomie cérébrale de Gall et de Comte — le roman du cerveau! — les organes qui sont le siège des passions sont distincts du siège des fonctions observatrices.

Cet argument, est-il nécessaire de le dire, repose sur une hypothèse fantaisiste, et reconnue comme erronée. Comte s'est donc étrangement trompé sur sa portée.

Deuxième argument: les psychologues recommandent, pour pratiquer l'observation interne, de vider la conscience de tout contenu, d'éviter qu'il y entre la moindre sensation, le moindre raisonnement, pour pouvoir saisir l'esprit lui-même. A ceux des éclectiques qui conseillent cet état anormal de contemplation de soi, — et Cousin préconisait ce genre de tentative, — Comte répond que dans cet état de vacuité intellectuelle, il ne se passe plus rien dans la conscience.

La réfutation, cette fois, n'est pas tout-à-fait fausse, mais elle est incomplète. Broussais disait mieux qu'en explorant la conscience, après s'être abstrait des représentations et des raisonnements qui la traversent normalement, on n'y découvrirait nullement l'âme en train de penser, mais des sensations viscérales (froid, chaud, faim, soif, douleur ou plaisir) se rapportant à une partie du corps, et de plus, une foule de sensations vagues qui portent à la tristesse, à la joie, à l'action ou au repos, sans que l'on sache d'où elles viennent (1).

Or, notons-le bien, cela n'annihile aucunement l'observation de la conscience par elle-même, bien au contraire. L'objection de Comte frappe uniquement l'emploi métaphysique que les spécialistes faisaient de l'observation interne, quand ils lui demandaient des révélations sur les facultés de l'âme et sur les idées innées; elle tombe à faux si elle prétend atteindre l'introspection.

Troisième argument (*Cours*, III, 613 suiv.): l'observation intérieure limite la psychologie au seul cas de l'adulte sain. Elle exclut les cas patholo-

(1) BROUSSAIS, *De l'Irritation et de la Folie*, Paris, 1828, p. 134.

giques ainsi que l'étude de la vie mentale chez les enfants et les animaux. Or, combien cette étude comparative peut-elle nous apprendre et enrichir nos connaissances!

En effet, l'observation interne n'est pas la seule méthode psychologique, et c'est un grand mérite de Comte d'avoir à plusieurs reprises insisté sur l'intérêt de la méthode comparative.

Quatrième argument: prétend-on découvrir par l'observation intérieure les lois de la logique, on n'arrivera qu'à des généralités sans intérêt, comme de dire qu'il faut tantôt remonter des faits aux principes, tantôt descendre des principes aux faits. Cela n'apprend rien, ce sont des aphorismes creux. Pour connaître la logique, il faut analyser les produits de l'esprit humain, les sciences, les arts, le langage: étude éminemment objective.

Cet argument nous paraît fondé. Mais ici, l'idée de Comte n'est pas complète. On peut partir de n'importe quelle représentation, et s'élever par la méthode réflexive aux lois logiques. L'observation interne fournit les faits, la méthode réflexive les interprète.

Si Comte refuse à l'observation interne toute valeur scientifique, il lui accorde une valeur *documentaire*; information et description, voilà son rôle. Seule elle nous renseigne sur la manière dont nous éprouvons ce qui se passe en nous. Bien plus, il recommande comme des plus utile pour le philosophe l'usage d'autobiographies et de monographies. « On pourrait certainement » découvrir ou du moins vérifier toutes les principales facultés vraiment fondamentales de notre intelligence, par cette seule classe de monographies » scientifiques, qui comporterait plus de précision qu'aucune autre, si elle » était convenablement conçue et judicieusement exécutée par un esprit » assez compétent. Il en serait de même, quoiqu'à un bien moindre degré, » pour les monographies analogues des plus éminents artistes. » (*Cours*, III, 657). Cette méthode a été employée de nos jours, parallèlement aux enquêtes psychologiques pratiquées par Binet, Toulouse et d'autres encore.

Puisque l'observation intérieure ne nous apprend rien au sujet des fonctions mentales, ce serait une erreur plus grande encore de nous confier à elle pour passer de la psychologie à la métaphysique. Nous aboutirions à des déclamations sur l'absolu. C'est ce qui arrive aux éclectiques. Aussi ces abus ont-ils rendu le terme même de psychologie vraiment odieux au fondateur du positivisme. Il l'évite ou ne l'emploie qu'en mauvaise part. Il considère le sentiment, la vie intellectuelle, la science, l'art, comme des fonctions supérieures que l'on étudiera soit au point de vue biologique, soit au point de vue sociologique. En effet, ces formes d'activité peuvent être considérées ou bien dans leur rapport à l'organisme vivant, qui éprouve, ressent et veut, ou bien aux manifestations collectives qui se rattachent, sous les noms de science, art, religion, à la vie sociale.

Au premier de ces points de vue, il s'agit, selon Comte, de montrer que les notions vagues en usage dans l'école éclectique, le moi, les facultés menta-

les, ne sont que des mots, des termes collectifs, et qu'en réalité la vie spirituelle se décompose en un grand nombre de fonctions distinctes, dont, après de longues méditations, il a dressé le tableau; ces fonctions fondamentales sont à proprement parler psycho-physiologiques, c'est-à-dire que chacune d'elles a son organe dans le cerveau ou, comme on dit aujourd'hui, est localisée. Tout en occupant donc un rang à part dans l'organisme et en relevant du système nerveux, ces fonctions se rattachent à la vie animale; et bien que celle-ci possède des caractères distinctifs, elle a ses fondements dans la vie organique en général; la connaissance des lois biologiques explique la vie organique commune aux végétaux et aux animaux et la vie animale proprement dite.

Nous exposerons donc d'abord les idées biologiques de Comte. Mais auparavant, complétons ce que nous disions plus haut: les fonctions mentales peuvent, à un second point de vue, être étudiées dans leurs produits sociaux. Cette conception s'est placée, chez Comte, de plus en plus au premier plan, surtout quand, après la période du *Cours de philosophie positive*, il entreprit sa *Politique positive* et fonda sa religion de l'humanité. Et tandis que d'abord il avait estimé nécessaire de recourir, comme les phrénologistes, à l'anatomie cérébrale, afin de déterminer les fonctions psycho-physiologiques en partant de la topographie du système nerveux, il jugea dans la suite que la meilleure méthode consistait à partir des fonctions telles qu'elles se manifestent dans leur collaboration avec la vie sociale et à déduire de là et le nombre de ces fonctions mentales et leur importance, voire même leur localisation, pour autant qu'il n'y eût pas contradiction avec l'anatomie cérébrale. Celle-ci, science purement expérimentale, est tombée en sous-ordre, on le voit, dans le système positiviste; le raisonnement l'emporte sur la pure observation. Comme chez Descartes, l'esprit mathématique avec ses qualités d'ordre et de structure, domine aussi chez Comte. Ce dernier appartient bien, par ces caractères, à la tradition française.

§ 3. *Idées biologiques*

Nous passons à l'examen de l'idée que se fait Comte de la biologie qui, nous l'avons vu, s'étend aussi, à le suivre, aux faits et aux fonctions que nous considérons aujourd'hui comme relevant de la psychologie, sauf pour ce qui regarde les caractères proprement *sociaux* des manifestations de l'esprit.

Comte n'a cessé de se tenir au courant des progrès des sciences biologiques. On sait qu'il était lié d'amitié avec de Blainville, dont il suivit pendant plusieurs années les cours. De Blainville aussi se rendait compte de la nécessité pour un homme de science d'avoir des idées directrices et sans aucun doute ses conceptions ont aidé Comte à formuler ses doctrines sur la vie.

La biologie nécessite la connaissance des sciences qui la précèdent dans la classification, mais elle n'en a pas moins son caractère, son objet et ses méthodes, bien distincts de ceux des sciences antérieures.

1°) Elle demande la connaissance de ces sciences qui sont, en remontant l'ordre déterminé par Comte, la chimie, la physique, l'astronomie, les mathématiques. On sait en effet la nature chimique de nombreux processus organiques; on reconnaît ensuite l'empire des lois physiques qui s'appliquent aussi bien aux mouvements des corps animés que des corps inanimés. L'astronomie n'est pas non plus sans intérêt pour le biologiste, puisqu'elle nous permet de nous rendre compte des conditions propres à la vie sur notre planète, du rapport des phénomènes vitaux aux lois de la rotation terrestre, aux saisons, aux climats. Enfin, les mathématiques qui, selon l'idée de Comte, ne sont pas applicables aux phénomènes vitaux, vu la complexité de ceux-ci, sont cependant nécessaires dans l'application des lois mécaniques aux mouvements organiques en général; en outre, elles sont utiles par la discipline du raisonnement qu'elles imposent au savant, et par « l'usage systématique » des fictions scientifiques proprement dites, dont l'artifice est si familier » aux géomètres, et qui me paraîtraient aussi susceptibles d'augmenter utilement les ressources logiques de la haute biologie » (*Cours*, III, 339) (1).

2°) La biologie a son caractère propre, elle est nettement distincte des autres sciences; elle ne se ramène pas, comme le voulait Descartes, aux sciences mécaniques. Il faut reconnaître clairement d'abord que la biologie et la sociologie, l'une comme l'autre, se distinguent avec netteté du reste de la philosophie naturelle en ce que, dans ces deux sciences qui étudient l'organisation, le vieil adage, erronément converti en dogme par les métaphysiciens, selon lequel il faut toujours procéder du simple au composé, n'a aucune valeur. Quand il s'agit de la société, de l'homme ou des êtres vivants, l'ensemble du sujet est beaucoup mieux connu que les diverses parties que l'analyse y distinguera ultérieurement. En biologie, les êtres sont d'autant mieux connus qu'ils sont plus complexes et plus élevés; nous avons une idée plus nette de l'homme que de l'animal, et de l'animal que du végétal. Aussi convient-il, en biologie comme en sociologie, de procéder de l'ensemble aux parties, car c'est l'ensemble qui donne une signification aux parties: théorie où se montre nettement l'influence des idées de Barthez et des vitalistes, qui insistent sur l'action commune de différents organes, dans la sensibilité comme dans le mouvement.

Par contre, dans le groupe des sciences inorganiques, la solidarité entre les parties est peu prononcée: « il s'agit d'explorer un système dont les éléments sont presque toujours bien plus connus que l'ensemble, et même » d'ordinaire seuls directement appréciables, ce qui exige, en effet, qu'on

(1) Sur l'importante question de la *fiction* dans les sciences et sur ce qui la différencie de l'hypothèse, on trouvera des considérations détaillées dans le remarquable ouvrage du Professeur H. VAHNINGER, *Die Philosophie des Als Ob*.

» y procède habituellement du cas le moins composé au plus composé » (*Cours*, IV, 285) (1).

La biologie est donc synthétique; l'analyse y est subordonnée au *consensus* vital, à l'harmonie de l'être organique. Cette importante notion est indispensable, même si l'on s'en tient aux phénomènes de la *vie organique proprement dite*, qui sont pourtant en contact plus immédiat avec les actions physiques et chimiques; dès que, pour suivre la distinction introduite par Bichat, l'on considère d'autre part la *vie animale*, dont les phénomènes essentiels, l'*irritabilité* et la *sensibilité*, n'ont rien d'analogue dans le monde inorganique, la notion de *consensus*, d'unité organique, s'impose plus encore. On reconnaît, toujours, le vitalisme.

Cela posé, l'organisme forme un être qu'on doit étudier sous deux rapports: dans ses relations avec le *milieu*, ou ensemble des circonstances extérieures dans lesquelles il vit, et dans les relations, tout intérieures à l'être, des *organes* avec les *fonctions*; cette dernière relation implique aussi l'harmonie des fonctions, leur synergie, l'équilibre et l'unité de l'organisme animal: l'anatomie et la physiologie se complètent.

Quel moyen d'investigation employer pour connaître les phénomènes biologiques? Le procédé expérimental le plus fécond consiste à *faire varier le milieu extérieur*, en observant pendant un long temps les transformations graduelles que subit l'organisme. Mais il est à remarquer que nous sommes mieux à même de juger à ce point de vue l'organisme humain et les animaux supérieurs.

Vient ensuite la *méthode pathologique*. Comte reconnaît, avec Broussais, l'importance que présentent les altérations produites par les maladies pour la connaissance des fonctions physiologiques, et il n'hésite pas à proclamer « la haute supériorité nécessaire de l'analyse pathologique sur l'expérimentation proprement dite » (*Cours*, III, 263). N'était-ce pas là un des caractères que devait présenter plus tard, à partir des travaux de Ribot, la psychologie française? Comte était bon prophète. Il estimait l'anatomie pathologique applicable à tous les organismes, ainsi qu'aux différents phénomènes d'un même organisme. Et à la pathologie il joignait l'étude des anomalies.

Il montre une perspicacité égale dans sa défense de la *méthode comparative*, applicable à la physiologie comme à la psychologie, et les pages qu'il lui consacre en maint endroit de ses œuvres sont des plus solides. « Bornée » à la seule considération de l'homme, comme elle l'a été si longtemps, la science biologique ne pouvait, en réalité, par sa nature, faire aucun progrès essentiel, même purement anatomique, si ce n'est quant à cette anatomie descriptive et superficielle, uniquement applicable à l'art chirurgical »

(1) Voir aussi le lumineux exposé de la question dans LEVY-BRUHL, la *Philosophie d'Auguste Comte*, ch. IV, p. 188 suiv.

(*ib.*, 272). Sans doute, il fallait, pour les raisons dites plus haut, commencer par l'homme. Mais il est nécessaire de lui comparer graduellement des types de moins en moins complexes de la série animale, puis de remonter du type inférieur au type humain, par complications graduelles. Il faut aussi appliquer la méthode comparative aux différentes phases de développement d'un même type, ou encore aux différents systèmes qui composent tel ou tel organisme. Et le fondateur du positivisme, devançant Haeckel de près d'un demi-siècle, écrit que la comparaison des différents états par lesquels passe chaque corps vivant, de sa première origine à sa destruction, permet d'envisager en raccourci l'ensemble sommaire et rapide de la série des organismes bien déterminés qui composent la hiérarchie biologique. « Car on conçoit » que l'état primitif de l'organisme même le plus élevé doit nécessairement » représenter, sous le point de vue anatomique ou physiologique, les caractères essentiels de l'état complet propre à l'organisme le plus inférieur, » et ainsi successivement, quoiqu'on doive d'ailleurs soigneusement éviter » toute prétention, à la fois puérile et absurde, à retrouver minutieusement » l'analogue exact de chaque terme principal relatif à la partie inférieure » de la série organique dans la seule analyse, bien plus et tout autrement » circonscrite, des diverses phases du développement de chaque organisme » supérieur. Il reste, néanmoins, incontestable qu'une telle analyse des âges » offre, à l'anatomie et à la physiologie, la propriété essentielle de réaliser, » dans un même individu, cette complication successive d'organes et de » fonctions qui caractérise l'ensemble sommaire de la hiérarchie biologique, » et dont le rapprochement, devenu ainsi plus homogène et plus complet » en même temps que moins étendu, constitue un ordre spécial de comparaisons lumineuses, qui ne pourrait être entièrement suppléé par aucun » autre » (*Cours*, III, 282-3).

En dernier lieu, la *méthode anatomique et histologique* permettra de connaître les centres et les tissus, et de distinguer les véritables éléments de l'organisme. Selon l'idée intéressante de Comte, il faut éviter d'accorder également les mêmes caractères à tous les éléments des tissus vivants et de les douer par exemple tous d'une sensibilité qu'il est impossible de définir avec précision; au contraire, par leur complexion, certains tissus sont appropriés à certaines fonctions: par exemple, il serait faux d'accorder la sensibilité à des organes privés d'éléments nerveux (*Cours*, III, 41^e Leçon en général, et 44^e Leçon, p. 571).

Un résultat important de l'étude des organismes sera l'établissement d'une hiérarchie qui détermine exactement leurs rapports. — 1^o) Considérée au point de vue statique, la série des espèces animales offre une complication organique qui croît quant à la diversité, la multiplicité et la spécialisation des éléments anatomiques, ainsi qu'à la composition et à la variété des organes. — 2^o) Au point de vue dynamique, cet ordre graduel correspond à une différenciation croissante des fonctions. — 3^o) A mesure qu'il a plus

d'organes et de fonctions, l'être vivant devient plus modifiable et exerce plus d'action sur le monde extérieur. Il faut s'appuyer sur ces trois lois pour fixer la hiérarchie biologique (*Cours*, III, 439). Le besoin d'ordre et de hiérarchie conduit Comte à soutenir, avec Cuvier, la thèse de la discontinuité et de la fixité des espèces, bien qu'elle ne découle pas strictement des principes de sa philosophie.

En même temps qu'ils montrent plus de multiplicité et de spécialisation dans les organes et les fonctions, les organismes impliquent un *consensus*, c'est-à-dire un équilibre, une harmonie des différentes fonctions que l'on y observe. C'est encore ce qu'on appelle la *sympathie* et la *synergie* des fonctions et des systèmes qui composent l'organisme. Cette notion est importante *au point de vue du psychologue*, car, selon Comte, l'unité fondamentale de l'organisme animal résulte de l'harmonie des fonctions; or, c'est cette unité que notre conscience appelle notre *moi*: le moi revient donc au sentiment de l'*harmonie des fonctions* chez l'être vivant. Ce sentiment du moi, que les spiritualistes rapportent à l'âme, substance immatérielle simple, est attribué par Comte à l'unité mentale qui résulte du bon équilibre des fonctions de l'organisme; c'est ce qui se vérifie dans les maladies mentales, qui rompent l'unité de cet équilibre et altèrent le sentiment du moi (*Cours*, III, 602). Ribot les étudiera plus tard dans les *Maladies de la Personnalité*.

Reste à énumérer les *lois de la vie animale* (*Cours*, III, 588 suiv. et *Système de politique positive*, T. I, Ch. 3^e, p. 605 suiv.). Pour apprécier exactement la théorie de Comte, il importe de rappeler l'influence exercée sur lui par Bichat et de Blainville. L'influence de Bichat, signalée antérieurement, s'étend très loin: Maine de Biran et les éclectiques, aussi bien que Comte, l'ont subie. Il importe, selon l'auteur des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de distinguer propriétés vitales et propriétés de la matière organique: les lois physiques sont invariables, elles n'admettent pas de variation dans leur application; tandis que la *vie organique* est continue, la *vie animale* est *intermittente*; l'alternance de la veille et du sommeil en est un cas particulier.

A l'*alternance* se rattache l'*habitude*; seuls des phénomènes intermittents peuvent y donner lieu, puisqu'elle consiste en une tendance à reproduire spontanément des actes, par suite d'une répétition préalable, et à intervalles convenables. Comte cependant élargit la notion d'habitude telle que la définit Bichat; il lui trouve des analogies dans le monde inorganique; certains appareils comportent une plus grande facilité à reproduire des sons, si on les met en activité de manière réitérée et régulière. Cette particularité tend à rapprocher l'habitude de la loi de l'inertie ou de la persistance, qui se rencontre dans le monde inorganique. Il faut rattacher l'*imitation* à l'habitude, bien qu'elle ne s'applique qu'aux espèces vivantes en société.

La conséquence de l'habitude est le *perfectionnement*, qui constitue la troisième des lois de la vie animale.

On l'aura remarqué, ces lois biologiques d'*alternance*, d'*habitude* et de *perfectionnement* intéressent au même titre la psychologie que la science des organismes. Il est difficile, et nous en trouvons la confirmation dans la psychologie française, chez Descartes aussi bien que chez Biran, chez Comte comme chez Cournot, chez Ribot comme chez Bergson, de tracer une ligne de démarcation entre les faits biologiques et les faits psychiques. L'étude de la vie affective aussi bien que celle des phénomènes qui relèvent de la motilité et dont une partie est rapportée à l'action volontaire ne pourrait se faire sans tenir compte des réactions du corps. Sinon, l'on tomberait dans le défaut justement reproché par le fondateur du positivisme à Condillac et à Cousin: la substitution, à l'étude des faits, d'une combinaison arbitraire d'abstractions.

Terminons en ce qui concerne les idées directrices de la biologie comtiste. Nous avons vu que le fondateur du positivisme répugne à expliquer la vie par une hypothèse mécaniste. Il s'y refuse pour la vie organique, en dépit des nombreuses accointances qu'elle présente avec les phénomènes physico-chimiques. Il en voit moins encore la possibilité pour les phénomènes d'irritabilité et de sensibilité, qui n'ont pas d'équivalent dans le monde inorganique. « Aucun cas de ce genre, lisons-nous dans la 41^e Leçon, ne m'a » jamais semblé plus regrettable que celui de l'illustre Lamarck, employant, » avec l'admirable naïveté qui le caractérisait toujours, son beau génie zoo- » logique à forger de vaines hypothèses physiques pour expliquer la sensi- » bilité, sans jamais s'apercevoir que, à quelque degré de complications qu'il » élevât graduellement ses suppositions gratuites, il parvenait tout au plus » à représenter vaguement la transmission mécanique des impressions pro- » duites sur les extrémités nerveuses, mais nullement à rendre raison de » l'acte de la perception, qui demeurerait ainsi constamment intact, quoiqu'il » constitue évidemment l'élément le plus essentiel de tout phénomène de » sensibilité » (*Cours*, III, 556-7).

Les phénomènes de sensibilité et d'irritabilité ne sont pas dirigés par des causes mécaniques, mais, conformément à l'idée de l'équilibre de l'être vivant, par les besoins généraux de la vie organique. Sans une destination générale, l'irritabilité dégènerait en agitation désordonnée, la sensibilité, en vague contemplation (*ib.*, 562). C'est là une conséquence logique de la théorie de Comte sur la nécessité de subordonner en biologie les parties au tout. La finalité prend dans ces limites un sens qui peut être accepté par tout savant et n'implique aucune entité métaphysique, ce dernier terme étant pris dans l'acceptation qu'il a chez les positivistes. Ensuite, les phénomènes supérieurs de la vie animale, ceux de la psychologie, ne sont aucunement subis de manière *passive* par l'être conscient. Celui-ci a la spontanéité propre à tout être vivant. Il est actif et dans la perception sensible et dans les mouvements, comme dans les sentiments et les pensées.

§ 4. *Les fonctions mentales*

A. *Point de vue et méthodes.* — *Sensibilité et irritabilité:* ces deux propriétés fondamentales de la vie animale proprement dite sont également les conditions de la vie psychologique. Elles se rattachent spécialement au système nerveux. L'étude de la vie mentale ne peut se faire sans que l'on se rapporte à ces fonctions. Nous dirions aujourd'hui que pour Comte la science des phénomènes psychiques est à la fois physiologique et psychologique. Il donne comme exemple que, dans l'importante question de la volonté, seule une théorie positive de l'*irritabilité* permettra de distinguer les mouvements volontaires des mouvements involontaires; cette recherche précise ne doit pas être confondue « avec la vaine enquête métaphysique des » causes de la volonté » (*Cours*, III, 574).

Pour arriver à déterminer quels mouvements sont volontaires, il faut se livrer à une judicieuse analyse des mouvements intermédiaires, aussi bien de ceux qui furent primitivement involontaires pour devenir ensuite volontaires, que de ceux qui ont suivi la voie inverse et se sont automatisés après avoir été voulus. C'est là en effet une question qui a beaucoup préoccupé les psychologues du temps de Comte et même après lui, et que l'on rencontre chez Biran, puis chez Ravaisson, enfin dans le livre de Pierre Janet sur l'*Automatisme psychologique*. Comte estime que la distinction cherchée n'est pas due à une différence qui résiderait dans l'*irritabilité* même, mais bien dans des actions très complexes exercées sur le système nerveux, c'est-à-dire qu'elle dépend du mode, peut-être du degré d'innervation, modifié par un exercice prolongé (*ib.*, 576-7). Il y a donc à considérer, dans la distinction finale établie entre mouvements volontaires et involontaires, le résultat d'une longue élaboration, qui a exigé l'application de lois mécaniques, physiques et biologiques. Il faut en tous cas reconnaître que l'étude de l'*irritabilité* est trop peu avancée pour permettre d'entrevoir une solution à ce problème.

La même remarque s'applique à la *sensibilité*. Ici aussi, des lois physiques et mécaniques entrent en jeu, quand on envisage l'impression produite par les excitants extérieurs sur les extrémités nerveuses et les organes des sens. Pour procéder méthodiquement, Comte conseille d'étudier les sensations en commençant par les plus universelles, les sensations tactiles, et de passer ensuite aux autres, en suivant l'ordre de spécialisation croissante: goût, odorat, vue, ouïe. Mais il ne se borne pas aux sens extérieurs. Il est très intéressant de constater que Comte insiste sur le problème essentiel des sensations intérieures, de ces innombrables sensations qui viennent du fonctionnement de notre corps lui-même et sont attachées aux besoins naturels, nutrition, reproduction, plaisir, douleur, et au sentiment général d'activité qui se manifeste en nous. Ce problème était alors nouveau et presque inexploré; il est devenu depuis l'un des plus curieux de la psychologie.

A ces questions que le *Cours de philosophie positive* rattache à l'irri-

tabilité et à la sensibilité correspondent les nombreuses recherches faites depuis lors dans le domaine des sensations et des mouvements: sentir et mouvoir sont les deux modes d'action réciproque que l'individu et le milieu exercent l'un sur l'autre.

Reste la question de l'activité centrale, des fonctions mentales qui sont en même temps, dans la théorie psycho-physiologique, des fonctions cérébrales. Sur ce terrain, Comte, nous le savons, s'est heurté à la toute-puissance de l'école de Cousin; nous avons vu les arguments qu'il a opposés à la méthode d'observation interne, et la protestation excessive provoquée chez lui par les abus de ce procédé. Est-il vrai qu'il ait été jusqu'à répudier entièrement le témoignage de la conscience et à réduire la psychologie à la seule connaissance du cerveau? Et par quelles méthodes entend-il remplacer l'observation interne?

Il y a toujours, suivant son idée, correspondance entre fonction et organe: l'un est corrélatif de l'autre. Ainsi, une fonction qui n'aurait pas d'organe, une faculté mentale qui appartiendrait à l'âme sans correspondre à un centre nerveux, lui paraît une entité métaphysique inacceptable. Il estime donc — et cette idée n'a jamais été abandonnée par lui, — que la première des méthodes positives consiste à fixer le nombre et la nature des fonctions de l'activité mentale, en les mettant en rapport avec des localisations cérébrales bien délimitées. Mais tandis qu'en 1837, le III^e volume du *Cours* s'appuyait principalement, pour définir les localisations, sur l'anatomie du cerveau, le I^{er} volume de la *Politique positive* (1851), pour établir le *tableau systématique de l'âme*, procède par déduction, et partant de la nature de l'homme et des principes généraux qui régissent la conservation de l'espèce et la vie sociale, il détermine les fonctions qui doivent nécessairement exister, il fixe leur hiérarchie et leur classification, il va même jusqu'à décréter quelles parties du cerveau chacune d'elles doit logiquement occuper.

