

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE EN FRANCE

DE 1789 À 1914

(Suite)

LIVRE DEUXIÈME

LES GRANDS SYSTÈMES OPPOSÉS À L'ÉCLECTISME

CHAPITRE QUATRIÈME

CHARLES RENOUVIER

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE DE RENOUVIER. SON CARACTÈRE. LES INFLUENCES

§ 1. *Vie de Ch. Renouvier* (1)

Charles Renouvier (1815-1903) naquit à Montpellier; son père, député de l'Hérault sous Charles X, faisait partie de l'opposition; son frère aîné, Jules Renouvier, fut l'un des premiers disciples de Saint-Simon; dans la suite, il abandonna la secte, mais ne cessa de défendre les idées républicaines et socialistes et fut élu membre de la Constituante le 4 mai 1848. Ainsi, les tendances politiques de cette famille étaient anticléricales et favorables aux réformes proposées par l'Extrême Gauche.

Ch. Renouvier fit ses études au Collège Rollin; on le destinait à l'École polytechnique. Il se trouva, en même temps que Ravaisson, dans la classe de philosophie, où enseignait M. Poret, un helléniste distingué, au courant de

(1) A consulter: les Œuvres de Renouvier en général et spécialement l'*Esquisse d'une classification des systèmes*; les *Derniers entretiens* de R. publiés par LOUIS PRAT; la *Correspondance* de R. et de Secrétan; la Nécrologie de R. dans *Année philos.*, n.° 14, 1904 (Paris, F. Alcan); la *Préface*, par JULES THOMAS de la nouvelle édition du *Manuel républicain* de R. 1904; GABRIEL SÉAILLES, *La Philosophie de R.* (Paris, F. Alcan, 1905); PILLON, *Comment s'est formée et développée la doctrine néo-criticiste de Ch. R.* (Ann. phil., 1913); LE SAVOUREUX dans *Rev. mét. Mor.*, Sept. 1912; JANSSENS, le *Néo-criticisme*, etc. — Sur LEQUIER: DUGAS, *La feuille de charmille de J. Léquyer* (Rev. Mét. Mor., Mars 1914), SÉAILLES dans *Rev. phil.*, 1898, I), et JACOB, *Lettres d'un philosophe*, puis L. DUGAS, analyse de l'acte libre chez Lequier. (Rev. Mét. Mor. Juillet 1922).

la pensée antique; mais rien encore ne le portait vers les études philosophiques; il avait alors dix-sept ans, se passionnait pour les théories révolutionnaires, était gagné par les prédications des Saint-Simoniens et préférait la lecture de leur organe le *Globe* à l'étude des métaphysiciens. « Cette folie ne tint pas chez moi jusqu'à la vingtième année, écrit-il, mais elle me laissa » en héritage un cruel désenchantement ». Le désenchantement porta sur la tournure que prit le Saint-Simonisme, non sur l'espoir de régénération sociale en général.

Chez les jeunes aux utopies généreuses et hardies, dont la période d'ardeur et la formation intellectuelle se place dans les années qui précédèrent 1848, régnait une effervescence singulière; on croyait de bonne foi que la société s'acheminait vers une révolution plus étendue et plus profonde que celle qui avait couronné le dix-huitième siècle. L'esprit nouveau prenait volontiers une forme religieuse: les *Paroles d'un Croyant* de Lamennais fournissent un exemple typique de ce mélange de christianisme et de sentiments démocratiques. Les sciences, les lettres, le mouvement politique semblaient se coaliser pour aider au triomphe de l'esprit nouveau; c'était une véritable régénération du genre humain qui s'annonçait. On sait combien ces espérances aux visées si hautes furent déçues.

En 1833, Ch. Renouvier se préparait à l'École polytechnique. Celles des leçons du *Cours de philosophie positive* de Comte qui portent sur les mathématiques éveillèrent sa réflexion et le dirigèrent vers une conception d'ensemble de cette science. En 1834, à l'École, il eut Comte pour répétiteur d'analyse transcendante et de mécanique rationnelle. En 1836, ses études étaient terminées; la même année, son génie philosophique, encore latent, se déclara nettement à la lecture des *Principes* de Descartes: « Ce fut, écrit » Renouvier, avec un véritable enchantement que je m'initiai, moi si novice, » à cette méthode mathématique appliquée aux idées, à cette pensée si ferme, » à cette langue si belle et si ample, à ce système fortement construit dont » les lacunes ou les défauts échappaient facilement à qui n'en a pas suivi » avec l'attention voulue le développement historique jusqu'au moment de » l'apparition de la *Critique de la raison pure*, qui, seule, a renversé définitivement les bases de la doctrine cartésienne. Je lus ensuite rapidement » l'*Ethique de Spinoza*, les principaux traités métaphysiques de Leibniz et » de Malebranche, un très petit nombre d'autres ouvrages » (*Critique philos.*, XII, p. 276). A partir de ce moment, Renouvier était gagné à la philosophie. Il eut le bonheur de pouvoir s'y consacrer entièrement toute sa vie, sans devoir se soumettre à une autre obligation qu'à la règle de sa méditation et de son raisonnement. Il approfondit donc l'étude de Descartes et du rationalisme cartésien, celle de la philosophie ancienne, puis celle de Kant, qui exerça une profonde influence sur son esprit.