Il y a toutefois un correctif heureux à cette conception trop dogmatique: tout en maintenant son principe de localisation, Comte reconnaît que l'activité mentale exige toujours l'association ou la *synergie de plusieurs centres* fonctionnant ensemble, et qu'ensuite il est impossible d'assigner dans le cerveau un siège à des *dispositions* complexes, comme le sont les dispositions pour une science ou un art. Il critique avec profondeur l'erreur de ceux qui s'imaginent par exemple qu'il existe, pour parler familièrement, une bosse des mathématiques. Cette critique atténue ce qu'il y a d'excessif dans le système qu'il croit devoir opposer aux rêveries des éclectiques. L'importance de son argumentation n'échappera à personne. Nous citons. Après avoir fait porter sa critique sur la multiplicité des facultés que les phrénologues s'efforçaient d'établir, Comte écrit: « Mais l'exorbitante multiplication des facultés fondamentales n'est pas, en elle-même, aussi choquante » que la frivole irrationalité de la plupart des prétendues analyses qui ont » jusqu'ici présidé à leur distinction. Dans l'ordre intellectuel surtout, les

» aptitudes ont été presque toujours fort mal caractérisées, même abstrac-
 » tion faite des organes. C'est ainsi, pour me borner ici à un seul exemple
 » très prononcé, qu'on a introduit une prétendue aptitude mathématique
 » fondamentale, d'après des motifs qui auraient dû également conduire à
 » créer autant d'aptitudes spéciales à l'égard de la chimie, de l'anatomie, etc.,
 » si toute la boîte osseuse n'eût pas été préalablement distribuée en irrévo-
 » cables compartiments. La caractéristique a même été établie avec une telle
 » légèreté, qu'on a choisi comme principal symptôme d'un semblable talent
 » l'insignifiante facilité que tant d'esprits médiocres apportent dans la rapide
 » exécution des calculs numériques les plus automatiquement formulés, et
 » qui, d'après le futile emploi qu'elle suppose d'un temps précieux, est, sans
 » doute, beaucoup plus décisive ordinairement contre la capacité réelle de
 » celui qui la présente qu'elle ne peut prouver en sa faveur. Un tel mode
 » d'appréciation témoigne une profonde ignorance de la vraie nature des spé-
 » culations mathématiques, qui sont bien loin d'avoir un caractère intellectuel
 » aussi spécial que l'imaginent les esprits disposés à confesser naïvement leur
 » inaptitude à cet égard, sans soupçonner la portée des indications directes
 » qu'ils fournissent ainsi contre eux à tout observateur philosophe. »

Et plus loin: « ce qu'on nomme l'esprit mathématique, loin de constituer
 » aucune aptitude isolée et spéciale, présente toutes les variétés que peut
 » offrir, en général, l'esprit humain dans tous ses autres exercices quelcon-
 » ques, par les différentes combinaisons des vraies facultés élémentaires. C'est
 » ainsi que tel grand géomètre a surtout brillé par la sagacité de ses inven-
 » tions, tel autre par la force et l'étendue de ses combinaisons, un troisième
 » par le génie du langage, manifesté dans l'heureux choix de ses notations et
 » dans la perfection de son style algébrique, etc. » (*Cours*, III, 655 et 656-7).

Les erreurs des phrénologues semblent lui ouvrir les yeux, comme les abus de l'observation interne l'avaient poussé à la critique de la psychologie métaphysique. Et quelle conclusion donne-t-il à cette intéressante analyse des dispositions mathématiques? Nous l'avons citée une fois déjà, à propos des objections à la méthode d'observation interne; nous la répétons ici: « On pourrait certainement découvrir, ou du moins vérifier toutes les
 » principales facultés vraiment fondamentales de notre intelligence, par
 » cette seule classe de monographies scientifiques, qui comporterait plus de
 » précision qu'aucune autre, si elle était convenablement conçue et judicieu-
 » sement exécutée par un esprit assez compétent » (*ib.*, 657).

Or, que les monographies en question soient des autobiographies, ou qu'elles résultent d'enquêtes menées par des psychologues, ou enfin qu'elles soient construites, objectivement, au moyen de documents empruntés et à la vie et à l'analyse des œuvres de ceux que l'on veut étudier, elles se fondent indistinctement sur une observation qui est bien *psychologique* et rien que *psychologique*. Sans doute, cette observation ne ressemble pas au procédé des éclectiques, à la « torture » imposée par Cousin à sa propre conscience,

quand il s'efforçait de la vider d'impressions et de souvenirs sensibles pour y découvrir les idées rationnelles à l'état pur; elle n'en étudie pas moins l'activité mentale en elle-même, dans ses formes complexes, sans se soucier des centres cérébraux qui y collaborent.

Et précisément, nous avons vu que Comte, dans les sciences de la vie et de l'humanité, estime que la synthèse est plus claire et plus accessible à notre savoir que les parties isolées, par l'analyse, du tout donné à l'observation; ces parties n'ont pas de réalité par elles-mêmes, contrairement aux objets des sciences inorganiques. Il est donc conforme à sa méthode de reconnaître une pleine réalité aux produits de l'activité mentale et de considérer ceux-ci *en eux mêmes*, tandis que les fonctions qui se sont associées pour les créer et qui ne donnent rien si on les isole les unes des autres, n'ont de véritable valeur que dans cette association même ou, selon les termes de Comte, dans cette synergie, ce *consensus*.

Ce n'est pas tout. Il recourt au *témoignage direct de la conscience*, comme nous avons eu l'occasion de le signaler, pour tout ce qui regarde les passions. Il serait plus exact d'étendre la portée de ce témoignage à l'ensemble de notre activité mentale, intellectuelle et volontaire aussi bien que passionnelle, en tant qu'elle est éprouvée, ressentie, intérieurement *vécue* par nous. Ainsi, autre chose est d'analyser, en s'appuyant sur la syntaxe, les formes logiques de l'idéation, autre chose d'éprouver l'effort qu'il faut pour démontrer, pour raisonner, la peine que nous nous donnons quand nous voulons soit persuader autrui, soit éclairer nos idées pour notre satisfaction personnelle. Comte pouvait donc accepter le *témoignage de la conscience* dans toute l'étendue de la vie de l'esprit, sans adopter pour cela la contorsion mentale à laquelle se livrait le « charlatanisme » philosophique de Cousin, — au surplus un charlatanisme de grand style.

Du reste, c'est dans le sens du témoignage, de la déposition qui exige toutefois le contrôle d'autres méthodes, c'est dans la description ou même parfois dans l'évocation des impressions et des nuances, que l'observation interne s'est maintenue et a été utilisée par tous les psychologues. Il faut laisser aux physiologistes, comme Broussais ainsi qu'à Comte l'honneur d'avoir épuré l'observation interne et, oserons-nous le dire, de l'avoir sauvée, tout paradoxal que cela paraisse.

En examinant les idées biologiques de Comte, nous avons noté l'importance attribuée par lui à la méthode pathologique et à la méthode comparative. Ces méthodes sont applicables à l'investigation des fonctions psychiques et destinées à donner ici les plus féconds résultats. Il est inutile d'insister sur ce point, aujourd'hui que les espérances de Comte se sont réalisées. Nous aurons à étudier dans la suite quel développement la méthode pathologique tout spécialement a reçu dans la psychologie française contemporaine. On le lira dans les pages qui seront consacrées à Ribot et à Pierre Janet, ainsi que dans notre Livre cinquième.

La question de méthodologie vidée, signalons les idées directrices de ce que nous sommes en droit d'appeler maintenant la psychologie de Comte.

B. *La vie mentale selon Comte.* — C'est une aberration fondamentale commune à toutes les écoles, enseigne Comte, que d'accorder la prédominance, dans la vie mentale, aux facultés intellectuelles. L'expérience journalière montre au contraire que les affections, les penchants, les passions constituent les principaux mobiles de la conduite humaine; « leur impulsion spontanée et indépendante » est nécessaire non seulement au premier éveil de l'esprit, mais au développement continu des facultés, en leur assignant un but permanent. Ce but, nous le savons par la biologie, n'est ni posé ni voulu par la réflexion. Il réside dans la nature même du type humain, il en provoque l'expansion. Aussi est-il contraire à l'évidence de représenter l'homme comme un être raisonneur, calculateur et égoïste, alors qu'il reçoit l'impulsion de la spontanéité de la vie. Il est tout aussi contraire à l'évidence de le réduire soit à une combinaison passive de sensations, soit à un sentiment impersonnel de relations logiques, alors qu'il est essentiellement actif, spontané.

Il faut, pour les mêmes raisons, repousser la distinction entre *intelligence* et *instinct*, et le contraste que les philosophes entendent établir entre ces deux tendances, quand ils réservent la première à l'esprit humain et recourent à la seconde pour expliquer les actes des animaux. En réalité, l'instinct désigne « toute impulsion spontanée vers une direction déterminée, indépendamment d'aucune influence étrangère »: ce terme s'applique donc et à nos facultés affectives et à l'intelligence elle-même. Chez l'homme, il y a plus d'instincts encore que chez les animaux.

L'intelligence peut se définir l'aptitude à modifier sa conduite, selon les circonstances; elle appartient par conséquent aussi aux animaux, car ceux-ci, selon les observations faites, s'appliquent comme nous à satisfaire leurs besoins et s'adaptent aux circonstances; ils communiquent avec leurs semblables, ils ont des besoins désintéressés qui consistent dans l'exercice même de leurs facultés et dans la satisfaction qu'ils en retirent: à preuve leurs jeux, leur plaisir à se dépenser par pure activité. Remplacer cette intelligence par un instinct uniforme et stéréotypé est un reste de la théorie cartésienne de l'animal-machine. De Blainville dit avec raison: « l'instinct est la raison fixés; la raison est l'instinct mobile. » (*Cours*, III, 618 suiv.)

L'instinct est d'autant plus varié qu'est complexe l'individu. C'est ainsi qu'il se manifeste chez l'homme par les nombreuses dispositions qui sont différentes selon chacun et qu'il atteint un grand développement. Cela suffit à réfuter l'erreur de l'égalité fondamentale des intelligences humaines, défendue par Helvétius, et la théorie de l'école de Condillac, qui avait le tort de représenter les différents actes intellectuels comme des transformations du pouvoir abstrait d'éprouver des sensations et négligeait les prédispositions biologiques. La théorie des instincts paraît importante à Comte, non seulement

au point de vue biologique, mais aussi dans la physique sociale; il y revient dans le *Système de politique positive*, et énumère un certain nombre d'*instincts égoïstes*, au surplus très disparates, comme l'instinct maternel d'une part et la vanité de l'autre, ainsi que trois *instincts sociaux*, qui sont l'attachement, la vénération et la bonté, aussi fondamentaux que les premiers et propres à les transformer et à les élever. Il accorde comme siège aux instincts toute la partie postérieure du cerveau, c'est à dire la majeure partie de l'encéphale. Les *passions* servent de lien entre la vie végétative et la vie animale; elles présentent les caractères de continuité de la première et ont de profondes racines dans la nature totale de l'être.

Dans la théorie des passions et des instincts, on remarque que le chef du positivisme admet un *pluralisme* qui s'accroît encore quand on considère qu'il a toujours soutenu que les fonctions psycho-physiologiques étaient irréductibles, qu'il y en avait un nombre déterminé, fixé définitivement à dix-huit dans le tableau adjoint au I^{er} Volume de la *Politique positive*. De même qu'il y a pluralité de fonctions, il y a pluralité d'organes ou de centres nerveux dévolus à ces fonctions. Comte n'admet donc pas une fonction unitaire, directrice ou suprême; il n'y a pas pour lui de moi unique, ayant l'aperception directe de lui-même ni de siège pour ce moi.

Entre les différentes fonctions localisées, il existe en tout moment de l'activité mentale une association; les centres qui leur correspondent agissent synergiquement; c'est le sentiment de ce *consensus*, de cet équilibre de la vie animale qui se traduit dans la conscience par la notion du moi. Mais le moi est, en somme, fictif; il n'y a de positif et de réel que la *sympathie* et la *synergie* des centres nerveux (*Cours*, III, 619 et 621).

« C'est du sentiment continu d'une telle harmonie, fréquemment troublée » dans les maladies, que résulte nécessairement la notion, très abstraite et » très indirecte, du *moi*, c'est à dire du *consensus* universel de l'ensemble de » l'organisme. Les psychologues ont vainement voulu faire de cette idée, ou » plutôt de ce sentiment, un attribut exclusif de l'humanité: il est évidemment » la suite nécessaire de toute vie animale proprement dite; et, par conséquent, » il appartient tout aussi bien aux animaux, quoiqu'ils n'en puissent disserter; » sans doute, un chat ou tout autre vertébré, sans savoir dire *je*, ne se prend » pas habituellement pour un autre que lui-même. Peut-être, d'ailleurs, chez » les animaux supérieurs, le sentiment de la personnalité est-il encore plus » prononcé que chez l'homme, à cause de leur vie plus isolée: si cependant » on descendait trop loin dans la série zoologique, on finirait par atteindre les » organismes où la dégradation continue du système nerveux atténue nécessairement ce sentiment composé, comme les divers sentiments simples dont » il dépend. » (*Cours*, III, 621-2).

Un autre argument encore à opposer à la perception directe du moi par l'observation interne est que la vie mentale dépasse de beaucoup les faits dont nous avons conscience. Cabanis a montré l'existence de nombreuses

actions qui ont une influence réelle sur la vie mentale et qui échappent totalement au moi conscient. Biran, nous l'avons vu, a fait ressortir l'importance de l'activité psychique inconsciente.

Il est bon de faire remarquer qu'en présence des multiples courants de l'activité inconsciente, l'explication par la synthèse s'impose; l'activité synthétique est précisément la part du moi; c'est ce que Comte n'a pas vu; il remplace le moi par une spontanéité d'ordre biologique; il lui manque le dynamisme; en corrigeant en ce sens sa doctrine psycho-physiologique, on pourrait utilement retenir et interpréter les notions de synergie, d'harmonie, d'équilibre.

Comment s'établit l'harmonie? Sans doute c'est la finalité de l'organisme, l'ensemble de ses sensations et de ses actes qui, par les tendances et les besoins au moyen desquels il s'exprime, détermine comment doivent s'agencer et s'organiser les différentes fonctions mentales. Mais la vie sociale y ajoute beaucoup. Que l'on prenne les facultés intellectuelles, et que l'on mesure la distance entre l'imprévoyance du sauvage et la prudence des adeptes d'une civilisation industrielle et scientifique, ou encore entre les ébauches d'explication de l'univers dans les religions des primitifs et l'abstraction philosophique de notre époque. On constate que le résultat de l'évolution sociale consiste non seulement à améliorer la situation de l'homme vis-à-vis du monde extérieur, mais surtout à développer ses facultés les plus éminentes, à augmenter la rôle de la raison. Et reprenant des considérations fécondes que nous avons soulignées déjà dans sa biologie, Comte fait observer que le développement individuel reproduit, en raccourci, le développement social et qu'ils ont, l'un et l'autre, pour but de faire prédominer les instincts sociaux, d'assujettir nos passions à la raison, d'identifier l'individu avec l'espèce. (*Cours*, IV, 500 suiv.)

Nous avons donc reconnu ces points essentiels de la théorie de Comte: importance primordiale des instincts, des passions; collaboration de l'intelligence et des passions; pluralité des fonctions psycho-physiologiques et synergie, harmonie de ces fonctions.

Entre l'éclectisme et le système de Comte, nous remarquons ceci de commun qu'ils affirment l'un et l'autre l'existence de plusieurs facultés irréductibles: le nombre de ces facultés diffère chez les éclectiques: Jouffroy en admettait six; d'autres en reconnaissaient un plus grand nombre; certains préféraient avec Cousin la division tripartite, que l'on retrouve du reste dans le *Tableau* de Comte. La différence entre l'éclectisme et Comte peut se résumer ainsi: ce dernier considère ce que l'on appelle couramment des facultés mentales, la volonté, l'entendement, la mémoire, l'imagination per exemple, comme des processus qui, loin d'être simples, exigent l'entrée en action de fonctions humaines qui sont soit des instincts, soit des vertus propres à diriger l'action, soit des processus intellectuels.

Ensuite, tandis que les facultés des éclectiques sont des forces de l'âme,

à chaque fonction mentale irréductible correspond, selon Comte, un centre nerveux; il considère les fonctions mentales comme localisées. Des phrénologues, de Gall en particulier, à qui il ne ménage pas les éloges, Comte retient deux principes: 1^o) bien que les actes que nous accomplissons exigent le concours de nombreux facteurs et présentent un équilibre complexe, il n'en est pas moins vrai qu'il existe une pluralité de fonctions distinctes et indépendantes dont il faut chercher la localisation dans le cerveau: 2^o) les dispositions fondamentales des individus, aussi bien affectives qu'intellectuelles, sont fondées dans leur nature organique et existent dès leur naissance; l'égalité originaire des individus est une erreur.

Le cerveau, par conséquent, n'est pas un organe unique, mais un véritable appareil; il faut déterminer « à quelle fonction préside telle partie de la » masse encéphalique qui représente les vraies conditions anatomiques d'un » organe distinct. » (*Cours*, III, 634).

Nous ne rappellerons pas les localisations proposées par Comte. Dans le *Cours*, il défend plutôt les principes généraux des phrénologues que d'approuver leurs essais rudimentaires d'anatomie cérébrale. Il voit leurs défauts et critique l'inutile multiplication des facultés. N'étant pas anatomiste mais philosophe, il n'a rien ajouté aux recherches scientifiques relatives au système nerveux.

Plus tard, dans la *Politique positive*, tout en défendant les mêmes principes, il a cru pouvoir déterminer à priori les localisations probables: vu l'importance des instincts qui se rattachent à la vie affective et qui sont au nombre de dix, dont sept personnels et trois sociaux ou altruistes, il leur assigne la majeure partie du cerveau, la partie postérieure, et ne les met en rapport qu'avec les organes de la vie végétative, tandis qu'il localise les fonctions intellectuelles dans la partie antérieure ou frontale, qui se trouve en communication, selon lui, avec les nerfs sensitifs; enfin les trois qualités pratiques qui concernent l'action et qui sont le courage, la prudence et la persévérance, occupent la partie moyenne et dominant les voies motrices (*Polit. posit.*, I, 675 suiv.)

Les recherches de la neurologie lui ont donné tort; il aurait dû tirer les conséquences de son principe critique relatif aux facultés et reconnaître que des instincts, des affections, des processus intellectuels et des vertus morales sont des ensembles très complexes de faits, qu'il est illusoire de vouloir localiser. Les localisations ne peuvent être assignées qu'à des fonctions psychophysiques infiniment plus simples; elles doivent s'établir sur une étude très précise des éléments histologiques, ainsi que sur la description des voies nerveuses. Il ne peut même pas être question de localiser une image, une représentation, un souvenir ou une idée: chaque fait mental, aussi simple qu'il nous paraisse quand nous l'isolons artificiellement de l'ensemble de l'idéation et de la réaction totale de notre être, demande l'entrée en jeu de nombreux groupes de cellules, situés dans des endroits très différents du système ner-

veux et unis par un réseau très complexe de voies d'association. C'est ce qui ne pouvait être connu que par les perfectionnements de la technique microscopique et de la technique de coloration des éléments nerveux, ainsi que par les progrès des méthodes d'investigation dont Aug. Comte ne pouvait avoir d'idée. C'est pourquoi son rôle, en psychologie, a été plutôt de donner des indications que de créer une œuvre synthétique durable.

La psychologie physiologique se complète, chez Comte, dans le *Système* surtout, par une psychologie sociale ou plus exactement une science des lois mentales du sujet universel qui est l'humanité. Comte se plaçait à ce point de vue pour établir sa classification définitive des dix-huit fonctions mentales ou fonctions irréductibles dont nous venons de parler. Il s'agissait pour lui, dès 1851, de découvrir les caractères de l'intelligence, en dehors de toute recherche anatomique, par ses manifestations collectives; dès lors la question biologique ne venait plus qu'en sous-ordre. On se servira toujours de la méthode comparative qui garde une importance primordiale, en contrôlant l'étude de l'humanité par celle des animaux. Comte insiste sur l'avantage que la philosophie retire en n'isolant jamais l'humanité de l'ensemble des espèces qu'elle domine (*Syst.* II, 225).

Il aurait sans doute, si la mort n'avait interrompu sa pensée, constitué, au delà de la sociologie, une science de l'homme, une anthropologie et une morale; car la biologie qui, dans le *Cours*, absorbe la psychologie, n'a pas en réalité pour objet « la connaissance individuelle de l'homme », mais seulement « l'étude » générale de la vie ». D'autre part, la véritable anthropologie ou morale n'est possible que si la sociologie est constituée (*Syst.* II, 437); cette dernière seule permet en effet de construire subjectivement, selon Comte, la théorie cérébrale, car les attributs intellectuels et moraux ne sont appréciables que dans leur essor collectif. Dès lors, « la véritable science finale, c'est-à-dire la morale peut systématiser la connaissance spéciale de notre nature individuelle, » suivant une combinaison convenable entre les deux points de vue, biologique et sociologique, qui s'y rapportent nécessairement. » (*ib.* 438.)

Dans les problèmes principaux de cette science finale, Comte englobe en premier lieu la conception subjective de l'harmonie cérébrale, sa théorie du Grand-Être et de l'Unité; et en second lieu, d'abord les lois de l'existence normale de l'homme en ce qui concerne le corps, ensuite l'existence synthétique ou la vie de l'âme, vie affective, puis spéculative, enfin active (*Sys.* IV 233-4). Ainsi doit se constituer, dans la pensée du fondateur du positivisme, l'ensemble des connaissances qui forment la science de l'homme. Malgré ses préventions envers la psychologie, on voit donc que Comte y revient en maint endroit de son œuvre; sans doute il y aurait une injustice à omettre son nom parmi ceux des rénovateurs de la psychologie contemporaine; mais il importait de bien délimiter son rôle et de faire la part des hypothèses et de l'apriorisme; car Comte a visé la synthèse du savoir et de l'action plus que l'examen critique des lois positives.

CHAPITRE DEUXIÈME

ANTOINE-AUGUSTIN COURNOT (1)

§ I. *La pensée philosophique chez Cournot, comparée à celle de Comte*

L'on a parfois tenté de rapprocher Cournot de Comte: n'ont-ils pas l'un et l'autre créé une philosophie qu'on peut nommer scientifique? N'étaient-ils pas tous deux mathématiciens? N'ont-ils pas mis l'accent sur les problèmes sociaux? Ils ont combattu les systèmes qui prétendent atteindre l'absolu; ils étaient également relativistes. La psychologie ne figure chez aucun des deux à la place qui lui revient dans le système des connaissances humaines; l'observation interne et le psychologisme des éclectiques trouvent chez Cournot un adversaire au moins aussi décidé que Comte. Par contre, les problèmes biologiques les requièrent tous deux avec la même force; leur admiration va aux idées de Bichat et aux doctrines vitalistes; ils se refusent à expliquer la vie par les lois du mécanisme, ils reconnaissent l'existence d'une spontanéité instinctive.

Ces ressemblances paraissent déterminées par certaines analogies dans les préoccupations et dans les lectures scientifiques de Comte et de Cournot, par une opposition commune à l'école philosophique régnante, par le développement des études relatives aux organismes vivants, enfin par l'importance croissante des questions sociales et la manière chaque jour plus aigüe dont se posaient les problèmes économiques et politiques.

(1) Antoine Augustin Cournot (1801-1877), élève de l'École normale (1821), secrétaire du maréchal Gouvion Saint Cyr (depuis 1823), docteur ès sciences, traducteur de l'*Astronomie* de Herschel et de la *Mécanique* de Gardner (1833-4), professeur d'analyse et de mécanique à la Faculté des Sciences de Lyon (1834), Recteur de l'Université de Grenoble (1835). Ses qualités d'administrateur lui valurent d'être nommé Inspecteur général des Etudes (1838), puis Président du Concours d'agrégation de mathématiques, comme successeur de Poisson, membre de la Commission des Hautes-Etudes (1848), du Conseil impérial de l'Instruction publique; à sa demande, il reçoit le Rectorat de Dijon; enfin en 1862, il renonce aux fonctions publiques et demeure à Paris jusqu'à sa mort. — Œuvres: *Recherches sur les principes arithmétiques de la théorie des richesses* (1838); *Traité élémentaire de la théorie des fonctions et du calcul infinitésimal* (1841); *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843); *De l'origine et des limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie* (1847); *Essai sur les fondements de nos connaissances* (1851); *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (1861); *Principes de la théorie des richesses* (1863); *Des institutions d'instruction publique en France* (1864); *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872); *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* (1875); *Revue sommaire des doctrines économiques* (1877); *Souvenirs* écrits en 1859; publiés en 1913 par E. P. Bottinelli.

Les ouvrages philosophiques de Cournot, très peu lus de son vivant, n'ont obtenu que depuis peu d'années l'attention qu'ils méritent. Parmi les écrits consacrés dans ces derniers temps à Cournot, nous signalons le numéro de la *Revue de Métaph. et de Morale* de mai 1905, les travaux de MENTRÉ; SEGOND, *Cournot et la psychologie vitaliste* (F. Alcan, 1911); MILHAUD, *Le développement de la pensée de Cournot* (Rev. du Mois 1911) et *La définition du hasard de Cournot* (Rev. phil., 1911, II); TARDE dans *Bull. Soc. franç. de philos.*, août 1903.

Et pourtant, entre les deux penseurs les différences de tempérament et de caractère sont profondes. Comte est infiniment plus dogmatique; il affectionne le mot: *définitif*; ses leçons de philosophie sont clichées, une fois pour toutes. A lire ses *Lettres* à J. Stuart Mill, si son éminent correspondant n'adopte pas, *ne varietur*, ses doctrines, le fondateur du positivisme lui fait entendre qu'il se trompe et lui donne l'assurance qu'en soumettant à un nouvel examen le problème en litige, il adoptera inévitablement la solution que lui, Comte, a donnée. L'institution de la religion de l'Humanité n'était pas faite pour atténuer cette tendance, accrue encore par la manière de vivre de Comte, sédentaire et assez solitaire, et par sa façon de travailler; il avait l'habitude d'élaborer et d'approfondir quelques idées directrices, sans se documenter sur les écrits scientifiques et philosophiques des autres.

Cournot se renfermait moins dans un cercle étroit; comme secrétaire du maréchal Gouvion Saint Cyr, il avait été en relation avec nombre d'hommes cultivés, et les hautes fonctions qu'il occupa ensuite dans l'enseignement public le mirent en contact avec beaucoup de monde. De là sans doute dans sa manière d'écrire un ton moins pontifiant, une plus grande souplesse d'esprit et aussi, par moments, une pointe de scepticisme.

Quant aux convictions religieuses, Cournot, tout en étant très large dans l'interprétation et aussi peu formaliste que possible, ne songeait aucunement, comme Comte, à réformer la société et à remplacer les croyances anciennes par un culte nouveau; il ne se plaçait pas en dehors de l'Eglise et laissait, au delà de la philosophie, une place à la foi, du moment que l'on prenait soin d'éviter les conflits avec la science et avec la raison.

Et la philosophie? Il la distinguait des sciences et, très différent en ceci de Comte, il estimait qu'elle devait examiner et soumettre à la critique les idées fondamentales de la connaissance, loin de se borner à définir la loi du développement de l'esprit humain à travers la constitution des sciences ou du savoir positif.

De ce que la philosophie n'est pas une science, on aurait tort de soutenir, avec les positivistes, qu'elle n'est rien. Ou contraire, elle est la condition du progrès des sciences. En quoi consiste ce progrès? « A soumettre de plus en plus le fait à l'idée, l'élément positif à l'élément philosophique qui lui donne l'organisation ou la forme par où elle se distingue de l'agrégat purement empirique. » (*Considérations*, II, 226; *Matérialisme* etc., 376). Il y a donc autre chose que du positif dans les sciences, il ya l'idée ordonnatrice.

« A une époque où la séparation entre le monde des savants et le monde des philosophes était plus profonde qu'elle n'a jamais été, écrit Tarde, où les savants traitaient les philosophes d'idéologues, et où les philosophes restaient systématiquement et orgueilleusement étrangers à tout le mouvement scientifique, Cournot conseille instamment à la philosophie et à la science de s'unir, et, qui plus est, leur donne en sa personne un exemple de leur union féconde. » (*Bull. Soc. fr. de phil.* Août 1903, 216). Il distingue dans

toute science une partie positive et une partie philosophique. Celle-ci comprend l'étude de la raison des choses, et l'étude des lois et procédés généraux de l'esprit humain. Ces deux faces de la philosophie sont indissolublement conjointes, affirme Cournot. Mais elles ne se confondent pas. Saisir la raison des choses n'est pas synonyme de les réduire à la démonstration logique, mais implique un sens supérieur dont les jugements ont, selon les cas, une probabilité plus ou moins grande.

Par sa conception de la philosophie, il se rapproche donc du point de vue de Kant et s'efforce, comme Kant, de fixer les idées ordonnatrices et capitales, tout en s'éloignant de lui dans ses considérations systématiques. Enfin, alors que Comte méconnaissait simplement les problèmes philosophiques, Cournot, qui avait étudié les grands métaphysiciens classiques des temps modernes, entre autres Descartes, Bossuet, Leibniz, ne cessait d'être préoccupé des problèmes essentiels de la métaphysique. Nous dirons plus: l'opposition de nature entre Cournot et Comte se marque nettement dans leur attitude en face de la question des probabilités: Comte accuse les mathématiciens qui préconisent le calcul des probabilités d'introduire dans leur science le désordre, l'anarchie, le manque de discipline, l'absurdité; la passion l'empêche de rendre justice à Laplace. Tout autre Cournot qui, non content d'acquiescer à cette nouvelle science mathématique, y puise des idées directrices, pour les appliquer à la théorie de la connaissance.

Il nous enseigne que si les actions mécaniques d'un côté, et d'autre part celles des manifestations de l'activité humaine qui tendent à se régulariser s'expriment par des rapports rationnels, tout ce qui relève de la *vie* et se traduit par l'histoire des êtres vivants et des hommes présente des coïncidences, des rencontres qui échappent aux rapports rationnels accessibles à notre savoir: c'est la domaine du *hasard*, de l'inattendu, qui est bien rationnel aussi, à prendre strictement les choses, mais relève d'une harmonie trop profonde et trop universelle pour que nous puissions l'enfermer dans les formules de notre savoir.

Après avoir esquissé, en comparaison avec Comte, quelques traits frappants de la manière de Cournot, nous allons montrer en quoi il est plus essentiellement philosophe que Comte, mais inversement, d'une cohérence moins serrée; souvent il se borne à indiquer la voie, à suggérer des idées; on le sent préoccupé de problèmes qui intéressent la conception de l'univers dans sa totalité et qui exigent de la raison une pénétration spéciale, un sens des probabilités dirigé vers l'intelligence de la réalité et vers la divination de l'harmonie qui la constitue.

Le problème de l'*ordre* s'impose au philosophe. Mais l'ordre se manifeste pour nous de deux manières: dans le mécanisme de la nature ainsi que dans ce qui tend à se régulariser au sein de la société, il nous apparaît lucide et s'exprime aisément par nos formules; mais il existe aussi, d'autre part, dans la vie, et ici il ne s'explique pas par des idées intelligibles, il garde quelque

chose d'obscur: la spontanéité et l'inattendu, dans la vie, déconcertent l'esprit logique; en elle, la logique et le rationnel, qui coïncident dans le mécanisme social aussi bien que physique, se séparent; tout en restant rationnel, ce qui est vivant implique une certaine contingence, si bien que le problème biologique, contrairement à l'idée de Comte, ne peut prétendre à l'entière positivité, tandis que la connaissance scientifique enveloppe et les sciences infra-biologiques et la science de la société.

L'importance de ce moment dans l'histoire de la doctrine philosophique de la vie ne peut échapper à ceux qui connaissent l'emploi de l'idée de vie chez Guyau et chez Bergson. On sait que pour ces derniers, la vie est un élan intérieur qu'il est impossible de définir en termes scientifiques; les formules ne sauraient l'atteindre, ne lui étant jamais adéquates. On arrivera, selon Guyau, à donner des équivalents de la vie, à saisir certains de ses caractères essentiels; suivant Bergson, on pourra s'entraîner, par un effort de sympathie intellectuelle ou une intuition d'un genre spécial, dans le mouvement psychique qui la constitue intérieurement, mais on n'est pas fondé à considérer les lois scientifiques par lesquelles on prétend en traduire certaines manifestations tout extérieures du reste, comme adéquates à sa puissance créatrice et à la richesse de son dynamisme qualitatif.

Chez Cournot, nous saisissons sur le fait le moment où se produit le passage de la notion scientifique de vie à la conception d'un processus qui se dérobe aux déterminations exactes. L'opposition que nous retrouvons chez Bergson entre l'abstraction scientifique qui atteint aussi bien les fonctions sociales que le mécanisme physico-chimique, et la vie qui se sent et se saisit par une intuition particulière qui en donne la vision spirituelle, éprouvée directement, absolument, cette opposition, disons-nous, commence à se marquer chez Cournot.

Les considérations qui dominent l'ensemble des rapports de la réalité et de la connaissance comportent plusieurs problèmes, qui feront l'objet de notre deuxième paragraphe: A) Quelle est la différence entre l'ordre logique et l'ordre rationnel et qu'est ce que l'idée d'ordre? B) Quelle est l'harmonie entre la raison et la réalité? C) Que penser de la cause des choses? D) Quelles sont les idées fondamentales ou catégories par lesquelles l'idée d'ordre se traduit dans le système de nos connaissances? Nous indiquerons les tendances de Cournot dans ces problèmes avant de passer à sa biologie et à sa psychologie.

§ 2. La Conscience et l'idée d'ordre

A. La question de l'ordre logique et de l'ordre rationnel, ou plus exactement, la question du *rationnel* dans ses rapports d'une part avec la *logique* et d'autre part avec la *vie*, revient souvent dans les écrits de Cournot; mais il faut reconnaître que la solution reste singulièrement enveloppée; les commentateurs non plus ne sont pas toujours d'accord, les uns trouvant dans

Cournot un précurseur de Bergson, les autres insistant au contraire sur son rationalisme. Nous pensons que Cournot a eu conscience de la complexité du problème et n'a pu ni voulu lui donner une solution décisive. La question a besoin d'être élucidée; nous tâcherons d'en dégager les éléments de manière à l'éclaircir le mieux possible.

D'abord il ne faut pas confondre l'*ordre rationnel* et l'*ordre logique*: « L'ordre rationnel tient aux choses, considérées en elles-mêmes; l'ordre logique tient à la construction des propositions, aux formes et à l'ordre du langage qui est pour nous l'instrument de la pensée et le moyen de la manifester » (*Traité*, N^{elle} Edit., 47). Preuve de cette distinction: entre plusieurs démonstrations d'un théorème, différentes et également concluantes au point de vue de la *logique*, nous distinguons fort bien celle qui donne la *vraie raison* du théorème démontré.

Est-ce un motif pour statuer une contradiction entre *logique* et *rationnel*? Non! Il y a, dans beaucoup de raisonnements, coïncidence du rationnel et de la logique, puisque ces raisonnements ont, pour la raison, une valeur *réelle*, supérieure au plaisir d'établir des relations entre des termes. Néanmoins l'ordre rationnel se distingue de l'ordre logique et lui est supérieur: il est là pour nous apprendre quand l'ordre logique devient artificiel et fait violence à la nature des choses (*Matér.*, 363-4)

Quels sont, d'autre part, les rapports entre l'*ordre rationnel* et la *vie*? Le rationnel ne saisit pas la vie, puisque nous sommes condamnés à n'avoir qu'un sentiment obscur de la vie et de ses opérations instinctives (*ib.*, Préf. XII-XIII) et que nous ne saurions saisir ni comment se forment les êtres naturels, ni ce qu'est la vie de l'intelligence en nous, ni en quoi consiste la vie active des peuples qui, elle aussi, est obscure, instinctive, sans conscience d'elle-même (*Essai*, I, Ch. I, N^{os} 1 et 2; *Consid.*, II, p. 211).

Enfin, d'après ce qui précède, la *logique* et la *vie* s'excluent nécessairement, puisque la première vise à la clarté, à l'expression exacte et aux rapports bien définis entre les termes employés.

Pourtant, en réfléchissant bien, le problème, tel que le pose Cournot, contient une autre difficulté encore: l'ordre logique tient aux formes d'expression qui sont, pour nous, l'instrument de la pensée; or cet instrument et par conséquent la pensée et l'ordre logique ne résultent-ils pas d'une évolution de la vie, c'est-à-dire d'un principe instinctif et inconscient? Pour échapper à cet écueil, Cournot établit une différence entre le langage artificiel créé par la logique, et les langues naturelles, qui gardent le contact avec la vie.

Mais que penser du langage précis, artificiel, en tant qu'instrument de la logique? Si la logique a pour tâche de transposer les rapports rationnels, c'est-à-dire les rapports réels entre les choses, en termes de langage précis, en signes clairs et socialement transmissibles, elle se sert de l'instrument de la pensée et relève uniquement, quant au fond, du rationnel et non d'au-

tre chose. Dès lors que devient l'opposition entre la logique et le rationnel? Mais, d'autre part, l'opposition entre le rationnel et la vie ne se marque-t-elle pas d'autant plus?

Tout en ayant bien vu l'importance du problème, Cournot, à notre sens, n'en a pas dégagé les données avec une précision suffisante. Aussi les oppositions qu'il relève soit entre les signes et la raison, soit entre l'instinct créateur et la raison nous inquiètent et nous forcent à penser, ce qui est parfait, mais nous n'aboutissons pas.

Entrons dans le détail. Parmi ces oppositions, nous relevons les notations suivantes: le langage scientifique n'est pas conforme à la nature vivante; celle-ci procède par continuité et par expansion d'un principe interne d'organisation et de mouvement, tandis que la science opère sur des signes artificiels et des notions discontinues. De là vient la misère de l'homme, puisque les seules choses qu'il sait s'éloignent de sa propre nature en tant qu'elle est douée de sensibilité et de vie (*Traité*, Nos 328-9). « De là enfin son » penchant au surnaturel et au merveilleux, qui charme son imagination, » exalte sa sensibilité, et, à quelque hauteur que la pensée s'élève, y répand » la vie, en l'absence de laquelle toutes les spéculations de la raison ne tournent qu'à l'affliction d'esprit... Il y a en nous des sentiments, des passions, » des instincts, des facultés *qui ne relèvent pas de la raison* » (*Traité*, p. 373). Je souligne à dessein. Voilà donc la vie, en l'homme, opposée à la fois à la raison et au système de signes artificiels du langage et de la science.

Sans arriver à ce ton pessimiste, l'*Essai* et plus tard *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme* continuent à opposer le langage scientifique au sentiment de la vie. Il y a, dans la nature, des choses et des processus qui se présentent comme discontinus: ainsi, quand je pense à la Grande Ourse, j'ai l'image nette de sept points distincts et placés dans un certain ordre; si j'expérimente sur des combinaisons chimiques, je les considère comme se produisant entre éléments discontinus. Dans de pareils cas, le langage technique artificiel et les termes précis sont de rigueur. Ils correspondent à la réalité. Par contre, la *vie* offre les caractères de la continuité. Or, le langage résulte essentiellement de l'association d'éléments discontinus. Comment peut-il rendre le continu? Par son élasticité, par la variation du sens des mots, lequel sens se modifie avec le contexte, bref, par la souplesse des langues naturelles. A ce point de vue, le langage se rapproche de la nature et de la vie.

Que signifie au juste cette théorie? Il ne s'agit évidemment pas de la vie telle que l'entend la biologie, mais du *vécu*, c'est-à-dire du *ressenti*, de l'*émotif*; on nous parle en effet de sensibilité, on nous dit encore que la philosophie emploie volontiers des formes poétiques pour traduire le vivant (*Essai*, II, Ch. XIV, *Du langage*). Une confusion n'est-elle pas à craindre entre le but de la science des phénomènes vitaux et l'évocation du sentiment de la vie, et n'y a-t-il pas quelque danger à employer ce terme ambigu de vie qui si-

gnifie tantôt le fait biologique et tantôt ce qui, dans notre conscience, est de nature émotive?

Dans les *Considérations* (II, p. 51), l'opposition est entre le langage et l'ensemble des rapports rationnels qui constituent une idée; le langage, les signes suivent un ordre linéaire, insuffisant à représenter la complexité des rapports rationnels; même les tableaux synoptiques et autres moyens auxiliaires n'y suffisent pas. Voilà une idée parfaitement nette; nous mettons le doigt sur la vraie difficulté: l'explication d'un fait n'existe que par des rapports très complexes, et les représentations sensibles que nous donnons de tels rapports sont toutes insuffisantes; les conditions de la représentation sensible nous obligent à juxtaposer sous forme d'images ce qui implique, dans le travail de l'esprit, des combinaisons purement intelligibles, c'est-à-dire non représentatives; ces combinaisons, comme le prouve le développement de l'analyse mathématique, sont beaucoup plus complexes et plus enchevêtrées que le schéma sensible qu'on voudrait leur donner comme symbole.

En résumé, mieux une langue scientifique est construite, plus grave s'accroît l'opposition entre ce qu'un pareil langage charrie d'abstraction pure et d'autre part, la vie. L'artifice qui réussit en arithmétique et permet d'exprimer toutes les grandeurs avec un nombre restreint de signes, présente, en se généralisant, de graves défauts; la « langue bien faite » que souhaitait Condillac marquerait encore plus le caractère abstrait de notre logique, tandis que les langues naturelles gardent une plasticité qui leur permet de remédier à ce vice.

Ces réflexions de Cournot ne nous semblent pas viser le rapport de l'ordre rationnel aux conditions sensibles du langage, mais plutôt les rapports de la vie *en tant que vécue*, c'est-à-dire de la *sensibilité subjective*, à ce qu'il y a de nécessairement abstrait dans toute notation logique. Ces reproches ne semblent pas atteindre le rationnel. Sans doute est-il bien difficile d'établir une ligne de démarcation entre ce qui n'est qu'une abstraction privée de vie et ce qui est rationnel tout en restant vivant. Dans cet ordre d'idées, la pensée se devine plutôt qu'elle se définit.

Dans le droit, les idées religieuses, la morale, Cournot, poussant plus loin son analyse, croit découvrir une opposition entre la vie et la rationalisation, opposition analogue à celle que lui révèle l'étude du langage entre la vie et l'abstraction logique. Plus les idées religieuses, juridiques, morales se dégagent de l'instinct, plus elles s'épurent sans doute, mais en même temps plus elles s'affaiblissent. Un devoir spécial qui s'impose à nous d'instinct, est beaucoup plus actif que des considérations plus élevées et plus universelles. « Jamais la morale universelle, reine absolue et légitime de l'opinion » publique, n'aura, dans sa lutte avec les passions du cœur humain, cette » force, au besoin tyrannique, que savent prendre les pouvoirs qui sentent » que leur légitimité est contestable, et que prennent en effet les morales

» de secte, de caste ou de parti » (*Traité*, p. 482). Il y a donc opposition entre la morale « qui rentre dans la sphère des idées que la raison combine, conformément au type de l'ordre et de la loi, et les morales particulières, locales, indigènes, nationales, dans les quelles on sent, pour ainsi dire, palpiter la fibre vivante du cœur de l'homme » (*ib.*, p. 483). Et pourtant il est dans la nature des choses que la morale universelle s'étende, se perfectionne, s'épure, en perdant de cette vertu impérative attachée aux morales particulières.

Ainsi entre *vie* et *raison* se marque ici une opposition, comme tantôt entre *vie* et *logique*. Voici, pour terminer, l'opposition entre *logique* et *raison*: il y a des *abstractions artificielles ou logiques* et des *abstractions rationnelles*. Les premières sont utiles, mais ne correspondent pas, comme les secondes, à la nature des choses. Elles ont leur place dans le corps de doctrines que forme chaque science, elles font partie des fictions scientifiques dont on ne peut se passer. Ainsi les constellations sont des abstractions artificielles ou logiques, ou encore, en géographie, le bassin d'un fleuve, en médecine, une maladie qui n'a que des symptômes généraux et mal définis, comme la fièvre. Les *abstractions rationnelles* par contre correspondent à l'ordre réel des choses. Il est impossible de les démontrer logiquement; elles se fondent sur un acquiescement de l'esprit, sur la perception *simultanée* d'un ensemble de rapports que les esprits superficiels ne saisissent que successivement, enfin sur un faisceau d'inductions auxquelles la raison doit se rendre, en d'autres termes sur une *probabilité* saisie d'un coup d'œil par la raison (*Essai*, I, Ch. IX). Nous avons vu chez Biran une distinction analogue entre les idées abstraites et les idées universelles.

Ces dernières, que Biran fondait dans l'aperception primitive de l'effort, nous les attribuons, suivant Cournot, en quelque sorte à un tact rationnel, non à une démonstration certaine, parce que l'absolu, la vérité intégrale nous échappe et que, dans la direction de notre pensée, nous procédons par probabilités et approximations. L'absolu et l'infini, contrairement à la thèse des éclectiques, ne sont pas accessibles à la raison. Nous n'en avons aucune intuition intellectuelle; notre raison ne les saisit pas. Pour renoncer à cette connaissance, la philosophie n'en garde pas moins un rôle important. Dans les travaux scientifiques, il y a aussi de la philosophie; celle-ci n'exige pas, pour exister, une métaphysique de l'absolu; elle se conçoit très bien indépendamment de l'absolu (*Essai*, I, Ch. II, N° 15). Bien plus, « l'esprit philosophique est l'esprit qui s'attache dans les sciences, dans l'histoire et partout, à pénétrer la raison des choses, à les mettre dans l'ordre le plus propre à montrer comment elles procèdent rationnellement les unes des autres » (*Matér.*, p. 366). Nous pouvons avoir des notions parfaitement exactes et philosophiques, mais qui sont relativement et non absolument vraies. Ainsi notre connaissance des mouvements du système solaire est vraie, mais ces mouvements font partie de systèmes plus étendus et d'ensem-

bles plus compliqués. Il ne nous est pas donné d'atteindre au terme de cette série ni d'avoir de points de repère absolument fixes dans l'espace: notre savoir se contente de la *relativité*.

L'esprit philosophique ne porte donc pas sur l'absolu, mais bien sur l'idée d'*ordre*. C'est en quoi la raison n'a pas besoin de contrôle extérieur; elle a en elle sa justification et sa loi. « L'idée d'ordre, seule entre toutes, possède » bien ce caractère éminent de pouvoir se critiquer elle-même en même temps » qu'elle critique les autres » (*Matér.*, p. 363). Les vérités fondamentales de notre savoir reposent sur la conscience d'un ordre rationnel. Tout examen critique se réfère à l'idée de l'ordre ou de la raison des choses et rejette ce qui serait contradictoire et incohérent (*Essai*, I, Ch. VI). Cournot aime à citer cette parole de Bossuet, qui résume sa pensée: « Le rapport de la raison » et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que » par la raison, ni être entendu que par elle: il est ami de la raison et de son » propre objet ». Dans l'*Essai*, nous retrouvons, sous une forme psychologique, la même pensée: nos diverses facultés relèvent d'une faculté supérieure qui saisit dans les choses l'ordre, la loi, l'unité, l'harmonie. Ses moyens sont le jugement inductif ou probabilité philosophique. Cette faculté est autonome (*Essai*, II, N° 402).

Voilà donc levées les contradictions précédemment étudiées: le rationnel atteint le réel. Débarassée de l'absolu, la raison s'attache à l'ordre des choses. Ainsi donc, d'une part, notre raison ne dépend pas de notions absolues, telles que la substance des métaphysiciens. Cournot combat le substantialisme (*Matér.*, p. 361). Elle est autonome. Aussi, d'autre part, elle ne varie pas en fonction des sensations. Les sensations n'ont pas de prise sur elle. A ce sujet, l'auteur de l'*Essai* se livre à une analyse psychologique des plus intéressante. Le raisonnement en est juste et serré. Essayons d'en donner une idée.

Il passe en revue les différentes classes de sensations, pour montrer que le système de nos idées et les conditions formelles de notre représentation ne seraient pas modifiés si l'on nous retranchait l'une ou l'autre classe de sensations, pas plus que si l'on en ajoutait une ou si l'on en substituait une à une autre. En effet, il faut distinguer avec soin, dans la représentation, l'*idée* ou pure connaissance de l'objet et l'*image* de l'objet. Les *idées* sur les propriétés géométriques des corps sont les mêmes pour un aveugle-né que pour un clairvoyant, mais l'*image* différera (*Essai*, I, p. 232-3).

Le *goût* et l'*odorat* ont une grande délicatesse pour nous faire reconnaître à certains indices la présence de certains corps, mais sont incapables de nous donner une notion scientifique de ces corps. L'homme n'aurait pas ces deux sens en partage, que le système de ses connaissances n'en subirait aucune altération.

Les sensations de l'*ouïe* ont une plus grande valeur représentative. Ainsi, quand l'oreille est frappée par deux sons ayant entre eux un intervalle mu-

sicalement défini, il s'établit un rapport simple entre les mouvements vibratoires dont les fibres nerveuses de l'audition sont le siège et les mouvements vibratoires des corps sonores qui les provoquent. L'oreille est un instrument de mesure. La perception de l'intervalle musical reste la même, quels que soient le timbre et la hauteur absolue des tons comparés. Ce rapport auditif « est devenu le type de nos plus hautes conceptions sur l'ordre et sur l'harmonie des êtres » (*Essai*, I, p. 216).

Dans la *vision*, il y a lieu de distinguer la perception des couleurs et la perception des formes, des dimensions, des mouvements. Or, les conditions des sensations de couleur seraient différentes et même la rétine pourrait être insensible aux rayons du spectre et percevoir les rayons invisibles, sans que nos connaissances physiques en fussent altérées. Nous constatons un fait analogue dans le daltonisme ou dans l'éclairage artificiel par une lumière privée de certains rayons. Si les rayons actuellement visibles étaient remplacés par un autre effluve sensible à la rétine et soumis aux mêmes lois de rayonnement, nous connaîtrions et les corps extérieurs que nous connaissons maintenant, et même les propriétés de la lumière, bien que nous n'en verrions plus les effets: ne connaissons-nous pas les propriétés des rayons ultra-violet et ultra-rouges sans les voir?

L'analyse de la *tactilité* nous permet d'apprécier l'importance du *toucher actif*: l'exploration du monde extérieur ne pourrait se faire sans les mouvements; le toucher actif est fondamental dans la connaissance. Cournot reconnaît son rôle et nous savons aujourd'hui que sans mouvement, il n'y aurait pas de perception sensible. Il sait aussi que le toucher actif ne dépend pas d'un appareil réceptif spécial, mais de la réaction motrice de l'individu (*Essai*, I, Ch. VII).

Par cette analyse psychologique qui, suivant l'*Essai*, consiste non pas à isoler les éléments, mais à les distinguer, en affaiblissant graduellement l'impression sensible afin de dégager le travail de la pensée, il est possible de déterminer ce qui revient à l'*image* et ce qui appartient à l'*idée*. Vingt ans plus tard, dans les *Considérations*, Cournot, soumettant à une critique serrée la célèbre fiction de Condillac, rappelle les résultats de son analyse antérieure et fait observer combien l'on est surpris « de tout ce qui pourrait » être aboli en fait de sensations, sans altération nécessaire du système de « nos connaissances, non seulement dans les sciences qualifiées d'abstraites, » mais en mécanique, en astronomie, en physique, en chimie... L'homme » serait naturellement insensible à la chaleur et au froid, que les physiciens » auraient pu construire les thermomètres les plus délicats et être aussi avancés » qu'ils le sont dans la théorie de la chaleur; de même qu'ils sont parvenus » à construire la théorie du magnétisme, quoique aucune sensation *spéciale* » ne nous avertisse des changements d'état du barreau d'acier, selon qu'il » est aimanté ou qu'il a perdu son aimantation » (*Consid.*, II, p. 46). Saunderson aveugle « savait » l'optique autant qu'en son temps on pouvait la

savoir. « Au contraire la fameuse statue de Condillac pourrait pendant des » siècles se sentir odeur de rose, odeur de jasmin, et bien d'autres choses » encore, sans être capable d'acquérir la moindre des connaissances et des » idées qui présentement figurent sur notre bilan scientifique. Nos sensations » et nos idées ne sont donc pas deux choses congénères, encore moins la même » chose transformée: ce sont deux systèmes foncièrement distincts, qui se » touchent ou s'influencent par quelques points seulement » (*ib.*, p. 47).

Les idées ou connaissances rationnelles ne s'appliquent pas uniquement au monde physique. Les idées morales et esthétiques, aussi bien que les idées qui se dégagent du système de la nature, reposent sur la raison. Il est faux, en conséquence, de considérer la morale comme variable dans toute son étendue. La critique du philosophe doit s'attacher à y distinguer les éléments variables, à les séparer de ce qui vaut pour toute l'humanité, bien plus, pour d'autres êtres intelligents que l'homme et doués d'une organisation différente de la nôtre. Quel que soit le progrès des idées morales, il ne change rien à leur valeur objective. Celles d'entre elles qui ont disparu avec une civilisation déterminée, relevaient de cette civilisation et n'appartenaient pas à la partie impérissable de la morale; celles qui se maintiennent à travers les vicissitudes des âges, comme celles qui se dégagent graduellement du travail de la réflexion des hommes, rentrent dans l'ordre moral permanent. De même, au milieu des sentiments esthétiques qu'éveille en nous l'arrangement des choses, il s'élève une manière de juger et de discerner les rapports d'ordre et d'harmonie, qui témoigne de la présence d'une pure raison. Enfin, les rapports esthétiques et les rapports moraux ainsi conçus participent à une même loi.

Ces notions font ressortir: 1^o) le *rationalisme* de Cournot, qui met la connaissance à l'abri des variations des données sensibles ainsi que du psychologisme de Condillac; 2^o) l'emploi de l'analyse psychologique mise au service de la théorie de la connaissance; cette analyse, qui consiste à établir les conditions de la perception et à chercher les rapports rationnels qui la régissent, n'est autre qu'un mode d'emploi de la méthode réflexive. Cette méthode est donc utilisée ici, comme chez tous les grands rationalistes, chez Platon aussi bien que chez Descartes, Malebranche, Leibniz ou Kant, et il serait difficile, sans y avoir recours, de reconnaître l'indépendance et l'autonomie de la raison.

B. L'existence de la raison une fois établie, comment nous permet-elle de connaître *l'ordre rationnel qui conditionne la réalité*, en dehors des connaissances nécessairement fragmentaires que les sciences parviennent à constituer? Où classer la solution proposée par Cournot?

L'histoire de la philosophie nous apprend qu'à ce problème il y a deux solutions positives; l'une est absolue: elle consiste à reconnaître que la raison qui organise la conscience humaine participe au même principe d'ordre qui

préside à n'importe quelle organisation dans l'univers, que ce principe soit immanent ou transcendant, et qu'il nous soit connu par analyse réflexive, ou par synthèse intuitive (cette dernière pouvant être considérée soit comme le moment où la réflexion aboutit à l'unité du sujet et de l'objet dans l'acte pur, soit comme une vision intérieure et sympathique de l'activité absolue).

L'autre solution ne prétend pas à l'absolu, tout en affirmant que l'ordre rationnel existe et qu'il y a une harmonie de l'univers; elle n'atteint pas l'absolu, mais procède par cette *probabilité philosophique* qui, dans certaines applications particulières, prend les noms d'*analogie* et d'*induction*. Le postulat qui régit l'emploi de cette appréciation réside dans la simplicité de l'explication. Ainsi, quand nous observons les mouvements d'un corps et ceux que décrit son ombre, comme ces derniers sont beaucoup moins simples, nous ne chercherons pas à expliquer les mouvements du corps par ceux de l'ombre, mais au contraire nous subordonnerons ceux-ci à ceux-là (*Traité*, p. 65). Ainsi donc, il y aura une probabilité d'autant plus grande pour que notre connaissance approche de la vérité, c'est-à-dire de l'ordre qui régit le réel, que la formule de notre loi sera simple, ce qui ne veut pas dire *simpliste*, mais claire, cohérente, prenant place dans le système harmonique et rationnel du savoir.

En d'autres termes, il s'agit d'établir une hiérarchie entre nos facultés et de les soumettre à l'examen, par la même méthode appliquée, dans l'*Essai*, à la sensibilité et dont nous avons donné un aperçu: c'est donc bien à l'emploi de la méthode d'*analyse réflexive*, méthode essentielle de la *psychologie rationnelle*, que l'auteur a recours. On déterminera de cette façon quelles sont les lacunes et les incohérences persistantes de notre savoir et on les attribuera, selon la plus haute probabilité, aux défauts de notre intelligence et non à l'ordonnance des choses. En même temps, partout où l'on aura l'assurance d'avoir découvert des lois simples, on considérera qu'elles sont vraies: car il répugnerait à la raison de les croire imaginaires et de penser que, par un hasard inexplicable et prodigieux, leur simplicité n'existerait que dans nos formules.

On en conclura que les mêmes raisons qui ont mis de l'harmonie dans la nature, en ont établi entre les trois termes que voici: les choses extérieures, les impressions qu'elles font sur nous et les notions que ces impressions nous suggèrent: ce sont là divers systèmes actifs qui tendent à s'ajuster. Ces notions désignent un ensemble de croyances qui sont naturelles aux hommes et qu'il ne faut pas confondre avec la spéculation philosophique résultant du surcroît de culture des sociétés civilisées, bien que le but de toute spéculation philosophique, aussi bien que l'origine de nos croyances naturelles, soit l'idée d'ordre (*Essai*, II, Ch. XXV).

Le rôle de la philosophie est de soumettre à la critique les idées prises en elles-mêmes, sans les faire dépendre ni de la psychologie empirique, ni de l'étude de leur genèse et de leur formation; elle ne se borne pas aux scien-

ces morales, mais étudie la valeur des méthodes et des lois de toutes les sciences, tout en ne se confondant pas avec celles-ci: car si la philosophie offre un ordre plus lumineux pour la connexion des vérités scientifiques, elle n'est pas soumise à l'expérience sensible et ne relève que de l'accord de la raison avec elle-même. Aussi, dans la philosophie, une grande part est laissée à la perspicacité et à la personnalité du penseur (*Essai*, II, Ch. XXV, du N° 405 à la fin).

Jusqu'ici le système de Cournot peut se définir un rationalisme et en même temps un rationalisme objectif, un réalisme rationaliste. Il y a correspondance entre la raison des choses, c'est-à-dire le fondement rationnel de l'existence réelle et le système que constitue la raison en construisant le savoir humain.

C. Que penser de la *cause ou de la raison des choses*? Chaque science se crée ses méthodes et ses instruments, mais la philosophie règle l'ensemble, remplit le rôle de « régulateur et d'ordonnateur », rôle qui devient plus indispensable et plus important chaque jour avec le progrès des sciences. Et à leur tour les sciences, par leurs progrès, fournissent de nouvelles ressources à la critique des idées. Si par exemple la philosophie du dix-septième siècle a rompu « avec les vieilleries alexandrines, juives, arabes et scolastiques », elle le doit aux progrès des sciences à cette époque (*Matér.*, p. 371).

Toute recherche particulière, toute science reçoit sa valeur de ce sens ou de ce tact spécial, propre à la manière dont l'esprit humain croit à la réalité, et dont l'esprit philosophique et critique plutôt que les systèmes est le développement supérieur. D'où vient ce tact, ce sens critique, sinon de la nature même de l'esprit? « La raison des choses est perçue avec clarté » dans la région la plus élevée de nos facultés intellectuelles. Le spectacle » de la nature ne suffirait point à la développer, si nous n'en portions le germe » en nous-mêmes » (*Essai*, I, p. 30).

La *raison des choses*: notion primordiale, dont Cournot fera un heureux usage. Ce n'est pas trop que de parler à ce propos de la région la plus élevée de notre intelligence: en effet, pour éclairer pleinement la raison de chaque chose, il faudrait s'inspirer de la raison de toutes choses, c'est-à-dire de l'harmonie universelle. C'est l'ordre universel qui est la *raison des choses*. En d'autres termes, la raison des choses revient à un ensemble extrêmement complexe de *fonctions*, c'est-à-dire de variations et d'actions réciproques qui font que les faits et les événements s'influencent directement ou indirectement les uns les autres: car c'est bien à la théorie des fonctions que cette conception toute leibnizienne de l'univers doit sa naissance. Les rapports entre les choses sont des rapports fonctionnels. Mais seul l'esprit de Dieu pourrait avoir l'aperception d'un si grand ensemble. Aussi, par rapport à l'homme, le rationalisme de Cournot est-il relativiste. Notre raison ne connaît pas l'absolu. Cette proposition n'est corrigée par aucune autre.

On dit généralement que si les sciences cherchent des lois, la philosophie cherche des causes et remonte des causes particulières à la cause absolue. Or, Cournot se refuse à confondre la raison des choses et leur cause. Les métaphysiciens prétendent expliquer le monde au moyen des notions de *cause* et de *substance*. Nous savons que Cournot rejette cette dernière. Que fera-t-il de la cause? Lui laissera-t-il un plein pouvoir? Au contraire il en limite l'emploi. Qu'est-ce que la *cause*? C'est la force, que nous attribuons à un phénomène ou à un groupe de phénomènes, de faire surgir tel autre phénomène, lié au premier par un rapport de succession irréversible. De plus nous concevons la cause d'après le type de l'effort musculaire dans lequel, suivant Biran, nous nous sentons actifs, nous avons la conscience d'agir nous-mêmes comme cause. Toute *série causale* est unilatérale et linéaire; on peut la remonter ou la descendre indéfiniment; mais la réalité se compose de rapports *réciproques*, de rapports fonctionnels complexes, et ce serait un abus de les réduire, eux aussi, à la relation causale. Ainsi, l'on s'imagine pouvoir dire que les mœurs et les lois d'un peuple sont cause les uns des autres; en réalité, il y a entre mœurs et lois des influences et une harmonie plus complexes. Autre exemple: pour expliquer les phénomènes physiologiques, on les rattache à l'ensemble et au but de l'organisme dans lequel ils se produisent; le rapport des fonctions à l'unité de l'être vivant est plus complexe aussi que le rapport de succession causale qui enchaîne les termes d'une série linéaire. Un exemple enfin pris des sciences politiques: Montesquieu ne cherche pas à expliquer un point de droit par les motifs qui ont animé le législateur qui l'a établi, mais il essaie d'en donner la raison, qui est complexe. Et, plus simplement, qu'on s'en réfère aux mathématiques: elles n'ont pas recours à la cause, mais uniquement à l'ordre rationnel.

Supposons que l'on se borne à suivre des séries causales. Pour un fait observé, on n'en trouve pas seulement une, mais plusieurs. Les séries causales peuvent en général se développer indépendamment l'une de l'autre, mais à moins d'imaginer un monde où tout serait désuni et sans rapport, on sait qu'en réalité elles se coupent, se croisent et se combinent de mille manières, si bien qu'à côté de l'*indépendance* des causes, il faut considérer la *solidarité* des causes.

Ici se place la théorie du *hasard*. On sait que Cournot donne à cette notion une valeur positive; le hasard n'est pas pour lui une fiction à laquelle nous avons recours quand nous sommes dans l'ignorance des causes d'un fait. Le hasard a une portée réelle. Il répond à l'idée « de la combinaison entre plusieurs systèmes de causes ou de faits qui se développent chacun dans sa série propre, indépendamment les uns des autres. » (*Essai*, I, p. 63 et *Matér.* 4^e Sect. § 3). Il désigne « l'*indépendance* mutuelle de plusieurs séries de causes » et d'effets qui concourent *accidentellement* à produire tel phénomène, à amener telle rencontre, à déterminer tel événement, lequel pour cette raison est qualifié de *fortuit*. » (*Consid.* Liv. I, Chap. I, p. 1). Mais cette indépen-

dance, corrige aussitôt l'auteur, « n'exclut nullement l'idée d'une suspension commune de tous les chaînons à un même anneau primordial, par delà les limites, ou même en deçà des limites où nos raisonnements et nos observations peuvent atteindre » (*ib.*).

Il y a une différence entre la régularité de la loi et l'irrégularité de l'accident, du fait. Exemple: la constitution du soleil et des planètes en sphéroïdes aplatis tient à une loi, tandis qu'une nébuleuse est constituée accidentellement. C'est encore un fait accidentel, si dans l'espace circule une comète qui nous rencontrera et détruira la vie sur la terre; fait accidentel, quand bien même les astronomes sauraient déterminer la date de la rencontre! L'évolution régulière des sociétés suit une loi, les révolutions sont dues à des causes locales et accidentelles. Il y a plus de hasard dans l'histoire politique que dans l'histoire des sciences.

Mais le principe explicatif qu'est le hasard doit se limiter au croisement des séries causales indépendantes. Dès que nous constatons une organisation, une harmonie, il répugnerait à la raison d'invoquer le hasard pour l'expliquer, car il est contraire à toute probabilité rationnelle que parmi tant de combinaisons possibles, celle-là seules qui présentent de la simplicité et de l'ordre se soient réalisées, et qu'elles se soient réalisées par l'effet du hasard.

Où l'explication par le hasard est de mise, elle vaut mieux en tout cas que l'hypothèse ordinairement invoquée d'une combinaison aveugle d'éléments mécaniques. Les explications mécaniques sont toujours insuffisantes. Il n'est pas possible de se contenter d'expliquer par la vertu plastique du milieu la formation d'un appareil comme celui de la vision, sans admettre un accord préalable entre les propriétés physiques de la lumière et les lois de l'organisme. Il est curieux de rappeler que Bergson aussi, dans son *Evolution créatrice*, choisit l'exemple de la similitude de l'œil dans deux séries très différentes de l'animalité, chez le Pecten et chez les vertébrés supérieurs; il soumet à une minutieuse analyse cette étrange particularité que, dans deux séries animales si différentes et dans des milieux dont les actions mécaniques ne se ressemblent aucunement, l'organe visuel a la même constitution et vise à une égale perfection. De son côté Cournot qui, nous le verrons, a subi fortement, en biologie, l'influence du vitalisme, conclut à « une force » plastique inhérente à la vie animale, qui poursuit pour chaque espèce la « réalisation d'un type déterminé, en se gouvernant d'après des lois qui lui sont propres ». Or, cette notion de type spécifique à réaliser, comme celle d'idée directrice chez Claude Bernard, ne se comprend pas sans la *finalité* que Cournot accepte parfaitement. Il est inutile de rappeler qu'il ne faut pas confondre la finalité comme l'entend une philosophie critique, largement informée des sciences, avec l'ancienne finalité théologique, selon laquelle on découvrait les plus déconcertantes harmonies dans la nature. Voltaire s'en est agréablement moqué. La finalité, pour le rationalisme de Cournot comme pour le criticisme, est le rapport des différents éléments, parties ou

fonctions d'un système, à l'unité ou à l'équilibre de ce système; spécialement, dans les organismes, les différents fonctionnements peuvent ou bien être rattachés à des ensembles de phénomènes mécaniques, physiques, chimiques, régis par une loi, ou bien être envisagés dans leur collaboration à l'équilibre et à l'harmonie de l'être vivant. Je puis voir dans les mouvements de mes membres une application des lois physiques du levier, et dans les mouvements du sang des applications des lois physiques régissant la circulation des liquides, et de cette manière, isoler de l'unité que forme mon corps, chacun de ces phénomènes, pour les étudier et les mieux comprendre; si ce genre d'analyse est terminé pour l'ensemble des fonctions, il me restera, finalement, à étudier le groupement, la collaboration, le *consensus* de ces fonctions dans une action commune: cette synthèse répond à la question la plus intéressante de la biologie. Comte l'avait vu aussi bien que Cournot, et même un partisan aussi décidé que l'était Claude Bernard de l'explication mécaniste des phénomènes biologiques, était trop clairvoyant pour ne pas apercevoir le problème, le même qu'à l'origine de la physiologie contemporaine Bichat se posait quand il se demandait comment nous résistons à la mort.

La finalité s'explique par la *raison des choses*. Donner la raison des choses, c'est du même coup en faire saisir et l'ensemble et le but. Mais que devient le *hasard*? C'est une tentative singulièrement périlleuse que de vouloir accorder hasard et finalité. Cournot les affirmait tous deux vrais et les limitait l'un par l'autre. A-t-il soumis ces deux idées à une critique suffisamment serrée? Et sa théorie philosophique des probabilités, son probabilisme, exige-t-elle nécessairement le hasard ou peut-elle s'en passer? Enfin, du moment que, comme lui, l'on admet que Dieu pourrait bien tenir dans sa main les « chaînes de conditions et de causes secondaires, indépendantes les unes des autres », et les avoir fait sortir toutes « d'un même décret initial », et que le hasard même a ses lois, il est incontestable que la portée de l'idée de hasard est singulièrement atténuée. Nietzsche, plus hardi, a fait du hasard un principe irréductible, une force créatrice libre, se manifestant par poussées, en dehors de toute règle et de toute loi. Malheureusement, dans cette hypothèse, la critique philosophique et la réflexion sur les sciences sont réduites au silence. Il n'existe que l'expansion de l'élan lyrique; c'est un genre de philosophie qui ne se juge plus à la même mesure que la recherche de la vérité et qui est plutôt une philosophie des valeurs morales qu'une philosophie de la connaissance.

En résumé, à propos du hasard, Cournot a soulevé des questions dignes de passionner le penseur, mais tout en esquissant quelques idées intelligibles, il n'a pas cherché à les systématiser ni à les élucider complètement. Il semble que l'on peut dire la même chose de l'idée de *loi* et de l'idée de *cause*. Les exposés de Cournot ont la rare qualité d'être illustrés d'exemples nombreux et originaux; ils suggèrent au lecteur de fécondes réflexions

et le forcent à respecter la critique philosophique et même à l'aimer, mais ils demandent à l'initiative de chacun un grand effort et ne fournissent pas, à proprement parler, une doctrine: c'était là, au point de vue du public en général, un désavantage; je pense que c'est la raison essentielle qui explique pourquoi les livres de Cournot n'ont pas été lus autant qu'ils le méritent. Il paraît peu justifié d'en accuser son style, qui est clair et se comprend aisément. En vérité, le public demande des dogmes, et Cournot ne lui en fournit pas.

Pour revenir encore à l'idée de *cause*, nous avons vu ce qui la distingue de la *raison des choses*. Il n'en reste pas moins vrai que l'idée de cause, à bien lire Cournot, est une idée complexe; qu'elle implique, sous l'influence de Biran, des éléments psychologiques, outre ce que contient sa définition logique, et qu'enfin à mainte reprise, elle prend un sens large qui dépasse la limitation par laquelle on la distinguait de la raison des choses. La cause est douée de spontanéité; pourtant elle ne peut se manifester sans loi; d'autre part cause et loi obéissent à la finalité, qui revient à l'ordre et à la raison universelle. Cournot laisse au lecteur à deviner les rapports entre ces idées plutôt qu'il les formule nettement.

D. Cournot a dégagé de l'analyse objective des idées scientifiques et de l'analyse réflexive des procédés de l'intelligence un certain nombre de *notions directrices, catégories ou idées philosophiques*.

Nous nous contenterons de passer en revue les plus générales d'entre elles, celles qui s'appliquent à l'ensemble des connaissances. Ce sont les idées de *genre* et de *nombre*, avec les notions de *qualité* et de *quantité* qui s'y rattachent; puis le *temps* et l'*espace*; ensuite le *mouvement*; l'*essence* et l'*accident*; enfin la *force*. Dans le *Traité*, elles sont présentées dans un ordre déductif; dans l'*Essai*, elles se dégagent de l'analyse. Il faut se garder de les confondre avec les *idées innées* des éclectiques: elles ne sont pas innées, car les premières traces de connaissance n'apparaissent qu'après un développement avancé des fonctions vitales et de la sensibilité, et les esprits d'un développement supérieur ne manquent pas de repasser par une série de phases correspondant à celles où se sont successivement arrêtés les esprits d'un développement moindre (*Essai*, I, p. 238).

Ici Cournot, comme dans d'autres problèmes antérieurement traités, s'oppose et aux éclectiques et aux sensualistes; c'est la même attitude que celle de Comte. Il reproche aux psychologues depuis Locke d'avoir admis la théorie suivant laquelle il y a lieu de distinguer dans les sensations les *qualités secondes* ou secondaires, couleurs, saveurs, odeurs par exemple, qualités qui constituent les innombrables nuances des sensations et les différencient, et les *qualités premières* ou primaires, étendue, impénétrabilité, mobilité, inertie, qui se retrouvent par contre toujours dans toutes les sensations, quelles que soient les nuances et différences de celles-ci. Cette distinction, devenue classique, manquerait de sens. Ce sont les qualités dites

secondes qui mériteraient d'être qualifiées de faits primitifs et irréductibles: car nous ne parvenons pas à expliquer pourquoi les rayons les moins réfrangibles nous font éprouver une sensation de rouge plutôt que de bleu ou de jaune, ou bien pourquoi certaines substances chimiques nous donnent un goût acide. Voilà donc le primitif, l'irréductible; il est dans les qualités secondes. Nous ne connaissons jamais la liaison entre la nature physique ou chimique d'un processus extérieur et la sensation qu'il détermine (*Essai*, I, p. 239-41).

Cournot propose de remplacer l'ancienne division par une autre, plus rationnelle, entre *qualités fondamentales* et *qualités dérivées*: distinction vraiment objective, elle n'est pas empruntée à une analyse psychologique qu'il considère comme erronée, puis appliquée, telle quelle, aux propriétés des corps, mais elle se fonde sur l'analyse scientifique de ces propriétés mêmes. Il nie donc que les notations fournies par les qualités des sensations nous apprennent quoi que ce soit sur la nature des corps. Il soumet à la critique les notions d'*impénétrabilité* et d'*étendue*, que les psychologues prétendent assigner à tous les corps et montre que, loin d'être fondamentales pour ceux-ci, elles relèvent de notre imagination et par conséquent ne nous enseignent rien sur la nature des corps. Que signifie l'*impénétrabilité*? Si ce terme signifie une propriété de la nature, il désigne l'impénétrabilité des atomes qui composent les corps, et dès lors n'a d'autre sens que le déplacement effectif de ces atomes, par l'action répulsive; par conséquent cette prétendue qualité première se ramène à la *mobilité* et ne se manifeste pas en dehors d'elle. La sensation ne nous apprend rien à ce propos; en réalité elle nous trompe sur la vraie portée de l'*impénétrabilité*, dont elle fait le synonyme de *solidité*. Or, nous ne considérons les atomes comme solides que par un penchant de notre vie animale à nous les représenter comme tels, tandis que le raisonnement et l'expérience scientifique les considèrent comme des centres de force. La sensation et l'imagination nous induisent donc en erreur sur la nature des corps, et les *propriétés dites premières* n'ont en vérité rien d'objectif. Une démonstration analogue réduit l'*étendue* à n'être qu'une image et non une propriété de la matière.

Veut-on savoir quel genre d'analyse Cournot oppose, dans l'investigation des *qualités fondamentales*, à l'analyse classique des psychologues? L'exemple vaut d'être rapporté. Une qualité fondamentale se reconnaît, d'après lui, par une plus grande persistance ou stabilité: ce caractère est tout objectif, il n'est pas emprunté à l'analyse psychologique de la sensation. La pierre calcaire ou carbonate de chaux présente de nombreuses variétés de structure: terreuse, compacte, fibreuse, lamellaire et autres. Or, ces variétés tiennent à une formation accessoire et ne peuvent servir à caractériser nettement cette substance. Mais si l'on étudie les nombreuses formes cristallines du carbonate de chaux, qui caractérisent autant de variétés bien définies de la même espèce minérale, on en démêlera une, le spath d'Islande,

dont les autres dérivent: elle est donc, au point de vue de la cristallisation, la forme fondamentale. Voilà un caractère beaucoup plus important que celui des variétés de structure. Toutefois, ce type cristallin est encore inférieur en valeur aux caractères tirés de la composition chimique de la substance, car, outre les nombreuses variétés cristallines du carbonate de chaux, réductibles au spath d'Islande, il y en a une autre, l'arragonite, qui présente un type cristallin différent, quoique sa composition chimique soit la même. Les caractères qui se lient à la composition chimique l'emportent donc en importance sur tous les autres et attribuent finalement à celle-ci la valeur d'une *qualité fondamentale* (*Essai*, I, Ch. VIII).

En procédant comme nous venons de le voir faire, le philosophe s'élèvera jusqu'à la connaissance des rapports universels, des formes d'ordre qui s'appliquent à de grands ensembles de faits et de lois. Ce serait dépasser le cadre d'une histoire de la psychologie que d'examiner à la suite de Cournot chacune des catégories qu'il envisage. Malgré le grand attrait de cette étude, nous nous bornerons à rappeler ses idées directrices sur le *temps* et l'*espace*, vu l'importance de cette question pour le psychologue et aussi l'originalité des analyses psychologiques dues à Cournot dans l'examen de ces notions fondamentales.

Temps et *espace* (*Essai*, I, Ch. X et *Traité*, Ch. III) ne dépendent pas des données sensibles: ils se présentent à l'esprit avec un caractère de nécessité supérieur à l'expérience; on peut fonder sur eux des constructions scientifiques a priori, comme le font la géométrie et la mécanique rationnelle.

Mais ils ne sont pas, comme le voulait Kant, les formes subjectives dans lesquelles nous apparaissent les phénomènes; ils ont une réalité qui, sans être absolue ni substantialisée, n'en est pas moins certaine. Ils régissent véritablement les choses sensibles, car il serait inadmissible pour la raison que la régularité et la simplicité que le temps et l'espace expriment ne soient que fallacieuse apparence. Et tandis que la notion métaphysique de substance couvre d'obscurité le domaine de la philosophie, les notions de temps et d'espace ont une clarté scientifique indéniable.

Cela posé, la question qui intéresse le psychologue est celle de leur genèse. Cournot soutient que l'idée de temps précède celle d'espace, mais que sous sa forme originale, elle est rudimentaire et confuse. Appelons-la, sous cette forme, la durée. Pourquoi l'idée de temps précède-t-elle celle d'espace? Parce que l'espace ne peut s'acquérir que par le mouvement, l'exploration successive des parties de l'étendue. Mais inversement, la durée ne s'éclaire, c'est-à-dire que nous ne prenons conscience du temps, qu'à l'aide de l'espace. A mesure que l'exploration successive s'applique à l'étendue, elle aligne les phénomènes perçus, elle transforme la succession en espace, si bien qu'au point de vue du développement et du dégagement de ces notions, celle d'espace s'éclaircit avant celle de temps et sert à mieux définir son aînée. Aussi l'animal n'a-t-il qu'une notion obscure du temps, alors que sa perception

de l'espace, plus ou moins parfaite, n'est jamais fausse et toujours appropriée à sa nature.

Nous percevons donc l'étendue avec le secours des impressions sensibles qui s'y associent naturellement dans l'acte de la perception externe, et nous ne pouvons imaginer le temps qu'en attribuant à l'étendue une vertu représentative de la durée: c'est pourquoi nous empruntons, pour représenter le temps, un élément à l'espace, à savoir une dimension. Et tandis que la mesure de l'étendue s'opère par superposition, procédé grossier et direct, « la mesure de la durée est indirecte et repose essentiellement sur un principe rationnel ». C'est sans doute ce qui explique la conscience plus tardive que les êtres pensants en prennent. Quel est ce principe rationnel? Nous jugeons que le même phénomène prend le même temps, quand les circonstances restent les mêmes, et nous mesurons le temps au moyen d'appareils qui réalisent ces conditions, comme la clepsydre, dans laquelle la durée de l'écoulement du contenu ne varie pas, du moment qu'il n'y a pas de changement dans le vase. On choisit donc pour mesure du temps un phénomène périodique uniforme, se reproduisant identiquement: pour mesurer de cette manière le temps, il faut un jugement de la raison, fondé sur des probabilités qui excluent le doute; et c'est dans les mêmes conditions que les premiers astronomes avaient choisi pour terme constant la durée du jour sidéral. Quant à la *troisième dimension* de l'espace, qui préoccupera Lachelier, elle paraît à Cournot tout naturellement liée à l'exercice de notre motilité: nous la saisissons par le fait même que nous allons d'un endroit à un autre et que nous nous dirigeons vers un but. Il ne voit pas là une question particulière.

Aux idées de temps et d'espace se rattachent directement celles de continuité et d'infini. Mais nous n'avons pas à exposer l'ensemble de la logique de Cournot, et après avoir montré, à propos de l'espace et du temps, qu'il n'hésitait pas à recourir à la psychologie, en dépit des critiques que, dans son opposition à l'école éclectique, il adresse volontiers aux psychologues, nous exposerons ses idées biologiques.

E. Auparavant, un mot encore sur le rôle de la *raison* chez Cournot. La raison est le principe et la fin de l'intelligence à tous ses degrés, simple connaissance, sciences, philosophie. Et pourtant, à plusieurs reprises, il s'inquiète de son insuffisance. Nous avons signalé plus haut (A) l'existence en nous de sentiments, de passions, d'instincts, de facultés *qui ne relèvent pas de la raison*. Et n'est-ce pas la *vie* qui porte en elle ces caractères étrangers à la rationalité?

L'*humanité* aussi développe une activité plus profonde que celle des rapports que pose la raison. Il y a quelque chose de supérieur à la raison et à l'intelligence; c'est l'*âme*, le principe dont s'inspirent la religion, l'honneur, le patriotisme, la charité, le dévouement, l'amour sous toutes ses formes.

Nous abordons ici ce que Cournot, dans les pages finales de sa dernière œuvre (*Matér.* 379 à la fin) a intitulé le *transrationalisme*. Parfois on emploie, pour désigner la vie de l'âme, des termes tels que mysticisme, ou encore transcendantalisme. Mais pour diverses raisons, il vaut mieux éviter ces mots qui présentent des inconvénients, et appliquer à la vie de l'âme le mot *transrationalisme*.

Ame et esprit ne sont pas synonymes. En veut-on un exemple pris à l'observation journalière? On peut avoir l'esprit vigoureux et l'âme faible. D'autre part on étend l'esprit au-delà des limites de l'humanité et on l'accorde aux animaux, tandis que l'âme est propre à l'homme; ses manifestations sont inconnues aux autres êtres vivants, exempts d'idéal.

L'âme doit être nettement distinguée de l'esprit. C'est ce que proclame le christianisme, qui nous a révélé et enseigné son existence et sa valeur: n'a-t-il pas dit que l'âme du plus humble et du plus simple d'esprit parmi les hommes vaut plus devant Dieu que celle d'un pape ou d'un roi?

L'âme a quelque chose d'instinctif en elle; il ne s'agit pas ici de l'instinct qu'on observe dans la vie animale, mais d'un instinct supérieur, plus profond, plus important que l'intelligence, et non, comme celui-là, moindre qu'elle ou plus mécanisé. Les besoins de l'âme sont là, si même la science et la critique philosophique sont incapables de les expliquer. Ces besoins, ces instincts, dont la croyance en une autre vie est un exemple, ne relèvent ni de l'entendement, ni même de la volonté. C'est pour répondre à ces besoins que se sont formées les religions; ce n'est pas par l'effet de la crainte ni par la supercherie des prêtres.

Quelle est l'origine du *transrationalisme*? « La réaction de l'âme contre » des habitudes d'abstraction qui la rebutent, comme suspectes de dessécher » en elle les sources de la vie » (*Matér.* p. 385). Aussi la croyance, comme les autres instincts supérieurs, doit-elle être justifiée par un besoin de l'âme, et non pas naître de la curiosité ou des écarts de l'imagination.

Reste la question des rapports du *transrationalisme* à la philosophie et aux sciences, c'est-à-dire à la raison. Il serait contraire à la raison d'admettre, sous prétexte de croyance à un monde surnaturel, des faits incompatibles avec les conditions des phénomènes. Aussi faut-il établir la démarcation entre les deux ordres de faits. Reprenons l'exemple de la vie future. « S'il est légitime de croire à une vie future pour la récompense des vertus » et le châtement des crimes, il y aurait enfantillage à localiser cette vie future dans quelque planète, au centre de la terre ou par delà la voie lactée. » Il faut la concevoir affranchie de toutes les conditions des phénomènes » sensibles, de la condition de l'espace comme de la condition du temps » (*ib.*, 386).

L'âme en quête du divin peut avoir confiance en ses propres forces; si elle n'ose le faire, elle préférera se soumettre à une autorité. De là le nom de *foi* donné aux croyances réglées par l'autorité religieuse. Mais si cette

autorité veut se maintenir et continuer à diriger les âmes, il est nécessaire qu'elle évite d'entrer en conflit avec l'esprit scientifique et avec la raison, qui prévaudraient inévitablement contre elle; et de même, les savants n'ont pas le droit de se montrer autoritaires et tyranniques envers les légitimes besoins qui sont des instincts de l'âme.

En méditant ces pensées, on avouera que Cournot avait raison de se réclamer de la tradition française: ne rejoint-il pas ici Pascal et ne reconnaît-il pas comme lui que « le cœur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par » principes et démonstrations: le cœur en a un autre? » Le *cœur* chez Pascal, l'*âme* chez Cournot se rapprochent, par leur sens, de la notion d'*intuition* dont usait Ravaisson et que Bergson a reprise et amplifiée.

§ 3. *Idées biologiques*

Pour étudier les phénomènes vitaux, il est nécessaire de connaître les lois physiques et chimiques. Sans doute; et pourtant il est impossible de ramener la physiologie aux sciences organiques, car elle a un objet propre. Le cartésianisme fait fausse route quand il n'admet en nous que deux principes: une matière vouée au mécanisme et un esprit conscient. Entre les deux règne la vie. Il faut se résoudre à accepter le contraste de la vie et des forces du monde inorganique, avec toutes ses conséquences (*Consid.*, II, p. 153). Disons donc avec les Anciens, le Moyen-Age et Bossuet que nous ne sommes pas uniquement mécanisme matériel et pensée, mais qu'il y a, outre la vie intellectuelle, une vie animale, qui n'est ni matière ni intelligence; jadis on admettait non seulement une âme raisonnable, mais une âme sensitive. Dans l'ensemble des phénomènes de la vie, Cournot distingue avec Bichat la *vie organique*, commune aux animaux et aux végétaux, vie continue et toujours inconsciente, et la *vie animale*, irrégulière, périodique, susceptible de perfectionnement; en plus, il distingue, chez l'homme, la *vie intellectuelle* de la vie animale (*Essai*, I, Ch. IX).

Comment définir les phénomènes de la vie? « Les phénomènes de la nature » vivante diffèrent essentiellement des phénomènes du monde inorganique, » par les liens de solidarité qui unissent harmoniquement toutes les actions » vitales, toutes les parties de l'organisme et toutes les phases de son développement » (*Essai*, I, p. 279). Selon Kant, la cause du mode d'existence de chaque partie du corps vivant est contenue dans tout le corps, et dans le tout qu'il forme actuellement, et dans l'ensemble de son développement antérieur.

Dans un système mécanique, chaque partie suit sa loi comme si les autres parties n'existaient pas. Au contraire, en considérant un animal comme être individuel et distinct, il est impossible de ne pas reconnaître un lien de solidarité entre les forces qui constituent et maintiennent les différents organes: et ce n'est point là une coordination providentielle, ni, d'autre part,

une combinaison fortuite; c'est un *consensus*, une sympathie et une synergie, disait Comte; car nous trouvons chez Comte la même théorie dont l'origine doit être cherchée, nous le savons, chez les vitalistes, et tout d'abord chez Bichat et Barthez (Voir Livre I, Chap. I, I^e Partie, § 3, B II). Le lien de solidarité organique est plus ou moins resserré; il l'est moins dans la plante que dans l'animal, moins aussi dans un animal inférieur que dans un animal supérieur.

Suivant Cournot, il réside un principe vital dans l'être vivant; ce principe explique la solidarité organique. L'activité de ce principe a visiblement pour but l'agencement de l'organisme; il assure l'exercice des fonctions, la reproduction d'un type et la conservation des individus et des espèces. Tous les hommes ont « le sentiment de ce principe de vie qui pénètre tous » les organismes, qui les crée, qui les modifie et les reproduit sans cesse » (*Essai*, I, Ch. IX; *Consid.*, II, p. 157), tirant parti du monde organique et luttant contre lui.

La vie procède toujours comme suit: un germe se développe, se perfectionne et se complique; il s'épanouit en fonctions spéciales, et à chacune d'elles est dévolu un organe dont la structure est appropriée au but qu'il vise; puis, après une période d'accroissement, l'énergie s'affaiblit: tout être passe par des âges; enfin les éléments de l'organisme subissent une dissolution et rentrent dans la circulation générale, sous l'empire de lois physiques (*Essai*, Ch. IV; *Traité*, Ch. IX; *Consid.*, Livre V, Ch. II et III; *Matér.*, 2^e Section).

Nous n'avons pas à discuter si cette caractéristique de la vie s'applique aux organismes élémentaires aussi bien qu'aux organismes plus différenciés; notre rôle est d'exposer les idées directrices de Cournot sur la biologie et la psychologie, et de les rattacher à l'ensemble de sa pensée. Nous constatons qu'il se rallie franchement au vitalisme.

Le principe de vie n'est pas localisé dans une région déterminée de l'organisme, mais il « agit partout et n'adhère à rien » (*Consid.*, II, p. 159). Dans tout phénomène vital, on constate une synergie formatrice: une bouture, prise à n'importe quel endroit du végétal reproduit toute la plante. Autre preuve: la régénération d'un membre amputé chez l'écrevisse. Ces phénomènes attestent l'action d'une force vitale. Plus tard, l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, Hartmann, citera de nombreux exemples semblables, pour conclure, lui aussi, à une force plastique; mais il attribuera celle-ci à l'Inconscient.

Il est impossible d'expliquer l'organisation de la vie par la rencontre fortuite et l'agencement purement mécanique d'atomes; les temps infinis qu'on serait obligé de supposer pour que de pareilles rencontres se produisent, n'avanceraient guère dans une telle hypothèse.

L'influence prolongée des milieux et des habitudes acquises ne vaut pas mieux, car elle n'explique pas — pour prendre cet exemple, — le passage

des yeux à facettes de l'insecte à l'œil des animaux supérieurs: il ne s'agit pas ici d'une simple ampliation, d'un arrangement de pièces, mais d'un véritable perfectionnement organique; de même pour le passage du pelage du mammifère au plumage de l'oiseau.

Si l'on peut admettre à la rigueur que l'action d'un milieu privé de lumière atrophie l'œil, il n'est pas possible de se contenter de la vertu plastique du milieu pour expliquer la formation d'un appareil comme celui de la vision, sans un accord préalable entre les propriétés physiques de la lumière et les lois de l'organisme. Les agents physiques n'expliquent pas non plus pourquoi la gymnote, seule parmi d'autres poissons vivant exactement dans les mêmes conditions, possède un appareil électrique. La cause génératrice de tels appareils est « une force plastique inhérente à la vie animale, » qui poursuit pour chaque espèce la réalisation d'un type déterminé, en se » gouvernant d'après des lois qui lui sont propres » (*Essai*, I, p. 117).

C'est pourquoi il convient d'admettre, au début de toute apparition ou naissance d'organismes, un travail de création, qui ne s'explique pas par des causes physiques. Et dans les transformations subséquentes que subissent les organismes, ce même travail se manifeste, révélant un but. Il est tout-à-fait insuffisant de recourir, pour expliquer l'existence des êtres vivants, à la concurrence vitale et à la sélection: car, à suivre ces hypothèses, comment expliquera-t-on la beauté et la fécondité du monde végétal et du monde minéral? Et où sont les jalons intermédiaires, indispensables à la thèse darwinienne, et dont il ne reste absolument pas de trace? Enfin, cette thèse ne pourrait s'appliquer qu'aux cas du passage d'une espèce à l'autre par simple ampliation ou par réduction de pièces organiques, mais non aux cas, infiniment plus nombreux, d'une création nouvelle.

« Ainsi, la discussion des données actuelles de la science nous ramène » toujours à l'idée d'une refonte des types organiques par des forces instinc- » tives et non machinales, procédant d'un principe de vie que l'on ne peut » ni localiser, ni figurer; habile à gouverner et à coordonner les efforts par- » tiels dans un but final déterminé, n'agissant que lors qu'il faut agir, à cer- » taines époques critiques et dans un temps relativement assez court pour » ne pas transmettre à des âges très éloignés des traces de son travail; ces- » sant d'agir ou même ayant totalement épuisé l'action dont il est capable » de ce chef, lorsqu'un prolongement d'intervention ne serait propre qu'à » contrarier le plan général » (*Consid.*, II, p. 189. V. aussi *Matér.*, p. 168).

Et ailleurs: « L'existence d'une force plastique, qui d'elle-même procède » d'après des conditions d'unité et d'harmonie qui lui sont propres, tout » en se mettant en rapport avec les circonstances extérieures et en en subis- » sant l'influence, est dès lors, pour tout esprit sensé, non seulement la con- » séquence probable d'un raisonnement abstrait, mais aussi la conséquence » indubitable des données mêmes de l'observation » (*Essai*, I, p. 126).

Cette hypothèse, tout en rendant mieux compte des faits que les hypo-

thèses mécanistes et en expliquant la vie, a l'avantage de ne pas aller à l'encontre des sentiments religieux et de se concilier avec la personnalité d'un Créateur et avec l'idée d'une Providence. Elle nous permet, mieux que la tradition légendaire, de nous faire une idée juste de Dieu, conformément à la raison: « En quoi notre dignité souffrira-t-elle, si l'on reconnaît que le » souffle divin n'a pas été moins indispensable pour tirer l'homme d'une » étoffe ancienne et déjà vivante, déjà à bien des reprises remaniée et perfectionnée par l'ouvrier dans la suite des âges, que pour le tirer miraculeusement, c'est-à-dire, contrairement aux lois préexistantes de la physique, d'une matière toute brute? Encore une fois, il appartient au théologien de décider si la créance à ce miracle fait partie essentielle des dogmes d'une religion positive: tout ce que nous voulons dire ici, c'est que, selon les seules lumières de la raison, la genèse de l'homme, supposée naturelle en ce sens qu'elle serait conforme à un plan général de création organique, pourrait être conçue de manière qu'elle n'affaiblirait en rien l'idée qu'on doit se faire de la puissance et de l'intelligence du grand ouvrier, de la dignité intellectuelle et morale de la nature humaine, et du rang de l'homme dans la création » (*Consid.*, II, p. 191. Passage analogue dans *Matér.*, p. 168).

Le *vitalisme* ne doit pas être confondu avec l'*animisme*: les vitalistes estiment que les phénomènes de la vie ne peuvent s'expliquer par les forces mécaniques, physiques et chimiques opérant sur des groupes d'atomes; qu'il existe des forces d'une autre nature, « sans *substratum* matériel » et « opérant par leur énergie propre »; elles entraînent passagèrement les particules matérielles qui se trouvent accidentellement dans leur sphère d'action et réalisent des types organiques qu'elles continuent à gouverner. En elles-mêmes ces forces vitales sont incompréhensibles et inconnues; nous ne constatons que leurs effets dérivés, non leurs opérations fondamentales.

Les *animistes* (voir Livre I, Ch. 2, III^e Partie, § 3) reconnaissent avec les vitalistes l'impossibilité d'expliquer la vie par le mécanisme, mais ils prétendent la rapporter à l'action de l'âme sur les organes. Cournot se contente de signaler leur doctrine, en se désintéressant du conflit soulevé par l'animisme (*Traité*, p. 350-52). Il attribue aux idées de la biologie vitaliste un retentissement considérable sur les sciences morales. Le vitalisme fait ressortir les analogies que présentent, dans leur étonnante variété, toutes les manifestations de la vie: « la psychologie a ses racines et ses points d'insertion dans la physiologie », mais il faut s'entendre: c'est des *principes de la biologie* qu'il s'agit, et non des dissections de l'anatomie: « Ce n'est pas en isolant des fibres nerveuses, en circonscrivant des ganglions et des protubérances cérébrales, que l'on procurera à la psychologie le nouveau flambeau qu'elle réclame » (*Consid.*, II, p. 160-61). A preuve l'échec de Gall. Par suite de l'insuffisance de la phrénologie, la question des localisations cérébrales avait été abandonnée; elle venait à peine de revivre en s'engageant dans une voie plus scientifique, lorsque Cournot écrivait ces lignes

dans les *Considérations*. Ce n'était donc pas dans l'anatomie cérébrale que la psychologie trouverait un point d'appui, mais dans l'étude des conditions fondamentales de la vie.

Cette étude devait modifier profondément les sciences morales, au même titre que la science de la conservation et de la transformation des forces avait donné à la physique un essor nouveau. L'*anthropologie* rattacha l'homme à la nature vivante et étudia les premières manifestations de la morale, de la religion, du droit, de la politique, des arts et de l'industrie; la *linguistique* prit la physionomie d'une science de la vie: « Rien ne ressemble plus » à la structure organique, à la croissance et au développement d'une plante, » que la structure organique et le développement d'une langue » (*Consid.*, II, p. 195). Et si l'homme, dans la plénitude de ses facultés intellectuelles et de ses attributs moraux, s'éloigne des caractères instinctifs et obscurs de la vie pour adopter les idées claires de la raison, le corps social au contraire a, lui aussi, une vie obscure, instinctive, inconsciente, plus voisine de la vie de la plante et de l'animal que des fonctions intellectuelles et morales qui constituent la personnalité humaine. En un mot, « la vie active » des peuples, la vie politique obéit aux mêmes lois fondamentales qui régissent les autres manifestations de la vie et s'enveloppe des mêmes voiles ». Aussi, « pour gouverner les hommes, il faut autre chose qu'une procédure, » un formulaire, un mécanisme bien ajusté sur le papier; il faut un organisme » qui ait la souplesse et la spontanéité de la vie » (*Matér.*, p. 225).

La vie, telle que la conçoit Cournot, est empreinte de finalité et par là se rattache au principe de l'ordre et de la raison des choses. Il ne s'agit pas de ce genre de finalité que manifeste une œuvre humaine *voulue*; c'est une finalité *instinctive* qui pénètre la nature vivante. Il ne faut pas non plus entendre par finalité ce genre de raisonnement erroné qui s'attache à des détails et nous conduirait à supposer que la fleur est faite pour l'abeille, et l'animal pour servir de pâture à son parasite. Nous avons dit et répété que tel n'est pas l'emploi de la finalité dans une philosophie critique, attentive aux lois scientifiques.

La finalité est fondée sur l'équilibre des différents mouvements d'un système, sur l'harmonie et le *consensus* des différentes fonctions d'un être vivant: les applications particulières de la finalité se restreignent avec les progrès des sciences, mais chaque harmonie fondamentale en acquiert d'autant plus de force et exige d'autant plus énergiquement que les causes concourent au but, à la fin que cette harmonie fait ressortir. Et c'est ici que l'esprit philosophique devra s'exercer, car la finalité relève de la raison des choses, ainsi que nous l'avons signalé plus haut. En cela, encore une fois, la connaissance scientifique et l'esprit philosophique, ayant chacun sa tâche bien délimitée, doivent se prêter appui et se compléter.

§ 4. *Idées psychologiques*

Dans les idées psychologiques de Cournot, nous trouvons, sous l'empire des influences scientifiques et en opposition à l'école éclectique, des tendances qui rappellent par maint endroit celles qui, sous les mêmes influences, se manifestèrent chez Comte. Cournot, comme Comte, récuse la psychologie descriptive et analytique fondée sur l'observation interne. Il partage les problèmes psychologiques entre deux sciences: ce qui est individuel et vécu se rattache à la biologie; ce qui est intellectuel et commun à tous les individus qui raisonnent, s'organise par l'action de la société et appartient à ces créations collectives que sont la logique et la morale: c'est la psychologie rationnelle.

Si le schème des connaissances psychologiques selon Cournot ressemble à celui de Comte, son interprétation diffère du positivisme; car ce ne sont pas les influences sociales qui, pour Cournot, déterminent la vie psychologique. Nous exposerons en quelques mots les critiques adressées par Cournot à l'observation interne, ses idées de psychologie individuelle ou biologique, enfin sa psychologie rationnelle.

A. *Critique de l'éclectisme.* — D'une manière générale, Cournot estime que l'analyse que pratique sur elle-même la conscience au moyen de l'observation interne est mal fondée et que l'observation interne est une méthode franchement mauvaise. Que prétend-on analyser? On veut arriver à connaître les facultés de l'âme, et pour y parvenir, on prétend immobiliser la vie mentale, alors qu'à cause même de leur supériorité sur les autres phénomènes, les phénomènes de l'esprit sont plus fugaces, plus modifiables. En réalité, ils ne peuvent être compris que par la synthèse et non par l'analyse. Où l'analyse mène-t-elle? A transformer la vie mentale en abstractions. Quoi de plus erroné que la théorie du type humain abstrait? C'est avec Locke que commence « cette interminable analyse des facultés de l'âme », procédé par lequel la psychologie « n'a pas plus avancé en deux siècles la connaissance des faits psychiques ou intellectuels, de leurs lois et de leurs causes, » qu'on n'aurait avancé la physique, si l'on n'avait fait pendant ce temps » que discuter sur les qualités premières et secondes de la matière, sur l'étendue, la mobilité et l'impenétrabilité » (*Consid.*, I, 326-7).

L'analyse de la conscience se réduit à la pure description, opère sur des notions sans valeur concrète et n'a pour critère que le sens commun. Or que vaut, scientifiquement, le sens commun? Ne prend-il pas la baleine pour un poisson? Ne trouve-t-il pas que le baobab a plus d'analogie avec le chêne qu'avec la mauve? Qu'on cite un seul cas où le sens commun ait redressé une notion erronée! En dernier ressort, qu'est-ce que la psychologie d'observation interne, sinon une science de mots et de conventions? Tout se ré-

duit en elle à « un remaniement continu des notions premières et communes, qui relèvent surtout des artifices de diction ou de l'éclat des mouvements oratoires » (*Ib.*, 331). Allusion à la manière de Cousin! Donc, elle dépend de l'état et des traditions de la langue et n'a rien du développement autonome d'une véritable science, qui agit sur le langage, l'épure et le perfectionne au lieu d'en dépendre.

Telle est la critique générale de l'observation interne. Passons aux critiques spéciales, que nous trouvons dans l'*Essai* et dans *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme* (*Essai*, II, Ch. XXIII; *Matér.*, p. 252 suiv.).

1°) Pour s'observer soi-même, il faut porter l'attention sur les faits conscients que l'on veut décrire. Or, l'attention, en se portant sur tels ou tels faits conscients, les altère fortement. Par la volonté d'observer un état affectif, de nous surprendre sur le vif, nous modifions du tout au tout ce que nous voulons observer.

Cet argument contient une part de vérité. Mais est-il vraiment juste? Ne faut-il pas y introduire un correctif? Sans vouloir s'observer elle-même, notre conscience est ainsi faite qu'elle se dédouble toujours et que, même dans les moments où la passion semble nous envahir tout entiers et absorber notre personnalité consciente, nous nous rendons compte encore de ce qui se passe en nous, nous en conservons en quelque sorte la notion dans la mémoire, et pouvons, dès que la crise passionnelle est passée, appliquer notre attention au souvenir qui s'est inscrit en nous: cette remarque judicieuse a été opposée par l'école associationniste anglaise, en faveur de l'*introspection*, aux arguments exagérés des adversaires de la psychologie d'analyse.

2°) L'attention, continue Cournot, ne se borne pas à altérer les faits qu'elle observe, mais elle modifie les limites de la conscience, elle amène à l'état de faits conscients des phénomènes psychologiques qui, sans elle, n'auraient pas de retentissement dans la conscience; elle force ces phénomènes à passer brusquement dans la conscience au lieu de les laisser à leur évolution naturelle, phase dont nous ne jugeons que par induction et analogie, en partant de manifestations extérieures pour conclure à des phénomènes qui sont bien psychiques, mais non conscients.

Cette objection est très remarquable en ce qu'elle affirme l'importance de l'inconscient dans la vie mentale; peut-être est-il légitime de retrouver dans cette idée de Cournot l'influence de Maine de Biran et d'A. M. Ampère. Mais la manière dont la thèse est présentée devrait, semble-t-il, être corrigée comme suit: l'attention, en faisant effort pour pénétrer la vie consciente, arrive aux confins d'une zone obscure et inconnue; lui est-il possible vraiment d'agir sur les processus inconscients, de façon à les éclairer brusquement et à les attirer dans le champ restreint de la conscience? Nous ne le croyons pas. Une fois que l'attention s'est rendu compte de l'existence de l'inconscient, elle sera conduite, comme Cournot l'indique, à en observer les signes extérieurs et à conclure, par analogie et induction, à l'existence

de faits de valeur psychique, qui échappent à la conscience. C'est ainsi que les gestes involontaires et les mouvements inconscients d'expression trahissent à l'observateur exercé les tendances qui meuvent l'esprit de la personne qu'il étudie, même quand ces tendances restent cachées à la conscience de la personne observée.

3°) Toute observation, pour être scientifique, dit encore Cournot, exige d'être faite et répétée dans des conditions qui comportent une définition exacte; il faut que l'on puisse constater l'identité des résultats et éliminer les causes d'erreur. Ensuite, l'observateur doit être indépendant du fait observé. Or, dans l'observation interne, les phénomènes sont « insaisissables » dans leurs perpétuelles métamorphoses et dans leurs modifications continues; enfin ils varient suivant les individus.

Cette argumentation, malgré son apparence de justesse, n'est pas tout-à-fait correcte: d'abord, il existe entre les faits conscients certains rapports qui se répètent exactement et que nous pouvons constater en nous, grâce à ce dédoublement, à ce contrôle que nous signalions plus haut: ainsi, que nos représentations s'associent; que nos dispositions corporelles et nos passions agissent sur le raisonnement et l'action volontaire; que l'interruption violente produite dans le cours de nos idées par une sensation subite, inattendue et intense provoque un choc qui se traduit également par le sentiment de changements organiques et par une rupture momentanée de notre équilibre mental: ce sont là autant de faits très importants, auxquels on pourrait en ajouter mille autres, qui témoignent pour l'observation interne; ils prouvent que celle-ci ne se borne pas à une simple description, mais nous porte à apercevoir des rapports ou lois, que nous soumettons ensuite, pour les mieux connaître, à toutes les méthodes d'investigation dont la psychologie dispose. Que l'observation interne n'est pas la seule méthode psychologique, qui en doute aujourd'hui? Mais qu'elle n'ait aucune valeur méthodologique, c'est ce que les partisans les plus décidés de l'expérimentation ne pourraient accorder à Cournot. Il est donc légitime que le psychologue éduque son observation intérieure, ce contrôle que toute conscience porte naturellement en soi, ce dédoublement qui fait que notre conscience est réfléchie; sera psychologue celui qui saura le mieux observer sa conscience; — et ici il y a quelque chose à retenir de Jouffroy.

Lorsque Cournot nous dit — certes avec raison — que des observations utiles ont été recueillies par les moralistes et les historiens dans leur étude des passions humaines, il faut ajouter que ces moralistes et ces historiens n'auraient rien compris aux passions d'autrui s'ils n'avaient pas éprouvé par eux-mêmes et observé en eux-mêmes la vie passionnelle et ses nuances innombrables.

4°) Les phénomènes intellectuels supérieurs, affirme Cournot, échappent à l'observation interne: nous ne pouvons apprécier leur durée; de plus, ils se dérobent à toute mesure spatiale.

Il y a deux manières de les étudier: a) en tant qu'ils se produisent dans l'individu, il faut partir des phénomènes conscients qui sont le plus directement en rapport avec la structure organique et étudier leur disposition; puis, remonter graduellement, en ne perdant pas de vue l'arrangement des phénomènes, jusqu'aux phénomènes supérieurs, que l'on tâchera d'analyser d'après cette méthode. Il faudra s'aider des probabilités; quant aux manifestations de la vie morale, la statistique nous aidera par ses renseignements et nous permettra de la rattacher à d'autres faits mieux connus.

b) Les phénomènes intellectuels supérieurs peuvent encore être étudiés, non plus dans leur rapport à l'individu vivant, mais comme principes régulateurs, parfaitement indépendants de la constitution physiologique des individus chez lesquels ils se manifestent. Car, au point de vue logique, les principes du raisonnement et ceux de la morale sont valables pour chaque être pensant, même s'il en existe dont la constitution organique diffère de la nôtre.

Mais à ceux qui prétendent avec Cousin que l'observation interne permet de saisir sur le vif le contenu originaire et spontané de la conscience, et qu'en pénétrant par un regard intérieur jusqu'au plus profond de sa pensée on y découvre les idées d'infini, de fini et leurs rapports, Cournot répond avec entière raison que ce sont là des notions très complexes, que les problèmes qu'elles soulèvent appartiennent à la théorie de la connaissance, non à la psychologie, et qu'en tous cas il y a peu d'individus qui arriveraient à en prendre conscience en fixant l'attention sur leurs idées: il faut déjà être philosophe pour avoir de ces intuitions supérieures.

En résumé, il y a donc deux psychologies: l'une étudie la vie mentale en tant qu'elle se rattache aux lois de la *vie* en général; cette psychologie ne peut prétendre à des privilèges qui la placeraient au dessus des autres sciences naturelles; elle n'est pas à la base de la philosophie, comme le veulent les éclectiques; l'autre est indépendante des forces vitales et s'est constituée sous l'action du milieu social. Cependant sa valeur logique et morale s'élève au-dessus des influences particulières; elle relève de la *raison*; dès lors, elle est indépendante de l'observation de la conscience par elle-même et n'a plus rien d'individuel. Examinons successivement l'une et l'autre.

B. *La psychologie biologique* (*Essai*, II, Ch. XXIII). — Il serait bien difficile d'assigner avec précision le point d'insertion des phénomènes psychologiques dans les phénomènes biologiques et de savoir où ils commencent. La sensation, prise souvent pour point de départ, n'est pas un fait primitif simple, mais quelque chose de très complexe. Que de degrés avant ce terme, depuis la sensibilité obscure d'animaux élémentaires jusqu'à la sensibilité perfectionnée et différenciée qui caractérise l'homme!

En supposant, par impossible, qu'on pût parvenir à la sensation élémentaire et suivre à la trace son évolution, les difficultés reparaitraient dans

le passage de la sensation au jugement. Le jugement présente des nuances infinies: il existe des jugements purement instinctifs, qui subsistent même quand ils ont été réformés par un savoir plus exact; c'est ainsi que nous continuons à voir la voûte céleste avec une forme convexe. Il y a aussi des jugements de simple habitude, comme le montre l'habileté du joueur de billard, qui réussit dans ses combinaisons sans avoir la moindre idée de leur explication scientifique.

De même il serait aisé de montrer qu'il existe une infinité de transitions entre les actes que nous accomplissons sous l'empire de la passion et nos décisions volontaires. Où commence réellement la responsabilité?

Les classifications échouent devant la richesse des faits. Aussi, la séparation tranchée, établie par le dualisme cartésien entre ce qui dépend du corps et ce qui est pensée, la distinction entre les fonctions animales réduites au mécanisme et la vie consciente, repose sur une erreur. Si la conscience du moi et la personnalité sont le plus haut degré de la vie mentale, il ne faut pas oublier que la conscience a une infinité de degrés et une évolution progressive. Pour être exact, disons qu'il y a en nous deux étages de phénomènes qui ont droit à être appelés psychologiques: ceux de la vie animale et ceux de la vie proprement humaine; thèse qui rappelle singulièrement une doctrine de Maine de Biran.

Or, en avançant vers les phénomènes de la vie humaine, les ressources que l'observation anatomique et physiologique fournit aux psychologues deviennent graduellement plus rares. Le cerveau, en dépit de Gall et de son école, ne nous apprend à *peu près rien* sur le développement mental humain proprement dit, et à mesure que les aptitudes psychologiques s'élèvent chez les êtres vivants, les caractères organiques correspondants perdent en importance. S'agit-il des aptitudes psychiques avec leurs nuances individuelles? Nous en constatons de multiples variétés, sans découvrir de lois fixes dans leur apparition et leur transmission, ou du moins ces lois échappent à la biologie. S'agit-il d'étudier la pensée humaine pour elle-même? Mais elle a ses lois propres, différentes des lois organiques. En effet, quand, à de nombreuses années de distance, des impressions et des souvenirs agissent sur nous et transforment parfois notre conduite, il serait absurde de vouloir expliquer ce fait par «des plissements de fibres ou des variations de molécules.»

L'organisation cérébrale est très complexe, et le mieux sera d'étudier comparativement les désordres psychiques et les lésions organiques. C'est donc la méthode pathologique que Cournot recommande pour l'étude des fonctions de l'intelligence. Le but de cette étude est de connaître moins mal la *subordination des fonctions*, qui est la question la plus importante de la psychologie, plus importante certes que le rapport des fonctions mentales à leur siège organique présumé. Chose curieuse à constater, c'est précisément à ce point de vue que se placera le Dr. Pierre Janet, dans les considérations

sur les fonctions mentales auxquelles aboutissent ses études des états psychasténiques (voir Livre IV, Ch. III).

La subordination des fonctions: telle serait donc la question essentielle et en même temps la plus complexe de la psychologie comme science.

C. *La psychologie rationnelle (Traité, Livre IV, Ch. I).*

Les idées expriment des vérités rationnelles et ne dépendent pas de l'organisation sensible. Nous avons suivi l'analyse à laquelle Cournot soumet successivement les différents genres de sensations, pour conclure que nos connaissances sont indépendantes des impressions qui nous viennent des organes (voir plus haut § 2, A). Il en résulte que les idées ne sont le produit ni de l'organisation psychologique ni de forces biologiques, mais qu'elles expriment des rapports rationnels, desquels dépendent et les conceptions de la biologie et les autres. La doctrine de Cournot, avons-nous vu, est un rationalisme.

Pour que les idées apparaissent dans la conscience, c'est-à-dire pour que la raison s'exprime chez l'homme, il faut un médiateur: le *milieu social*. Si, au point de vue zoologique, l'hypothèse d'un quatrième règne, d'un règne humain, avancée par quelques naturalistes, a peu de chances d'être adoptée, il faut d'autre part reconnaître qu'en tenant compte de la civilisation, « il ne » s'agit plus d'un règne nouveau dans la nature: il s'agit d'un ordre de faits » et de lois qui contrastent avec tout ce que nous connaissons des faits et des » lois de la nature vivante. » Tel est le développement des formes d'activité qui caractérisent l'humanité: langage, sciences, droit, politique, art, morale, philosophie. Apprendre une langue qui n'est pas la sienne, voilà par exemple un fait que l'on rencontre même chez les primitifs et qui n'a pas d'analogue dans le reste de la nature.

En examinant l'homme individuel tel que le milieu social l'a façonné, nous constatons qu'il ne ressemble pas à l'homme individuel étudié au point de vue biologique. Tandis qu'à ce dernier point de vue, l'organisme a des âges, qu'il décrit une courbe, croît et décroît, la raison et le savoir ne dépendent pas de l'âge du corps; ils peuvent augmenter encore pendant la vieillesse, alors que d'autres manifestations de la vie de l'esprit, comme l'exaltation, l'enthousiasme, plus directement en connexion avec l'organisme, s'atténuent, obéissant aux lois de celui-ci. La vie supérieure de l'individu doit son développement aux conditions de la vie sociale bien plus qu'à celles de la vie animale et de la structure organique. « Homère (s'il y a eu une personne du nom » d'Homère) était le reflet de la vie sociale des Hellènes de son temps, plutôt » que le produit de la combinaison de quelques éléments anatomiques. » (*Matér.* p. 190).

Pour comprendre la sensibilité, l'imagination, les passions, on ne peut se passer des données physiologiques; mais ce qui, dans notre intelligence, relève de la logique, n'a pas de rapport avec la physiologie, et les progrès de

l'anatomie cérébrale sont sans influence aucune sur ce genre de science. « L'homme est conduit, par l'exercice même de quelques unes de ses facultés » vitales, jusque dans un monde intelligible gouverné par d'autres lois que » celles qui régissent les phénomènes de la vie. » (*Traité*, p. 372).

En effet, la vie et l'instinct sont créateurs, tandis que tout ce qui s'intellectualise dans la société et tend à s'affranchir du mouvement vital constitue une espèce de mécanisme supérieur gouverné par la méthode, la logique et le calcul. La région de la vie soit individuelle soit sociale est obscure; par contre la statistique et la physique sociale sont parfaitement claires. De sorte que la civilisation progressive n'est pas le triomphe de l'esprit sur la matière, mais plutôt celui des principes rationnels sur l'énergie et les qualités propres des êtres vivants ou plus exactement, l'assujétissement des forces instinctives à une forme rationnelle. L'idée est au-dessous et au-dessus de l'instinct: au-dessous, car à l'instinct revient la vertu opérative; au-dessus, car l'idée se dégage de l'instinct et le dirige. Nous avons rencontré déjà cette opposition qui, à certains endroits de l'œuvre de Cournot, se marque entre le vivant, qui est instinct, et le rationnel en tant qu'il est intelligence. Nous avons vu comment, dans son dernier livre, il établit une distinction entre l'instinct vital, qui est obscur, et l'instinct supra-sensible, le *transrationnel*: par cette notion il définit l'*âme*, en opposition à l'*esprit*.

Nous revenons ainsi aux problèmes qui ont fait l'objet de notre second paragraphe: la psychologie rationnelle aboutit à l'idée d'ordre et aux rapports complexes entre le langage, la logique, le rationnel et le vivant.

Pour être complet, il faudrait relever les notations psychologiques que suggèrent à Cournot l'histoire, la politique, la vie sociale en général. Mais il est impossible ici de systématiser, et ce genre de psychologie appartient plutôt à l'observation morale telle qu'on la trouve chez La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues. Les forces dont la politique et l'histoire constatent l'action sont « des instincts, des passions, des préjugés, considérés soit » dans les masses, soit chez les individus qui les dominent; et l'on accordera » sans doute qu'il y a là trop de complication, trop de mélange des causes constitutionnelles et des causes fortuites, surtout trop de vague dans les » nuances et d'obstacles à la précision des mesures, pour que la construction » scientifique devienne possible. » (*Traité*, p. 502). C'est, en somme, l'aspect dramatique de la vie sociale; et il n'est pas possible, au point de vue de l'observation humaine, d'en éliminer le hasard. Cet enchevêtrement de sentiments, de passions et d'actes appellent un art psychologique plus qu'une science, et une étude *concrète*, qui se ramène à certains types d'action, à des *caractères* plutôt qu'à des lois et à des principes. C'est là un genre de psychologie des plus attachant qui se confond avec l'observation des moralistes et a été depuis Montaigne, particulièrement en France, l'objet d'observations fines et spirituelles. Nous verrons bientôt que la tradition ne s'en est pas perdue chez les philosophes.

CHAPITRE TROISIEME

FELIX RAVAISSON-MOLLIEN (I)

§ I. *Le problème philosophique*

« Descartes a dit, et en plusieurs endroits, qu'il fallait approfondir autant » que possible les premiers principes sur lesquels on doit fonder ses plus im- » portantes croyances, mais une fois seulement en sa vie pour les retenir à » toujours, sans plus y revenir. » (*Educ.* dans *Rev. bleue*, 23 avril 1887). Dès 1838, avec la thèse sur l'*Habitude*, Ravaisson avait fixé les premiers principes de sa philosophie; en 1840, dans son article sur *Hamilton*, il définit sa position en face de la philosophie régnante, l'Eclectisme.

Mais sa pensée ne s'emprisonna pas dans des formules; lorsque, de distance en distance, elle se décidait à se faire entendre, c'était, à chaque reprise, avec un enrichissement nouveau. « Il repensait perpétuellement sa philosophie, » dit Boutroux, cherchant à atteindre à un degré supérieur d'évidence, de simplicité, d'ordre et d'harmonie. » (*Rev. Mét. Mor.* nov. 1900, p. 713).

En effet, si l'on envisage comme autant d'étapes de ce progrès le *Rapport*, les articles sur *Pascal* et sur *Métaphysique et Morale*, enfin le *Testament philosophique*, on voit se préciser avec une clarté toujours plus vive le grand pro-

(1) De son nom Jean Gaspard Félix Laché. Ravaisson est le nom d'une terre dans le midi, Mollien le nom de son oncle maternel qui l'éleva. Félix Ravaisson (1813-1900) fit de brillantes études et montra très jeune de remarquables dispositions pour les arts, les sciences et la philosophie; il apprit le dessin et la peinture, plus tard la sculpture. A vingt ans, il remporta le prix dans un concours institué par l'Académie des Sciences morales et politiques, portant sur la Métaphysique d'Aristote. Ensuite il développa son mémoire, qui donna naissance au chef d'œuvre qu'est l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (I^{er} vol. 1837, II^e vol. 1846; le III^e a été projeté, mais non réalisé). Ravaisson fut mêlé de près au grand mouvement de la pensée française de 1830 à 48; en relation avec nombre d'hommes illustres de ce temps, il fut secrétaire de Michelet; il alla rendre visite à Schelling à Munich. En 1838, il soutint une thèse remarquable sur l'*Habitude* (reproduite dans *Rev. Mét. Mor.*, Janv. 1894). Il devint successivement Chef du Cabinet du Ministre de l'Instruction publique, Inspecteur des Bibliothèques (1839), Inspecteur général de l'Enseignement supérieur (1854), Conservateur des Antiques et de la Sculpture moderne au Musée du Louvre (1870). Il fut membre de l'Académie des Inscriptions (dès 1849) et de l'Académie des Sciences morales et politiques. — Outre divers rapports sur les bibliothèques, il publia une *Etude sur les Fragments de Hamilton* (*Rev. des Deux Mondes*, 1840), un *Mémoire sur le Stoïcisme* (*Inscr. et Belles-Lettres* 1857), le *Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), la 2^{ème} Ed. augmentée du *Rapport sur le Prix Cousin relatif au Scepticisme dans l'Antiquité* (1885); la *Vénus de Milo* (1871); les *Monuments de Myrrhine et les Bas-reliefs funéraires des Grecs* (*Gaz. archéol.*, 1876); *Art et Dessin* (articles du *Dictionn. pédagog.*, 1882); la *Philosophie de Pascal* (*Rev. des Deux Mondes*, 1887); l'*Education* (*Revue bleue*, 1887); *Métaphysique et Morale* (article d'introduction de la *Rev. Mét. Mor.*, 1893); le *Testament philosophique* (*ibid.*, 1901).

Sur l'ensemble de la vie et des œuvres de Ravaisson, il faut lire surtout E. BOUTROUX, *La philosophie de Félix Ravaisson* (*Rev. Mét. Mor.*, Nov. 1900) et H. BERGSON, *Notice sur la Vie et les Œuvres de Félix Ravaisson-Mollien* (*Acad. des Sciences mor. et polit.*, séances des 20 et 27 Février 1904); ce sont deux études en tous points remarquables et dignes de méditation. Elles ne peuvent être négligées par les amis de la philosophie.

blème de l'intuition dans l'acte de l'esprit, les rapports de Dieu et du monde, le rôle de l'art dans la pensée philosophique, enfin une métaphysique religieuse, synthèse des croyances les plus élevées et des systèmes des grands rationalistes. L'ensemble de la doctrine constitue un haut spiritualisme, fondé sur la Pensée conçue comme réalité. Au milieu de l'influence momentanée du positivisme, des philosophies dites scientifiques, et, parallèlement, des raisons de convenance du demi-spiritualisme éclectique, Ravaisson s'efforce de maintenir, avec une fidélité admirable, l'esprit humain au point de vue élevé d'où il ne peut descendre sans que se confondent autour de lui toutes les lignes, tous les contours des grands mouvements de la création; il voit avec justesse que les philosophies qui prétendent s'élever de l'inférieur au supérieur et construire l'harmonie du monde avec des fragments recueillis par des observations partielles, sont forcées, à un moment donné, de reconnaître leur propre insuffisance; elles font appel, finalement, comme Comte, à des principes qu'elles avaient cru d'emblée pouvoir exclure.

Boutroux rapporte que la personne de Ravaisson traduisait tout entière les nobles sentiments que nous suggère son œuvre. « Il attirait par sa bonne » grâce, et il imposait par son affinité foncière pour le noble et le grand. Il » parlait avec une simplicité et une probité absolues, uniquement occupé de » penser juste et de rendre sa pensée avec fidélité et naturel, sans que jamais » se présentât à son esprit un mot à effet, un artifice de rhétorique. » Il ajoute: » Surtout il était écrivain. Il exprimait du même coup, en des phrases amples » et souples, simples et savantes, élégantes et fermes avec un air d'abandon, » et les rapports logiques des idées, et l'harmonie esthétique qui en achève la » coordination, et l'action créatrice qui du tout et du principe fait descendre » les détails, les conditions et les éléments. Son style est l'âme même, saisie » dans sa vie intérieure et dans le mouvement secret par où elle se donne » et se répand. Toute la personne de M. Ravaisson était la manifestation d'une » chose unique: son union intime, de pensée et de cœur, avec les réalités spi- » rituelles et éternelles » (art. cité, p. 713-14).

L'école éclectique était toute puissante quand il débuta. L'autoritarisme de son chef, le tour oratoire d'une pensée s'arrêtant à mi-chemin et hésitant entre l'empirisme et le rationalisme pour ne garder finalement que les propositions les plus douteuses de l'un et de l'autre, ne pouvaient plaire à une nature aussi sincère, aussi profonde que la sienne. Il traita donc la philosophie officielle avec autant de sévérité que mettaient Comte et Cournot dans leur appréciation de Cousin et de son école. Comme eux, il avait peu d'estime pour la méthode d'observation interne renouvelée des Ecossais. Il est abusif de mettre en parallèle l'observation des faits physiques et celle des faits conscients. Les deux procédés ne se ressemblent pas. Avec sa maîtrise, Ravaisson trace, en quelques traits simples et nets, la physionomie de cette philosophie. « Selon les Ecossais, écrit-il (Rev. des Deux Mondes, 1840, T. IV, p. 199), » la philosophie doit renoncer à la prétention d'être la science des causes et

» des substances; tout ce que nous pouvons connaître de la réalité se réduit
 » à des faits ou phénomènes que nous observons, et aux conséquences qu'on
 » en peut tirer sur ce que l'observation n'atteint pas. Les faits sont de deux
 » sortes: les uns tombent sous nos sens, ce sont les phénomènes extérieurs;
 » les autres ne sont l'objet que du sens intime, ce sont les phénomènes internes,
 » spirituels, psychologiques. Ceux-là sont du domaine de la science physique
 » ou naturelle, ceux-ci du domaine de la science philosophique. Dans l'une
 » et l'autre science, l'expérience recueille les faits, l'induction en découvre
 » les lois. Aux deux sciences suffit donc une seule et même méthode, la méthode
 » dont Bacon a prescrit l'usage et tracé (disent-ils) les véritables règles.»

Nous trouvons dans l'expérience intérieure, selon les Écossais, des principes innés qui servent à la régler; mais nous ne savons rien de ces vérités en elles-mêmes. Sans doute Cousin refuse-t-il de souscrire à ce dernier arrêt; il admet, avec les philosophes post-kantiens, l'absolu, mais il croit, comme les Écossais, en fonder la connaissance sur l'observation psychologique de la conscience par elle-même: connaissance dès lors toute relative et qui ne donne, comme la philosophie écossaise, sur les êtres que «des présomptions très bornées.»

A cette conception d'une philosophie fondée sur l'observation intérieure, Ravaisson en oppose une autre, très différente: «La philosophie n'est ni une science fondée sur des définitions, comme les mathématiques, ni, comme
 » la physique expérimentale, une phénoménologie superficielle. C'est la science
 » par excellence des *causes* et de l'*esprit* en toutes choses, parce que c'est avant
 » tout la science de l'Esprit intérieur dans sa Causalité vivante.» (*ib.* p. 215).

Il ne s'agit donc pas, si nous entendons bien, d'établir d'abord une science des phénomènes psychiques, basée sur l'observation interne, et de passer de là, par une transition mal justifiée, à une connaissance métaphysique qui n'aurait, du reste, aucune certitude et ne se composerait que de présomptions; il importe de fonder d'abord la métaphysique et de la fonder sur la Pensée, à laquelle toute chose est comme suspendue. C'est le point de vue de la *réflexion*, adopté par Descartes, approfondi par Leibniz et que Maine de Biran découvre «au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de l'*activité* volontaire.» Le *moi* primitif de Biran, Fichte le trouvait dans l'intuition que la volonté a d'elle-même, et Schelling dans l'action, la personnalité, la liberté.

En résumé, «il n'y a de réalité vivante que dans l'activité interne de
 » l'Esprit. On veut le réduire aux phénomènes, lui interdire le fonds intelli-
 » gible, la substance. Et le fonds, la substance, au contraire, c'est l'esprit
 » lui-même, dont la nature est de s'étendre et de se posséder. Ce qu'il conçoit
 » au-dessus et au-delà de la nature, c'est ce qu'il voit en lui, et ce qu'il voit,
 » c'est ce qui est lui-même.»

De 1840 à 1867, le jugement de Ravaisson ne s'est pas modifié: le cousinisme est et reste pour lui une philosophie négative, factice. La méthode psychologique des Écossais et des Eclectiques est insuffisante et conduit

finalement « après quelques observations peu fécondes sur nos états et nos » opérations intérieures, à une simple énumération de facultés ou de forces » de même nom. » Il ne cesse d'opposer au « demi-spiritualisme de l'école » éclectique le spiritualisme véritable, celui qui retrouve jusque dans la » matière l'immatériel et qui explique la nature même par l'esprit. » (*Rapport*, pages 18-25, 97, 151).

Avec un discernement parfait, il définit à son tour la méthode psychologique telle qu'il l'entend. Nous reproduisons le passage, qui est d'une précision admirable: « La vraie méthode psychologique, celle du moins qui s'étend » jusqu'à ce que l'on nomme psychologie rationnelle ou métaphysique, ne » doit donc pas, ce semble, être définie celle qui, de phénomènes dits internes » ou de conscience, va par induction à leurs causes, mais celle par laquelle » dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque » sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui » seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à » toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel » ou métaphysique; la vraie méthode psychologique est celle qui, du fait de » telle ou telle sensation ou perception, distingue, par une opération toute » particulière, ce qui l'achève en la faisant nôtre, et qui n'est autre que nous. » Cette opération, c'est la réflexion; la réflexion, disait Farcy dans la préface » de sa traduction anonyme de Dugald Stewart, qui replie l'esprit sur lui- » même et l'habitue à se saisir toujours dans son action vivante au lieu de se » conclure des effets extérieurs. » (*Rapport*, p. 28).

Ainsi donc, en réponse à l'observation interne des Eclectiques, Comte leur oppose les méthodes de la psychologie physiologique et de la psychologie comparée; Cournot souhaite la constitution d'une psychologie sociale; Ravaisson recourt à la réflexion, à cette particularité de l'acte de pensée, qu'il se saisit dans la conscience qu'il prend de lui-même. Il est incorrect de parler de phénomènes psychiques comme on parle de phénomènes physiques. La réflexion du psychologue ne vise pas le *phénomène*, mais *l'acte de pensée*, le sujet actif. Il n'y a pas à chercher de substance ni d'entité derrière cet acte; il est lui-même substance, dans le sens métaphysique du terme, en même temps qu'il est activité. C'est l'activité réflexive qui est la plus entière réalité; il est illusoire de postuler une autre réalité que celle qu'elle nous apprend; ceux qui le font cèdent aux habitudes de la sensibilité; celle-ci suppose en effet, pour sa facilité, un substrat matériel aux qualités et nuances multiples qui nous touchent par les organes réceptifs. Mais ce serait matérialiser la pensée que de lui chercher un semblable support; elle est par elle-même l'entière et pleine réalité, et son être est essentiellement action.

La pensée n'explique pas seulement la conscience; sans elle rien de ce qui existe ne se comprend. Car l'être qui arrive à l'existence et s'y maintient doit sa présence dans le monde à ce qu'il appartient à une organisation, à une harmonie. Or, une organisation ne se soutient que par l'ordre rationnel, par la

pensée qui l'anime. Nous avons l'intuition de ce principe dans notre conscience. Mais la nature est suspendue au même principe; pour le connaître, il ne s'agit pas de le soumettre à l'analyse psychologique et de passer ensuite à la métaphysique; au contraire, nous avons, directement, par la réflexion, une connaissance métaphysique de la pensée; la pensée se fait connaître à nous comme étant la cause et l'être. «C'est le propre de l'esprit de se connaître lui-même.» Dans la proposition par laquelle Descartes énonça cette grande idée «que notre être se retrouve et se possède tout entier dans la pensée,» il n'est pas exact de voir, avec Cousin, l'observation de faits de conscience compris comme de purs phénomènes, avec la notion indéterminée d'une chose inconnue qui en serait le support. (*Rapport*, p. 235 et p. 31-32). La conscience ne donne pas des *faits* de pensée, mais, dans la réflexion qui accompagne toujours notre conscience, la pensée se pense elle-même, et elle est l'être.

Ni la théorie des idées innées, ni la psychologie rationnelle fondée sur des rapports, ni l'observation purement concrète des moralistes ne peuvent être rapprochées du point de vue de Ravaisson, et encore beaucoup moins la psychologie empirique, qui cherche, pour lier nos représentations, des lois d'association de type mécanique. Or, sa psychologie est essentiellement métaphysique.

C'est de la métaphysique qu'il est parti, et c'est chez le fondateur de cette science philosophique, chez Aristote, qu'il l'a étudiée. La Métaphysique d'Aristote — peut-être la partie la plus forte et la plus durable de l'œuvre du penseur grec — a exercé une influence féconde sur Ravaisson. Il ne s'est pas borné, dans son *Essai*, à un simple exposé. Il a tenté une véritable reconstitution, il a refondu à nouveau les éléments de cette métaphysique et s'en est assimilé les idées directrices. En de nombreux endroits, à l'idéalisme platonicien qui se meut dans l'abstraction, il oppose le réalisme spiritualiste d'Aristote. Il est impossible de constituer quoi que ce soit avec des rapports et des relations, c'est-à-dire avec de pures formes. Leur unité est factice, toute d'imagination. Il leur manque l'unité véritable; ils ne l'acquièrent que si l'on en fait, au lieu de choses simplement pensées, des choses pensantes, des âmes (*Rapport*, p. 306). Les êtres sont bien individuels; les individus, et non les rapports abstraits, constituent la réalité.

Mais les individus n'existent que par l'acte spirituel qui les constitue et les maintient, c'est-à-dire par l'âme. Sans ce principe d'organisation, rien n'existerait. Une matière en soi ne pourrait être que possibilité indéfinie; elle n'aurait donc pas d'existence. Jamais il n'y a de matière sans forme, et la forme est donnée par l'acte de pensée.

Or, l'esprit anime intérieurement la nature. Non pas qu'il agisse sur elle matériellement, en donnant un coup de pouce au mécanisme, ce qui serait une explication infantine. Mais il est le but et la fin de toutes choses, et l'objet du désir qui anime tous les êtres. Au début du *Mémoire sur le Stoïcisme*, Ravaisson donne de la théorie aristotélicienne de l'animation de la nature par

l'esprit cette synthèse, caractéristique en même temps de son propre système: « Si la pensée met le monde en mouvement, c'est qu'elle est la forme éminente » dont les différents êtres sont plus ou moins éloignés, mais vers laquelle, de » près ou de loin, ils tendent tous comme à leur fin dernière et à leur suprême » bien. De la simple gravitation, première ébauche de la vie, à la végétation, » par laquelle la plante croît et se reproduit; de la végétation à la sensation, » qui constitue la vie la plus haute de l'animal; de la sensation à la raison » humaine, éclairée de l'intelligence divine, la nature ne fait que s'élever, » comme du fond obscur d'une existence presque virtuelle, à une activité de » plus en plus parfaite, et, sous l'influence toujours plus prochaine de ce bien » suprême qui l'émeut et l'attire, se transformer de plus en plus en lui.

» A tous les degrés différents de l'échelle immense des choses, partout » une même pensée, divisée en quelque sorte d'avec soi, et dispersée de tou- » tes parts dans la multiplicité matérielle, mais qui, de plus en plus, se re- » trouve, se reconnaît et se réunit à elle-même. Au dessus de la nature, hors » du monde, la pensée, en possession de soi, face à face avec soi, se pénétrant » elle-même de sa propre lumière, immuable et vivante à la fois » (*Stoïc.*, p. 6).

Pour comprendre le monde, il faut donc expliquer l'être. L'être, qui est le principe d'action du monde et son premier mobile, est lui-même immobile, tout en étant, intérieurement, pleine action. Cette action est la pensée. Par le fait que l'être se pense, la nature s'organise. Elle réalise la pensée. Seule, la pensée l'explique. Et comme on ne peut comprendre les parties que par le tout qui les contient et les régit, les divers systèmes qui composent le monde n'ont un sens que par la pensée qui préside à leur harmonie. Expliquer les organisations particulières par la pensée de l'organisation totale qui seule établit entre elles les plans et explique leurs rapports, tel est le point de vue métaphysique. Il est le plus légitime de tous, puisque dans notre réflexion l'esprit prend conscience de lui-même, la pensée se connaît et que sous les phénomènes de la nature frémit une aspiration immense vers la pensée.

Or la pensée est action, être et agir sont synonymes. Elle est la vraie cause, puisqu'elle est le but vers lequel s'élève la nature et qu'elle attire en quelque sorte la nature vers elle. L'intelligence est la fin et le bien suprême des êtres.

Ces idées métaphysiques, inspirées d'Aristote, se retrouvent au fond de la thèse sur l'*Habitude*. Ravaisson a retenu de quelques autres grands métaphysiciens des propositions essentielles qui semblent d'accord avec celles-là, et il rattache ainsi ses doctrines à cette manière de penser que l'on pourrait appeler, avec Leibniz, *philosophia perennis*.

Plotin, le néo-platonicien auquel l'aristotélisme n'était pas étranger, établit que toutes les parties d'un être sont liées par la sympathie, et que c'est là ce qui caractérise la vie. Et de même toutes les parties de l'univers

sont en sympathie, et tous les êtres participent de l'être. Or, ce qui confère cette unité est nécessairement un principe indivisible, présent tout entier dans chaque parcelle de l'individu qu'il anime. Le principe, ainsi défini, est de nature spirituelle. L'âme est partout présente dans le corps, ou mieux, c'est le corps qui est dans l'âme, qui ne vit et se ne maintient que par elle. Et l'âme universelle est tout entière dans chaque âme, sans que cette unité supérieure nuise à la multiplicité des âmes.

Avec Aristote, c'est Leibniz qui est le plus près de Ravaisson. Dans le *Rapport* il est cité constamment. La largeur de la pensée de Leibniz devait lui plaire, et aussi la conciliation des points de vue divers dans une unité supérieure, ainsi que la tournure métaphysique de la pensée, l'unité et l'harmonie qui animent le système; au surplus, jamais philosophe ne fut plus éloigné de la manière dogmatique. Tout s'éclaire par la vie de l'esprit, tout est dynamisme et en même temps synthèse, c'est-à-dire activité semblable à celle de notre âme; l'univers est pensé et réalisé par l'esprit; l'harmonie entre les monades ou âmes qui le constituent est voulue et réglée par la monade dont les attributs sont infinis, par Dieu. *Dum Deus calculat, fit mundus.*

La conception de Leibniz s'accorde mieux avec la philosophie de Ravaisson que le dualisme cartésien, qui oppose le monde purement mécanique de la matière à l'esprit, inséparable de la conscience qu'il a de lui-même. Il manque dans le cartésianisme — Cournot l'a remarqué, — une place pour le vivant, et l'on conçoit mal que la nature froide et inanimée du physicien puisse être toute la nature. N'est-ce pas là une vérité sur laquelle les vitalistes aussi ont insisté? Leurs idées étaient bien connues de Ravaisson, qui les apprécie et cite, dans sa thèse sur l'*Habitude*, Bichat, Barthez et Rey Régis aussi bien que Buffon et Maine de Biran.

Par contre, Descartes a merveilleusement exposé comment l'esprit se réfléchit lui-même dans la conscience, se connaît et s'affirme par un seul et même acte. Il a vu parfaitement l'importance de la volonté dans la vie spirituelle. Avec raison, enfin, il a distingué de la connaissance par déduction et par enchaînement de propositions une certitude plus immédiate, portant sur des vérités simples et sur leur coordination nécessaire, certitude procédant d'un acte traduisant directement la vision de la réalité spirituelle par la pensée: c'est cette espèce d'*intuition* dont les *Regulae ad directionem ingenii* contiennent la théorie.

Evitons de la confondre avec l'intuition *sensible*; elle n'y ressemble pas. L'intuition, en tant que connaissance supérieure des réalités métaphysiques et des idées morales — ce qui revient plus exactement, comme l'entendait Ravaisson, à la connaissance de l'acte de l'esprit dans la réflexion, — est confirmée une nouvelle fois par la distinction qu'établit Pascal entre l'esprit géométrique et l'esprit de finesse. L'esprit géométrique répond à la *déduction* cartésienne; l'esprit de finesse est un tact et une divination de la pensée, une vision spirituelle immédiate du vrai; le cœur, le sentiment, dans cet

ordre d'idées, implique et l'intuition métaphysique et l'amour ou la charité qui se porte vers toute créature; car le sentiment sympathise avec la vie. C'est là ce qu'on appelle voir les choses dans l'infini, dans le divin. L'esprit de finesse, le cœur, ou encore l'intellection pure de Descartes, en un mot l'intelligence intuitive atteint les choses en leur intérieur; les sens et même l'entendement aidé de l'imagination n'envisagent jamais que l'extérieur des choses.

L'intelligence intuitive est d'un autre ordre. Or, ce genre d'intuition concorde avec la réflexion qui caractérise l'acte de l'esprit en tant qu'il se saisit dans sa pleine réalité. Il n'est pas question ici de raisonnement, mais d'un sentiment profond de ce qui est. *L'intuition réflexive* (appelons la désormais ainsi pour la distinguer des sens nombreux qu'on accorde au terme d'intuition) est de même nature et de même ordre que le sentiment pour les choses d'ordre moral, le cœur dans le sens de Pascal. S'élever aux vérités d'ordre divin, c'est aimer pour comprendre.

L'esprit de finesse, mode de l'intuition réflexive, voit les choses d'une seule vue. Il l'emporte sur la déduction géométrique, qui appelle la mémoire à son aide, ce qui est, selon Descartes, une infériorité. Il exerce un tact spécial, sensible à la beauté et à l'harmonie. Il est incontestable que Ravaisson a beaucoup médité sur cette intuition propre à l'esprit, intuition réflexive selon lui, et sur la part du sentiment dans cette sympathie intellectuelle qui nous unit aux autres êtres, comme Bergson l'a appelée depuis. Ravaisson la trouve encore dans l'art. Que faut-il à l'artiste pour voir la vie et pour l'évoquer? Il ferait fausse route en combinant géométriquement des figures, des formes soigneusement mesurées; il importe au contraire qu'il saisisse dans son modèle la ligne vivante, cette ligne souple et ondoyante, caractère essentiel de la grâce des choses animées. L'esprit de finesse, l'intuition réflexive comporte tout cela.

Nous sommes capables d'intuition réflexive, parceque nous avons le sentiment d'être une force, une activité libre: voilà ce que Biran avait noté. Ravaisson l'en loue. Il résolvait un grave problème posé par ses prédécesseurs: Descartes cherchait un *aliquid inconcussum* sur quoi fonder la certitude philosophique; Kant inventait une synthèse par laquelle l'imagination ordonne les phénomènes dans les formes a priori de la sensibilité: c'était là, selon l'illustre criticiste, l'intermédiaire entre les principes de l'entendement et ce qu'il nous est donné de connaître: mais de cette manière l'être réel s'évanouit, il n'y a plus qu'apparences et notre savoir devient imaginaire. Biran, mieux inspiré, trouve l'intermédiaire entre notre pensée et l'absolu dans le *moi* primitif; c'est notre moi qui s'exprime dans l'effort, se posant lui-même et du même coup reconnaissant dans la résistance qui s'oppose à son effort, une action semblable à ce moi lui-même, action qui lui révèle l'être des choses, la présence d'autres âmes. Fichte plaçait le moyen terme entre l'absolu et notre esprit dans l'intuition que prend d'elle-même la volonté, et Schelling dans

l'acte libre, la personnalité (*Testament philos.* Rev. Mét. Mor. 1901, Art. sur *Pascal* et art. sur *Hamilton*).

Considérant d'une part la misère des philosophies qui s'acharnent à réduire les choses au mécanisme, leur impuissance à rien expliquer, — car comment espérer jamais faire jaillir l'esprit du choc d'atomes matériels? — et d'autre part, estimant que la connaissance de l'être n'est possible que par l'esprit qui agit, par la pensée dans sa plénitude, par l'infini, il définit deux manières de philosopher. la petite philosophie, *paupertina philosophia*, qui s'efforce en vain d'expliquer le supérieur par l'inférieur, et la philosophie essentielle, éternelle, qui vient de l'esprit et suspend à l'esprit la nature entière, celle-là même que fonda Aristote, que continuèrent Descartes et Leibniz, que Maine de Biran a reprise (*Testam. philos.*), en un mot « celle des grands esprits et des » grands cœurs, et dont la religion bien comprise diffère peu. » (*Education*, Rev. bleue 1887, p. 519).

§ 2. *Rapports de l'esprit et de la nature*

Chez Ravaisson, nous remarquons, comme déjà nous l'avons remarqué chez Comte et chez Cournot, à quel point la biologie, la science des êtres vivants, a influencé l'ensemble des idées. C'est la notion de vie qui a détourné Comte de la philosophie mécaniste vers laquelle il semblait s'orienter au début; il a reconnu que les faits vitaux contiennent quelque chose d'autre que les mouvements mécaniques, et qu'il est impossible d'expliquer un organisme par la juxtaposition de parties hétérogènes: seule l'idée de l'ensemble fait comprendre les fonctions particulières de l'être vivant; cette idée implique la subordination des parties au tout, la direction que suit le tout, la finalité. Cournot, de son côté, découvre dans la vie une puissance créatrice, des instincts qui échappent aux lois de notre logique et semblent, en dehors du rationnel, introduire un ordre de choses qui demeure pour nous plus obscur que la mécanique, la physique et la chimie d'un côté et la physique sociale de l'autre. Ravaisson enfin voit dans la vie une preuve de l'insuffisance des philosophies matérialistes. Quand il s'agit de phénomènes physiques et mécaniques, on se contente souvent, pour expliquer un de ces phénomènes, de le rattacher à un autre, qui le précède. Mais avec les êtres vivants, nous arrivons à l'idée d'une cause qui implique but et fin, d'une *cause finale* qui, par le fait même, est aussi cause efficiente (*Rapp.*, p. 255).

Le dualisme cartésien, qui séparait la matière, soumise aux lois géométriques de l'étendue, et la pensée qui est consciente et n'a rien de spatial, n'a pas su expliquer l'action réciproque de ce qu'on est convenu d'appeler la matière et l'esprit. Mais au dix-neuvième siècle, le développement considérable des sciences biologiques a déplacé le problème. Il importe aujourd'hui de comprendre mieux le vivant.

Dans son *Rapport*, Ravaisson avance « cette proposition, dans laquelle

» la métaphysique peut être concentrée, que la pensée, que la volonté sont au
 » fond de tout, que la nature n'en offre que des dégradations, que les phé-
 » nomènes vitaux à tous les degrés ne s'expliquent, en somme, que comme
 » autant de réfractions, dans des milieux diversement troubles, de l'unique
 et universelle lumière. » (*Rapp.*, 198). Ce problème a, dès le début, préoccupé
 Ravaisson. Comment l'étudier? Un groupe important de faits nous en donne
 la clé: les faits réunis sous le terme d'*habitude*. On observe l'habitude partout
 où il y a de la vie; on l'étudie aisément dans les fonctions biologiques de
 l'homme. On y constate un continuel échange entre la volonté et l'automatisme,
 entre l'esprit et la nature, l'âme et le mécanisme. Cet échange est universel.
 Mais c'est dans l'être vivant seul qu'il peut être pris sur le fait. Dans ce qui
 est complètement mécanisé, l'observation ne le discerne pas: la pierre qui
 tombe n'acquiert pas graduellement de la facilité à tomber mieux: l'habitude
 n'a pas de prise sur elle. Par contre, elle en a sur ce qui est vivant, parcequ'ici
 la réaction est autre que l'action; et plus la vie d'un organisme est riche,
 plus aussi se marque l'opposition entre la réceptivité et la spontanéité
 (*Habitude*, I, IV).

A. *Définition de l'habitude. Son rôle dans la vie consciente.* — L'idée qui
 éclaire l'ensemble des considérations sur l'habitude, idée biologique essentielle
 chez Ravaisson, consiste à reconnaître, comme caractères de la vie, la *réceptivité*
 et la *spontanéité*; par la première, l'être vivant reçoit les impressions du milieu
 dans lequel il vit; mais il ne se borne pas à les enregistrer passivement; il réagit
 à sa manière, il manifeste sa spontanéité. Or, plus un être est développé dans
 le sens de la vie, mieux il résiste aux changements qui viennent de l'extérieur
 et plus s'accroît le développement qui lui est propre, plus il est lui-même. Il ne
 faut pas l'oublier, tout être vivant présente une *unité réelle*, que l'on ne
 rencontre pas dans un mélange mécanique; de plus, l'action vivante a besoin de
temps pour s'accomplir. Le temps est une condition essentielle de la conscience.
 Tout ce qui est dans la conscience exige changement et durée: le changement
 enrichit ce qui est stable, dure et ne change point, c'est-à-dire le sujet
 (*Habit.*, II, II).

Tel est le terrain sur lequel se constitue l'habitude; les êtres inférieurs, les plus
 assujettis à l'influence du milieu, eux qui changent avec l'extérieur, présentent
 le moins d'habitudes; car l'habitude est une manière de réagir propre à l'individu
 et qui lui devient une seconde nature; plus l'individu est sous la dépendance
 immédiate des actions mécaniques du milieu, plus difficilement aussi l'habitude
 se fixe-t-elle en lui.

Dans les organismes différenciés, ce qui favorise singulièrement l'habitude,
 c'est la *périodicité*, l'alternance d'activité et de repos signalée par Bichat.
 C'est dans les fonctions intermittentes que la spontanéité de l'être vivant se
 manifeste avec le plus de clarté; la reprise de l'activité, après un temps de
 repos, développe son initiative (*Habit.*, I, III). Le progrès des organes se

marque par la prédominance croissante de la spontanéité, du mouvement volontaire. Les organes sensibles qui sont le moins doués de motilité sont les plus obtus. La perception des objets, la participation qu'elle exige de l'être vivant ont besoin de la spontanéité du mouvement.

Sur quoi porte donc l'habitude? Sur des processus de la vie consciente, sur ce qui se produit dans la conscience de l'être vivant quand il éprouve des impressions et quand il agit, sur la passivité et sur l'activité qui nous est connue par l'effort, ainsi que l'enseignait Biran.

Or, voici la *double loi de l'habitude*: la continuité ou la répétition affaiblissent l'impression et diminuent la passivité; par contre elles fortifient l'action. Ainsi une sensation prolongée et répétée s'affaiblit et finit par s'éteindre; un mouvement prolongé et répété devient plus rapide, plus aisé, plus assuré. La perception sensible, liée aux mouvements qu'accomplit l'être vivant pour mieux s'adapter à l'objet, devient donc, par l'habitude, plus claire et plus prompte, puisqu'elle demande mouvement et spontanéité; le sentiment de résistance, qui est l'élément passif de l'effort, diminue.

Ce n'est pas tout: Si, par la continuité ou la répétition, la sensation s'affaiblit et s'efface, elle devient, en même temps, un besoin; la cause qui la provoquait vient-elle à disparaître, nous éprouverons une gêne, il y aura un vide dans notre sensibilité. De son côté, dès que l'effort s'efface et que l'action s'accomplit plus indépendante de notre volonté, elle donne lieu à une *tendance*, elle prévient la volonté et s'y dérole.

Ainsi l'habitude constitue en nous une sensibilité et une activité qui, après avoir fait partie de la conscience, se sont soustraites à celle-ci et ont constitué, sous la conscience en quelque sorte, un ensemble complexe de réactions qui forment une bonne partie de la vie individuelle (*Habit.* II, III). Ravaisson reconnaît, parmi les fonctions inconscientes, celles que nous désignons par inconscient automatique (ou subconscient) et inconscient dynamique (formé de tendances actives).

Les actes de l'habitude ont l'aspect d'actes mécaniques. Si on les soumet à l'analyse, on y découvre sans peine les caractères que la conscience leur a imprimés à leur début. En effet, ils sont adaptés à un *but*: c'est bien la finalité de la vie spirituelle. Ils présentent de l'unité, ils relèvent de l'unité consciente qui dirige l'individu.

B. *Extension de l'habitude à la nature.* — Etendons à la nature entière ce que l'habitude propre aux êtres vivants nous a fait découvrir quant aux rapports du mécanisme et du conscient. Si, comme nous l'enseignent les considérations qui précèdent, le mécanisme, loin d'expliquer la conscience et la volonté, est au contraire incompréhensible sans ces dernières fonctions dont il dépend, par quelle mystérieuse raison ce mécanisme acquerrait-il, dans le reste de la nature, un inconcevable pouvoir, que l'analyse de l'habitude nous oblige à lui dénier? Les causes efficientes et mécaniques ne sont rien par elles-

mêmes; elles n'ont de sens et d'existence que mises au service de la vie, et la vie ne se comprend que par l'esprit: c'est toujours, comme Aristote l'a établi, le supérieur qui donne la raison de l'inférieur.

La nature nous montre une gradation de formes et de fonctions, une série de règnes, de genres et d'espèces. L'habitude nous fait comprendre que ces formes, qui paraissent, à l'observation, distinctes, séparées les unes des autres, doivent leur origine à un mouvement intérieur continu, analogue à l'action exercée par l'habitude sur la sensibilité et la motilité.

« Dans l'homme, le progrès de l'habitude conduit la conscience, par une » dégradation non interrompue, de la volonté à l'instinct, et de l'unité ac- » complie de la personne à l'extrême diffusion de l'impersonnalité. C'est donc » une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le prin- » cipe de toutes les fonctions et de toutes les formes de la vie. » (*Habit.*, II, III).

Et voici le même processus en sens inverse de cette dégradation: la suite des êtres, du plus infime jusqu'à l'homme, nous offre le spectacle d'une progression continue des puissances d'un même principe, se développant en une marche ascendante; la vie consciente s'en dégage de mieux en mieux.

A l'origine de ce cycle, aussi bien dans les premières manifestations conscientes de l'individu que dans celles de l'évolution prise en son ensemble, il existe d'abord une *tendance sans effort*, un *désir indéfini*, un *instinct primordial* dans lequel sont confondus le but de l'acte et l'acte lui-même. C'est l'état de nature, « multiplicité indistincte d'où se soulève de toutes parts l'énergie motrice ». Si nous partons de cette dispersion et de cette poussée diffuse, nous y trouvons les tressaillements de l'intelligence, de même façon qu'en redescendant de la conscience aux degrés les plus mécanisés, les plus impersonnels de l'habitude, aux mouvements involontaires, à l'automatisme le plus inconscient, nous retrouvons encore une vague lueur de pensée.

A ce bas degré, la pensée s'identifie à son contraire, le mécanisme; ce que l'entendement séparera est encore confondu. De la tendance primordiale naît l'*action*, et avec elle apparaissent les sentiments corrélatifs d'effort et de résistance, dont Biran a si bien fait l'analyse. A partir de ce moment naît la conscience; bientôt elle marque sa présence, se différencie, s'amplifie.

L'activité motrice, telle que nous l'étudions chez l'homme, renferme en résumé toutes les fonctions inférieures, et nous permet de comprendre le développement général de la vie dans le monde. L'habitude, qui la règle, nous permet de redescendre le chemin qu'a suivi, en sens inverse et ascendant, la nature dans son développement progressif. A la limite inférieure, la nécessité et la spontanéité de la nature; à la limite supérieure, la liberté de l'entendement.

C. *L'habitude et les fonctions mentales.* — Appliquons la loi de l'habitude à la psychologie humaine en particulier: nous avons déjà constaté ses effets sur la *sensation*, le *mouvement* et la *perception*, et par là sur les rapports de

l'acte volontaire à l'acte mécanisé; nous avons assisté à la constitution d'un ensemble de *fonctions subconscientes*.

Mais l'habitude s'étend aussi aux *formes supérieures* de l'activité mentale. Comment s'applique-t-elle aux *sentiments moraux* et à l'*entendement*? Selon la loi générale de l'habitude, énoncée plus haut, dans les *sentiments moraux*, la continuité ou la répétition ont pour effet l'atténuation des émotions qu'ils enveloppent. L'état affectif, en même temps, se transforme en un besoin et il s'établit dans l'âme une plus grande facilité à l'action morale. Un exemple: les émotions de la pitié qui nous saisissent vivement à la vue de la souffrance, s'atténuent dans ce qu'elles ont de brusque et de violent pour se transformer en un besoin plus égal d'être sympathique et secourable, en les joies de la charité. De son côté, l'activité morale, qui d'abord est volontaire et demande un effort, se fait involontaire et comme naturelle par la pratique: c'est ainsi que se constituent la *moralité*, les mœurs, l'habitude d'agir moralement.

Selon le cycle général esquissé précédemment, l'ensemble de ce développement du sentiment moral commence par la spontanéité irréfléchie et impersonnelle du désir; mue par le désir, la volonté, nécessaire pour agir et vaincre les résistances, se propose un but et tâche de le réaliser. Mais, de même que dans le mouvement, si la volonté pose le but, elle ne crée pas de son propre fonds l'instinct et le désir primordial, de même ici, l'idée du bien, principe du but et de l'effort de la volonté, avant d'être reconnue et voulue par nous, agit sur les puissances inconnues de l'âme et y engendre l'amour.

Dans les formes supérieures d'activité, nous retrouvons l'identité mystérieuse de la poussée instinctive et de l'esprit, que nous avons constatée dès les premiers soulèvements de l'activité motrice.

L'habitude redescend ce même chemin et rejoint l'origine de l'action, en rendant naturelle et comme involontaire l'action morale, d'abord conçue et voulue par la conscience (*Habit. II, IV*).

Après les sentiments, passons à l'*entendement*: il présente aussi passivité et activité et suit la double loi de l'habitude. Il est passif en ce que nos représentations prennent la forme d'étendue, s'enchaînent l'une à l'autre, nous affectent successivement. Il y a là un mouvement, un défilé auquel notre entendement est soumis. D'autre part, dans l'attention, il est actif, il intervient, choisit, subordonne les représentations à un but.

Si l'entendement se laisse aller au cours des représentations et que l'attention demeure passive, la continuité ou la répétition des mêmes représentations efface celles-ci, les rend confuses; elles finissent par échapper à la mémoire; la spontanéité naturelle se substitue au raisonnement; la conscience se disperse en une multiplicité d'images.

Ce n'est pas, selon Ravaisson, la loi de l'*association* qui explique pourquoi telle image en évoque telle autre; c'est l'habitude. Ce ne sont pas les idées ou les images qui s'appellent pour s'associer; il faut qu'il y ait dans l'esprit quelque chose qui les associe; en disant que c'est l'habitude qui explique

l'association, il est à supposer que Ravaisson, bien que rien d'explicite ne se trouve dit dans sa thèse, suppose que l'habitude conserve, sous la forme diffuse de l'association, des ensembles d'idées que l'attention avait antérieurement synthétisés dans la conscience.

Le *Rapport*, dans la discussion du livre de Gratacap sur la mémoire, nous enseigne qu'il ne suffit pas, pour que deux représentations se rappellent, qu'elles se soient trouvées ensemble dans la conscience, mais il faut qu'elles forment des parties d'une même idée et que par l'une l'esprit complète l'autre. Le principe de l'association et de la mémoire, — qui est aussi, pensons-nous, celui de la synthèse, — n'est autre que la *raison*; suivant la raison, une idée ne se conçoit que parce qu'elle se rattache au système total des idées; elle n'est conçue qu'en fonction de ce système. Un pur esprit serait tout ensemble unité, durée, souvenir, action. « L'action de l'esprit consiste, au fond, à re- » trouver partout, à exprimer de tout l'esprit, » même quand il considère la nature. La matérialité est synonyme de l'oubli (*Rapp.* 176-8).

D'après ce passage, la loi d'association des idées est un cas particulier de la loi rationnelle et fondamentale de la pensée; ce qui exclut, dans les associations, telles représentations et admet telles autres, c'est l'action simultanée de l'oubli et de la synthèse logique qui constitue la pensée.

Plus l'entendement est actif et plus il exerce la synthèse des idées, plus aussi cette synthèse devient facile, prompte, aisée, précise; elle constitue en même temps une tendance qui cherche à se rendre de plus en plus indépendante de la volonté et rejoint la spontanéité naturelle qui existait au début: car c'est une condition pour l'exercice de la pensée qu'il y ait, avant la réflexion, quelque intuition confuse où l'idée ne se distingue pas encore du sujet pensant.

D. *Conséquences de l'habitude pour la doctrine des rapports de l'esprit et de la matière.* — L'habitude régit le domaine qui s'étend entre les deux limites que forme, d'une part, l'acte pur, l'aperception simple, une, divine de la pensée et de l'être, et, d'autre part, l'identité de l'être et de la pensée dans la spontanéité de la nature. Finalement l'habitude n'est autre chose qu'une application de la loi fondamentale de l'être, qui s'exprime par la tendance qu'il manifeste à persévérer dans l'acte qui le constitue (*Habit.* II, VI).

Ou encore: l'habitude est la loi qui régit la relation entre la vie, qui est esprit, et l'organisation, la stabilisation des fonctions; l'organisation du corps ne relève pas d'une seconde substance ou matière, mais s'explique encore par l'esprit. Il n'y a donc pas pour Ravaisson dualité de principes, esprit d'un côté, matière de l'autre. La matière doit s'expliquer par l'esprit. Mais comment? C'est ce que la conclusion du *Rapport* nous apprendra.

Il n'y a qu'une réalité: l'esprit. Envisageons-le dans son unité supérieure, en Dieu. Ici, puissance et acte, fait et cause, essence et existence ne font

qu'un; les contraires se confondent. La pensée est « une flamme sans support matériel, en quelque sorte, qui se nourrit elle-même. » (*Rapp.* 277).

La *matière* n'est qu'une *limitation de l'esprit*, non une substance; elle n'a qu'une valeur négative. Il suffit, pour en comprendre la constitution, d'admettre un principe de réalité absolue et un principe de limitation. C'est ce que reconnaît Leibniz; c'est ce que proclamait Aristote, pour qui l'action seule rend réel ce qui n'est, sans elle, que possible, c'est-à-dire ce qui n'atteint pas à la réalité: conception qui ne doit pas être interprétée comme s'il existait en dehors de l'action une seconde réalité qui serait la possibilité pure. Non! Pas de possibilité ou de potentialité sans une tendance à l'action, c'est-à-dire sans quelque chose qui est déjà de l'action.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cette tendance qui constitue la potentialité? C'est de l'action, mais de l'action entravée. Et d'où vient alors que l'action, qui appartient à la cause infinie, à Dieu, puisse être entravée? Il est nécessaire que Dieu lui-même soit aussi la cause de cette diminution. Il faut bien, si la cause d'où procède l'action est infinie, qu'elle amortisse d'elle-même quelque chose de sa toute puissante activité. Et en effet, tout ce qu'elle concentre d'existence, elle le déroule dans des conditions de matérialité, dans l'espace et le temps; elle se fait nature et, à travers un progrès continu, revient à elle-même, remonte vers son unité. Oui, « Dieu a tout fait de rien, du néant, » de ce néant relatif qui est le possible; c'est que ce néant il en a été d'abord » l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et » anéanti de la plénitude infinie de son être (*se ipsum exinanivit*), il a tiré, par » une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. » (*Rapp.*, 279).

Cette idée se retrouve chez Héraclite et les Stoïciens, chez les Indous et chez les Juifs, chez les derniers platoniciens, chez les chrétiens. « Dieu est » descendu par son Fils, et descendu ainsi sans descendre, dans la mort, pour » que la vie en naquît, et une vie toute divine » (*Rapp.*, 280). Dieu est grâce, don, libéralité. De même que notre volonté peut s'arrêter, Dieu abandonne, s'il le veut, quelque chose de sa plénitude: les corps, la matière, les parties dont se compose l'univers, sont nés d'une condescendance, d'un abaissement spontané du principe dont l'unité reparaît dans la constitution terminale du tout (*Test. philos.*, 9). Car dans tout ce qui existe sous forme matérielle, la pensée, qui est aussi volonté, se reconnaît. Elle est comme dispersée en diverses idées; mais elle tend, malgré cette dispersion, à l'unité. La nature est faite d'ébauches plus ou moins réussies dans lesquelles la pensée fragmentée tâche de reconstituer son unité. Elle construit graduellement des séries d'organismes qu'elle anime, jusqu'à ce qu'elle arrive, dans l'âme humaine, à se penser, à se vouloir, à se créer. Elle se retrouve enfin, elle ressaisit son unité. Le corps même est donc esprit, mais esprit momentané, dépourvu de mémoire et de prévision (*Test.*, 8).

On peut dire que la spontanéité que nous constatons en nous est une fonction universelle; on peut conjecturer qu'il y a de la spontanéité jusque

dans la cristallisation, qui est l'organisation des corps non vivants. Bien plus, quand on n'envisage que le mécanisme dans les choses et qu'on réduit toute action au mouvement, à l'impulsion, au choc, dans ce phénomène si simple du choc, le mouvement ne meurt pas dans le corps qui en heurte un autre, pour renaître dans le corps frappé, mais il y a dans chacun des deux corps, action et réaction; chaque corps s'efforce de se maintenir dans l'état où il se trouve: c'est la propriété que les physiciens nomment l'inertie; or, elle rappelle encore, obscurément, la tendance innée de l'âme à conserver l'action qui constitue son essence et la rattache à l'être. Il y a, même ici, de la pensée. Leibniz l'a montré; il insistait sur ce fait que le mouvement n'est pas un simple déplacement dans l'espace; il est surtout tendance, effort. La tendance est ce qu'il y a de plus réel dans le mouvement. Or, tendre, c'est déjà agir. Par là, tout mouvement se rattache à l'acte, c'est-à-dire à la pensée. Aussi une pensée préside à tout mouvement. Tout mouvement a un but, se rattache à un ensemble. Les lois des mouvements expriment ce qui convient le mieux, ce qui rend le mieux l'esprit; les choses matérielles sont suspendues à l'esprit; les causes efficientes et le mécanisme ne se comprennent que par les causes finales, par le but, la pensée, la raison.

Par conséquent, la fatalité n'est qu'apparente dans la nature; partout c'est bien la spontanéité et la liberté qui sont vraies, et avec la liberté, le bien et le beau qui en procèdent. Même dans la nature, l'idée du bien et du beau explique les mouvements des choses. Car si la nature est la dispersion de l'esprit, elle participe à la vie spirituelle; cela ne veut nullement dire que les sciences expérimentales doivent cesser de mesurer et de chercher aux phénomènes naturels des lois quantitatives; il n'y a aucune contradiction entre ces recherches et la présence de l'esprit dans l'univers entier. Mais elles auraient tort de prendre leurs lois particulières pour la réalité totale, et feraient bien de ne jamais perdre de vue le problème philosophique. « Il faut, dit Pascal, avoir » une pensée de derrière la tête, et juger de tout par là; au demeurant, parler » comme le peuple. La pensée de derrière la tête, qui ne doit pas empêcher » qu'on ne parle en chaque science particulière le langage qui lui est propre, » celui des apparences physiques, c'est la pensée métaphysique. » (*Rapp.* 272).

Nous n'entendons guère le pur intelligible que dans le sensible, sans doute. Mais le sensible ne se comprend que par l'intelligible. S'agit-il des êtres organisés? Rien ne se conçoit en eux, si l'on ne reconnaît pas un principe de finalité et d'harmonie. Et en physique, ne suppose-t-on pas que la nature procède par la voie la plus courte, avec la moindre dépense de force pour un maximum d'effet? Nous retrouvons ici, sous une forme un peu différente, l'idée de la plus grande probabilité qui réside dans l'explication la plus simple, idée formulée par Cournot. Enfin, les belles découvertes de la cosmologie n'ont-elles pas toujours été suggérées par la croyance philosophique en l'harmonie universelle? Hegel a raison: dire avec Newton: « Physique, garde toi de la métaphysique! » ce serait dire: « Physique, préserve-toi de la pensée! » Et Ravais-

son ajoute: « Mais qui peut, et quelle science notamment, se passer de toute » pensée? Point de savant, point d'inventeur surtout qui ne se serve à chaque » instant, fût-ce-à son insu, de ce principe que tout, au fond, est intelligible, » donc conforme à l'intelligence; et les plus grands inventeurs sont ceux qui » en ont fait le plus d'usage. Dans ce monde matériel des phénomènes, où » l'expérience ne trouve, sous le nom de causes physiques, que de simples » conditions, elle ne saurait s'orienter et elle n'avance qu'éclairée par l'idée » de la vraie cause, de la cause à la fois efficace et finale, qui n'est autre que » l'immatériel esprit. De même que l'esprit semble bien être l'universelle » substance, de même aussi il est l'universelle lumière. » (*Rapp.*, 273).

§ 3. *La Pensée humaine*

Nous voici ramenés à la position du problème philosophique, telle que nous l'avons établie en commençant l'étude de la doctrine de Ravaisson. Mais combien, à le suivre, avons-nous vu en chemin s'affirmer avec une autorité croissante le principe d'une métaphysique profonde, solide, en quête de la pensée partout où elle se trouve, partout où elle se devine!

C'est donc de la connaissance de l'esprit qu'il faut partir pour comprendre la nature; jamais on ne s'élèvera à l'harmonie des systèmes, à l'intelligence de la vie, à la synthèse de la pensée en ajustant les fragments recueillis par la seule sensibilité. Il faut éclairer les choses de l'intérieur. Ainsi seulement on en saisit l'essence.

L'étude de l'esprit est, pour le penseur, l'inépuisable source de toute inspiration. Où peut-on mieux connaître l'esprit que dans la réflexion? C'est là qu'il se saisit, qu'il prend pleinement conscience de lui-même. L'observation interne, quand elle prétend se borner à décrire des séries de représentations et qu'elle s'imagine, en les classant, découvrir les lois de la pensée, ne donne pas ce qu'elle pourrait donner. Pourquoi rester à mi-chemin et ne pas mettre franchement en lumière l'acte de l'esprit, puis qu'il s'éclaire lui-même et se connaît?

L'esprit a, dans la conscience, l'aperception de son activité. Je me saisis directement comme être pensant. C'est dans l'aperception qu'il a de sa propre opération que l'esprit trouve une unité indivise, et dans cette unité, la véritable réalité.

Cette aperception n'a pas de parties, elle n'offre rien de fragmentaire, elle appartient à un être simple et irréductible, à l'âme, affirmait Leibniz.

Que l'on ne dise pas que cette aperception soit de nature sensible, qu'elle soit une image, et qu'elle obéisse aux conditions sensibles de nos représentations. Descartes, en répondant à Gassendi, fait la distinction entre les pensées qui impliquent l'imagination, et l'aperception que nous avons de ces pensées. Par cette aperception, ce n'est pas à telle image d'objet, à telle représentation particulière que nous nous adressons; c'est notre pensée elle-même que nous

réfléchissons: nous sommes, dans cette opération, *pensée de pensée*. « Com-
 » prise comme identique à son action, qui est penser et vouloir, il est évident
 » que l'âme a la perception immédiate de soi, et en cette perception l'intuition
 » de la substance et de l'être. » (*Prix Cousin, Rapp.*, 2^e Ed. p. 312.)

Voici un texte plus explicite, qui ne laisse subsister aucun doute sur l'idée
 de Ravaisson: « Dans l'expérience que nous avons de nous-mêmes, dans ce
 » jugement réflexif par lequel nous prononçons que la pensée que nous con-
 » sidérons, et qui est ainsi un objet pour notre vue intérieure, est le sujet même
 » qui voit, les deux termes sont tout ensemble, par une exception surprenante,
 » deux et un. Nous nous saisissons là comme quelque chose d'un et de divers
 » à la fois, qui se dédouble et se différencie sans que sa simplicité en soit
 » aucunement compromise. Et dans ce type unique, surpris en nous, où la
 » simplicité enveloppe, sans la supprimer, la complexité, se révèle en même
 » temps le secret des existences de dehors. En cette expérience où nous
 » nous voyons nous transfusant, sans rien perdre de notre identité, dans la
 » diversité de notre action, en cette aperception singulière où sont à la fois
 » unis et opposés ces contraires, nous apprenons ce que c'est que la causalité
 » sans laquelle rien ne peut se comprendre; et c'est de là que nous extrayons,
 » pour le transporter au dehors, ce qui y devient la pierre angulaire de la
 » science.

» De cet exemple, enfin, on peut, ce semble, inférer encore que les juge-
 » ments où chaque science a son principe remontent tous pareillement à
 » quelque vue ou intuition primordiale qu'a l'esprit de sa nature, et où sont
 » conciliés les contraires que l'abstraction sépare ensuite comme absolument
 » incompatibles, mais que montre partout plus ou moins étroitement unis
 » cette image de l'âme qu'on nomme la nature. » (*ib.*, 314).

La réflexion met l'esprit en présence de lui-même et c'est sans recourir
 aux formes du raisonnement, qui procède en passant de terme à terme, c'est
 par une vision spirituelle immédiate qu'il prend conscience et de lui-même
 et de l'ordre intelligible. Nous avons appelé cette vision l'*intuition réflexive*.
 Il s'agit ici d'une expérience d'ordre supérieur dont nous avons le sentiment.
 Sentiment, intuition réflexive, esprit de finesse, cœur (selon Pascal) sont, en
 ce sens, synonymes. L'intelligence intuitive, l'intellection pure qui, selon
 Descartes, atteint les choses en leur intérieur et domine la connaissance,
 exprime la même notion. Il y a un sentiment de vérité comme il y a un senti-
 ment moral. L'esprit de finesse qui en est l'expression voit les choses d'une
 seule vue.

Ravaisson rapproche l'esprit de finesse selon Pascal de l'intuition exposée
 par Descartes dans les *Regulae*. Il se demande si les idées de Pascal, très voi-
 sines de celles des *Regulae*, n'ont pas pris naissance dans des conversations
 avec Descartes. On sait que l'intuition cartésienne porte sur les *natures simples*,
 qui ne sont ni des éléments matériels, ni des notions obtenues par abstraction,
 mais rendent « la simplicité réelle d'un absolu exempt des restrictions qu'en

offrent les relatifs. » (*Phil. de Pascal*, loco cit., 410). Nous pénétrons par l'intuition de l'esprit jusqu'aux éléments qui nous expliquent l'ordre du monde, et cette même intuition nous indique également si les combinaisons que nous établissons entre les idées claires et distinctes, qui représentent ces éléments dans notre esprit, sont justes et conformes à l'ordre rationnel des choses.

L'intuition réflexive s'applique aussi et surtout aux notions esthétiques et morales. Celles-ci doivent se saisir d'une seule vue; l'esprit géométrique ne suffit pas à les élucider. Il faut avoir le sentiment de l'harmonie et de l'accord des êtres, sentiment qui, selon Pascal, loin d'être passif, se traduit par un jugement et par une règle. C'est en ce sens qu'il dit que « nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur. » Les principes se sentent, les propositions se concluent.

L'ordre du cœur « consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à sa fin, » c'est-à-dire qu'il ne forme pas, comme dans les sciences mathématiques et physiques, des séries unilinéaires de déductions, mais rattache des sujets divers à un même principe, à une unité qui les enveloppe. Il ne juge pas selon la quantité, mais selon la qualité. De même, fait judicieusement remarquer Ravaisson, l'intuition cartésienne, dans les *Regulae*, rapproche, en découvrant leurs similitudes, des genres qui paraissaient séparés et les rattache à un principe commun. Et Leibniz, où il s'agit des qualités qui expriment la nature même des choses et non plus des quantités, voit que l'esprit procède par des synthèses dont le fond est l'assimilation, et la dernière raison, la convenance, l'harmonie (*ib.* 408-417).

§ 4. Religion, art et morale

Notre âme est ainsi faite que chacune de nos pensées contient quelque chose de tout ce que nous avons pensé et penserons jamais; en chacune de nos pensées la réflexion découvre aisément la totalité de la pensée, envisagée comme organisation spirituelle. Or, comme Leibniz l'a montré, il n'y a pas de pensée qui ne reflète l'univers tout entier. L'unité de l'âme est en correspondance avec l'unité du monde.

L'unité de l'âme a pour conséquence nécessaire son immortalité. Ce qui est un ne périt pas, ne pouvant se désagréger ni se résoudre en parties. Ce qui a pensé, ne fût-ce qu'un instant, pensera toujours, et suivant Leibniz, non seulement « ce qui a pensé une fois éternellement pensera, mais chacune de » nos pensées contient quelque chose de tout ce que nous pensâmes jamais, » quelque chose de tout ce que jamais nous penserons. Comme, en effet, il » n'est point de mouvement qui ne dépende de tous les mouvements qui se » sont jamais accomplis, et qui ne doive contribuer à tous ceux qui jamais » s'accompliront, il n'est point de pensée en laquelle ne retentisse plus ou » moins obscurément tout ce qui fut, et qui ne doive subsister et se propager » elle-même, sans s'éteindre jamais, comme en vibrations éternelles. Chaque

» âme est un foyer où se réfléchit de toutes parts, sous mille angles différents, » l'universelle lumière, et non seulement chaque âme, mais chacune des pen- » sées, chacun des sentiments par lesquels se produit sans cesse, du fond » de l'infini, son immortelle personnalité. » (*Rapp.*, 238).

Ainsi, l'âme est une unité réelle, un être; l'unité de l'âme participe de l'unité de Dieu. C'est par la vie spirituelle que nous sommes immortels. Mais il importe, pour comprendre l'immortalité, de nous défaire des images grossières et matérielles sous lesquelles il nous plaît trop souvent de la figurer. « La » vraie question de l'immortalité, écrit Ravaisson, c'est de savoir, alors même » que nous devrions, dans un avenir indéfini, dépendre toujours, pour notre » existence, de conditions matérielles et sensibles, si notre destinée est d'être, » plus encore que nous n'y sommes présentement, dans ce séjour, qui est » tout intérieur, de la gloire et de la béatitude éternelles, si nous vivrons en » Dieu et avec Dieu.

» Retrancher le surnaturel, retrancher le métaphysique, c'est donc là » proprement écarter toute pensée du ciel, tout réduire à la terre. » (*Rapp.*, 51-2).

Vivre en Dieu et avec Dieu: quel est le sens de cette proposition? En d'autres termes, quelle est l'idée qu'il faut se faire de l'intelligence divine, dont notre intelligence doit s'efforcer de se rapprocher? « En Dieu, la pensée » est elle-même son propre objet, elle est pensée de pensée. Type supérieur » de ce que nous trouvons en nous, où se perçoit elle-même notre pensée. » Une intelligence toujours vivante et en éveil, qui éternellement se déter- » mine et se contemple elle-même, heureuse éternellement ainsi qu'il est donné » à l'homme de l'être quelques moments, comme étant en possession éternelle » de ce qu'elle aime, tel est donc le principe auquel la nature est comme » suspendue, vers lequel l'élève l'amour, et dont il la porte à se rapprocher » incessamment en l'imitant. C'en est une imitation, en effet, que le mouve- » ment par lequel les âmes se replient sur elles-mêmes pour s'y retrouver et » y retrouver surtout l'intelligence supérieure d'où leur vient la lumière et » la force; intelligence qui, par cela même, met en elles la divine immortalité. » (*Mét. et Mor.*, loco cit., 15-16).

La connaissance de Dieu est donnée, comme la connaissance de l'acte de pensée, par l'intuition réflexive. Descartes l'avait compris, la pensée, en s'affirmant et en se saisissant comme réalité dans la réflexion, a en même temps l'intuition de ce qu'elle a d'infini en elle et de son rapport à l'infini, c'est-à-dire à Dieu. L'infini appartient donc à la pensée; par cela même qu'elle pense, elle en a la vision intérieure; il ne dérive pas d'un raisonnement, d'une démonstration; il ne résulte pas, par après, de l'élaboration du concept mathématique d'infini; à se limiter aux idées mathématiques et physiques, on n'irait pas plus haut que la notion d'indéfini. La notion d'infini est première. « C'est de la notion de l'infini véritable, qui est l'absolu, trésor inné de notre » raison, que se forme la notion de cet infini apparent et imaginaire de la quan-

» tité, dont le vrai nom, avait dit Descartes, nom qui exprime seulement la
» possibilité de dépasser toujours tout fini, est l'infini. » (*Rapp.*, 145).

La pensée divine est exempte des oppositions qui s'attachent à nos représentations et qui nous sont imposées par tout ce qui limite notre pensée. Ainsi, Dieu ne connaît pas l'opposition du sujet et de l'objet; il est cause de soi. La puissance et l'acte, de même que le fait et la cause ne font qu'un dans son intelligence. Au point de vue des différentes fonctions de l'esprit, pensée, volonté et amour forment, dans l'intelligence divine, une parfaite unité.

En Dieu l'idée implique l'être, l'essence implique l'existence. En effet, aucune idée ne peut être qu'action d'une intelligence; l'idée de l'infini est nécessairement l'action d'une intelligence infinie; donc elle n'est autre chose que l'infini même, lequel, par conséquent, ne peut pas ne pas être. L'infini ne rencontre rien qui l'empêche. Dès qu'il est possible, il est, et dès qu'il est intelligible, il est possible.

Tel est l'approfondissement, chez Ravaisson, de la preuve cartésienne de Dieu: on reconnaît une fois de plus l'éminent génie métaphysique du grand penseur spiritualiste.

Ainsi l'infini, à travers la physique et les mathématiques, est moins clair que dans l'idée métaphysique que nous en avons: dans la nature, l'infini n'est que l'infini. Rendu à l'intelligence, qu'aucune limite sensible n'entrave, l'infini, ainsi que l'absolu, se manifeste en pleine lumière à l'intuition réflexive, il rassure et raffermi l'âme, en la rattachant à Dieu. Dire avec Pascal: « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie, » voilà bien le langage de l'imagination. Mais la pensée et la volonté ne se déploient à l'aise que dans l'infini, rempli de la parole divine. « L'infini nous épouvante, corrige Ravaisson, l'infini nous rassure. » (*Pascal*, loco cit. 418).

Ainsi, la vraie science et la vraie religion nous mettent en communication immédiate avec Dieu et nous font participer, dans cette vie, en attendant l'éternelle existence, à la divine félicité.

Il y a, entre la pensée religieuse et la pensée philosophique, un accord profond. L'intuition réflexive à laquelle aboutit la philosophie se trouve déjà dans les croyances spontanées et populaires, mais la philosophie épure la religion et la perfectionne; de même qu'elle aide les sciences à déterminer leurs principes et leurs méthodes, d'accord avec le sentiment religieux elle cherche l'être. Il n'y a pas de contradiction entre les religions élevées, par suite pas de contradiction entre les inspirations les plus belles des religions antiques et du christianisme. Les religions antiques ont pressenti une vie supérieure, plus harmonique; leurs monuments funéraires témoignent de la croyance en l'immortalité de l'âme et en la vie heureuse; par les mystères les hommes croyaient entrer en relation avec la divinité, et, suivant Platon, de hautes vérités morales se révélaient à eux. Le christianisme est d'accord avec les religions antiques pour célébrer la beauté et la bonté de la nature, mais il s'élève plus haut, en plaçant, au dessus de l'amour de sympathie qui con-

vient aux hommes, l'amour de condescendance qui explique l'acte divin de la création. Dieu limite librement sa volonté pour que puissent naître les créatures (*Test.*, loco cit. 9, et Boutroux, *Rev. Mét. Mor.* Nov. 1900, 699 suiv.) En Dieu, la volonté est donc identique à l'amour, qui est lui-même beauté et bien absolus. (*Rapp.* 270-71). (1)

Les *considérations esthétiques* n'ont pas été étrangères à la métaphysique de Ravaisson. Deux idées surtout les dominent: l'idée de synthèse et l'idée de grâce. 1^o *L'idée de synthèse*: l'œuvre d'art ne procède pas d'un calcul habile, d'une adroite juxtaposition d'éléments. Elle jaillit de l'intuition, de l'inspiration, de l'enthousiasme, c'est-à-dire d'une vision et d'une divination capables de saisir la vie intime des choses; il faut, avant de réaliser une œuvre, trouver les mouvements essentiels, les thèmes fondamentaux qui la soutiendront intérieurement, lui donneront l'unité, la beauté, la force; l'œuvre ainsi conçue rendra avec intensité la vie. Aussi peut-on dire que l'art nous rapproche plus de la vie et de l'âme que la science. Il imite ce que Spinoza appelait la « nature naturante », qui n'est autre que l'âme même en train de façonner les êtres. Il en est ici de l'artiste comme du philosophe. Ils doivent exercer tous deux l'esprit de finesse, posséder l'intuition spirituelle, le sentiment de la vie. L'art ne se réduit pas à la seule technique: la véritable éloquence se moque de l'éloquence, disait Pascal. L'art n'est pas non plus imitation et copie des objets naturels. Il fait deviner, en représentant ceux-ci, leur vraie nature, dont le fond est esprit. Il sympathise avec le modèle surnaturel qui les a appelés à l'existence (*Test.*, 16 suiv., et *Pascal*, 412-15). C'est donc, l'ensemble, la totalité qui donne la raison des parties, et à laquelle les parties se subordonnent.

2^o *L'idée de grâce*: toute belle chose nous plaît par une secrète magie; elle nous fascine et nous charme. « Ce charme se trouve surtout en ce qu'on » nomme la grâce; et la grâce, qui va, comme par-delà la région encore ex- » térieure de l'intelligence, atteindre l'âme même, émouvoir le cœur, ne sem- » ble-t-il pas que ce soit quelque chose qui vienne, non de la matière insen- » sible, ni de la grandeur, ni de la forme qui l'ordonne, mais du cœur même » et comme du fond de l'âme? » (*Rapp.* 245).

Le sublime, qui est le suprême du beau, est ce qui dépasse toute limite; or, ce qui dépasse toute limite, c'est ce qui ne connaît ni obstacle ni résistance, c'est l'immensité de l'amour. Aussi, au dessus du sublime, surtout terrible, de l'Ancien Testament, il y a le sublime « qui commence dans le

(1) Par sa théorie de l'amour, Ravaisson échappe aux justes reproches qu'adressait PIERRE LEROUX à Victor Cousin (*De l'Eclectisme*, 1839, *passim* et p. 266): « M. Cousin a » méconnu le sentiment dans la pensée, et de là son erreur sur la méthode. Ne faisant pas » acception du sentiment, que devenait pour lui la philosophie? Une matière de connais- » sance, pas autre chose. Voilà donc exclu de la vie du *moi* tout ce qui participe de l'amour et » de la charité. La philosophie se réduit à connaître: elle est analogue à la géométrie et à la » physique; c'est une science d'observation. » Le passage est curieux à méditer. On voit par là combien Ravaisson a transformé et élargi le spiritualisme.

» bouddhisme, s'achève dans l'Évangile, celui de la douceur et de la paix, » le sublime du sacrifice » (*ib.*, 246-7). En rapportant ces deux formes du sublime ainsi que la beauté aux trois éléments primordiaux de la nature divine et humaine, à la puissance, à l'intelligence et à l'amour — ceux mêmes qu'on appelle parfois facultés fondamentales de l'âme, volonté, intelligence, sentiment, — on pourra dire que « le sublime du terrible répond à » la puissance, cause de la grandeur; le beau proprement dit, à l'intelligence, » cause de l'ordre; et qu'à l'amour répond le sublime supérieur et proprement surnaturel, qui forme la plus excellente et vraiment divine beauté, » celle de la grâce et de la tendresse » (*ib.*, 247).

L'esthétique, on le voit, nous ramène aux idées fondamentales de la métaphysique, à ce centre de pensée dont nous avons vu les rayons partir dans tous les sens et éclairer la nature, la vie, l'intelligence, la beauté. Le système de Ravaisson présente une merveilleuse unité: partout nous retrouvons l'Esprit, qui, dans sa toute puissance, est Dieu et qui se répand, par bonté et condescendance, dans la multiplicité des êtres qu'il a voulu créer et qui à leur tour tendent tous vers lui. Aussi ne devons-nous pas nous étonner de découvrir d'étroites relations entre beauté et bonté, art et morale. Ces relations procèdent de l'unité de l'être.

Ravaisson s'élève contre la *morale dite indépendante*, qui prétend se soustraire à toute métaphysique et repousser tout principe supra-rationnel, comme la loi d'amour et de sacrifice (*Rapp.*, 236-7). Les *motifs* qui font appel à ma volonté et semblent la déterminer dans l'action morale, ce sont *mes motifs*, je les ai pensés, conçus, pesés, discutés avec moi-même; ils ne me sont pas extérieurs. Je me détermine par moi-même. Et quel autre sens donner à la liberté? L'arbitraire, l'action sans aucun motif serait le caprice, l'incohérence, la moins rationnelle et la moins libre des conduites: c'est ici que dominerait l'impression du moment.

Les motifs que je discute avec moi-même ne réduisent pas non plus mon action à la considération de l'utilité. Ce n'est pas là ce qui donne à l'acte une valeur morale. Cette valeur n'apparaît que si mon action est largement humaine, qu'elle respire la bonté, qu'elle émane de l'esprit.

La sévère *loi du devoir*, proclamée par Kant, tout en mettant l'accent sur la vie de l'âme et tout en s'élevant au-dessus de l'utilitarisme, apparaît trop exclusivement formelle. Car le devoir n'est qu'une formule. L'important est de savoir *ce qu'il faut faire*. Répondre qu'il faut réaliser notre fin est encore trop vague (*Rapp.*, 239-241). On voit ici qu'une morale sans métaphysique n'a vraiment pas de contenu. La loi morale ne prend un sens qu'avec une philosophie de l'être. Elle enseigne alors, avec l'Évangile: Soyez parfait, comme votre Père céleste est parfait. Or, quelle est cette perfection morale de Dieu? C'est le don de soi, la générosité, qui est aussi la suprême noblesse. « Le généreux, disait Descartes, c'est celui qui a la conscience en soi d'une » volonté libre par laquelle, indépendant des choses, il est maître de lui-

» même ». Et Ravaisson complète cette définition par la conscience d'une volonté qui vient de plus haut et qui affranchit notre action de l'individualité et de l'égoïsme. Descartes ajoutait encore que le généreux était porté à l'amitié et qu'il souffrait plus des maux d'autrui que des siens: n'est-ce pas ce que propose la morale aux grandes époques de la Grèce et de Rome, et à la période bien française de la chevalerie?

Pour arriver à ces dispositions intérieures, il faut une *initiation*. Les mystères d'Eleusis en donnent un exemple ancien, l'élévation de l'âme par la connaissance de Dieu nous y conduit sous l'inspiration du christianisme et des grands philosophes. Il faut, en d'autres termes, pour avoir une morale, se faire d'abord un idéal, non point cet idéal mal défini que nourrissent, chez la plupart, de romanesques et vagues aspirations, mais un idéal précisé par une métaphysique sûre et une intuition réflexive ouverte à la vérité dans toute sa plénitude: telle est la leçon qui se dégage de la doctrine de Ravaisson.

L'idéal auquel il s'arrête est l'idéal héroïque: mais ce n'est point l'héroïsme guerrier des grandes épopées; ce n'est pas non plus l'héroïsme de la force et de la domination, ni même celui de l'artiste créateur; c'est un héroïsme intérieur, tout illuminé de magnanimité et de bonté, un héroïsme fait de sacrifice et de pureté, de simplicité d'âme et de pardon.

Cet héroïsme ne craint pas la mort. Il sait que l'union de l'âme et du corps est une diminution d'existence, que l'âme vient de l'infini et qu'elle est immortelle, que les peines éternelles sont une fable triste et un dogme étroit, et que le propre de Dieu est de pardonner.

Libérés de la séparation que nous impose le corps, ce principe limitatif, nous serons, dans des conditions moins matérielles, plus proches par l'âme els uns des autres. Notre vie spirituelle ne s'arrêtera pas aux obstacles des sens, nos facultés et nos forces morales s'épanouiront dans leur splendeur; et nos âmes n'oublieront ni les compagnons demeurés sur terre ni ceux qui poivent naître à cette destinée qui fut un moment la nôtre. La morale doit nous préparer à la vie divine et, si possible, commencer à la réaliser dès maintenant.

Il en est ainsi de nous, il en est ainsi du monde: « Détachement de Dieu, » retour à Dieu, clôture du grand cercle cosmique, restitution de l'équilibre » universel, telle est l'histoire du monde. La philosophie héroïque ne cons- » truit pas le monde avec des unités mathématiques et logiques et finale- » ment des abstractions détachées des réalités de l'entendement; elle atteint, » par le cœur, la vive réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de lu- » mière. » Telles sont les dernières paroles du *Testament philosophique* de Ravaisson.

L'*influence* exercée par Ravaisson sur le développement de la philosophie en France fut très profonde et se poursuit encore aujourd'hui. Cette influence ne saurait être assimilée à celle d'un chef d'école, et les disciples de Ravais-

son ne ressemblent ni à ceux de Victor Cousin, ni à ceux de Ribot. Le genre d'action dû à son haut spiritualisme rappelle l'impression intérieure et durable que les idées d'un Fichte éveillèrent chez ceux qui pensent par eux mêmes.

Il fallut aux idées de Ravaisson un temps de pénétration; elles furent au début éclipsées par le succès de l'éclectisme et plus tard, ce furent les tendances positivistes et scientifiques qui brillèrent d'un éclat également éphémère, tandis qu'en silence, le spiritualisme de Ravaisson préparait les esprits à un renouveau de la philosophie.

Ravaisson a peu publié et ses écrits n'ont rien des livres à succès. Mais sa manière de philosopher, le recours à l'intuition réflexive en quête, partout, de la pensée, voilà ce qui aida à l'éducation des générations qui se sont succédé depuis soixante-dix. Plusieurs de leurs maîtres les plus respectés ont été élevés à cette école: Lachelier, Boutroux, Bergson.

(A suivre)

GEORGES DWELSHAUVERS