De 1839 à 1844, il publia, dans l'*Encyclopédie Nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud, les articles suivants: Euler, Expérience, Fatalisme, Fermat,

Fichte, Ficin, Force, Panthéisme, Philosophie. Il envoya en 1842 à l'Académie des Sciences morales et politiques un mémoire sur le cartésianisme, qui obtint, sur la proposition de Damiron, une mention honorable, tandis que le prix était attribué aux mémoires de Bordas-Dumoulin et de Francisque Bouillier. Renouvier développa et transforma son mémoire en un *Manuel de philosophie moderne* (1842), qui fut suivi d'un *Manuel de philosophie ancienne* (en 2 vol., 1844). Il cherche à comprendre par lui-même la pensée des philosophes, plutôt que de s'aider de nombreux commentaires; ses connaissances scientifiques lui viennent à point pour pénétrer la pensée d'un Descartes, d'un Leibniz, et saisir avec exactitude les rapports des mathématiques et de la physique aux idées universelles. Il ne se limite pas à sa tâche d'historien mais, après examen des systèmes, il en dégage les problèmes essentiels de la philosophie et définit la tradition philosophique de la France. Nous voyons apparaître des questions qui, dans les travaux subséquents du philosophe, se préciseront en même temps qu'elles grouperont autour d'elles de riches et multiples aperçus. Les notions directrices de l'entendement, l'affirmation de ce qu'on peut appeler la libre croyance de la raison semblent s'esquisser déjà. « Tout savoir exige d'abord une croyance » à ta propre vie, à tes phénomènes intérieurs; tu es, c'est-à-dire tu penses, » tu veux, tu raisones, tu sens; et cette intuition est une pure foi qui n'a » rien de commun avec les formes de la science ordinaire.

» Or, s'il t'est donné de te connaître, c'est que tu es objet pour toi-même. » Mais tu n'es pas le seul objet qui se pose devant toi. Au contraire, tes idées » en posent plusieurs, et chacun d'eux a son caractère et ses attributions » propres. D'ailleurs l'idée de l'être est une, elle convient à l'objet comme » à toi, et non seulement l'objet en général ne te paraît pas encore toi, mais » il te paraît être certainement autre que toi. Pourquoi donc ne te conten- » terais-tu pas de l'intuition de l'objet quand il faut bien que tu te contentes » de celle du sujet? Pourquoi croire à l'un et ne pas croire à l'autre? Pour- » quoi l'un serait-il plus que l'autre sous le tribut de la science? » (*Man. de phil. mod.*, p. 376).

Mais, pour qu'on ne se méprenne pas sur cette croyance, une note nous avertit: « Descartes, pour donner un fondement à notre croyance en la réa- » lité des objets, prouvait d'abord l'existence de Dieu, et de l'idée de sa véra- » cité concluait à l'existence des objets de nos pensées. Mais pour arriver » à prouver l'existence de Dieu, il fallait croire déjà à la vérité de l'objet » de la pensée qui nous le révèle, puisque par le fait nous ne connaissons » que cette pensée ».

Plus loin, l'auteur montre que Descartes continue l'idéalisme platonicien, ou mieux, ordonne les idées que les anciens n'avaient aperçues qu'en désordre et nous fait « assister véritablement à cette création selon les types éternels dont Platon a tant parlé » (*ibid.*, 393). Enfin, il examine les problèmes soulevés par Leibniz, et s'il penche vers des solutions qu'il abandonnera

plus tard, on se rend compte qu'il sait, dès maintenant, voir et délimiter les questions philosophiques.

Il avait trouvé dans cette voie un guide, qu'il appelle son maître; dans l'*Avertissement* qu'on lit en tête du *Manuel de philosophie ancienne*, il parle de lui sans le nommer. Plus tard, il publiera ses pages philosophiques les plus remarquables. Il s'agit de Jules Lequier dès ces lignes de 1844: « De » longs entretiens sur les questions fondamentales de la métaphysique, avec » un ami qu'il n'est pas temps encore de nommer, et qui en a fait depuis » plusieurs années l'objet habituel de ses réflexions, ont imprimé quelquefois » sur mes idées les traces des siennes. Ces communications mutuelles ont » été, malgré les différences profondes qui nous séparent, favorisées par un » accord frappant dans quelques-uns des principes de la haute logique. Ac- » coutumé, comme il l'était lui-même, à donner une grande place à la cro- » yance dans les fondements de la science, j'ai mis à profit des analyses sur » la foi, sur la liberté, sur l'intervention de l'idée de liberté dans celles du » savoir et de la certitude, qui sont, pour lui, le résultat d'études sérieuses » et de méditations suivies, et qui joueront un rôle important dans ses tra- » vaux: la publication n'en étant pas prochaine, c'était une raison de plus » pour constater ici que les vues générales qui les dominent lui sont tout- » à-fait personnelles ».

L'étude de l'histoire de la philosophie ancienne fournit à Renouvier la connaissance exacte des problèmes que la pensée humaine a si courageusement posés, en dehors de toute prévention et de tout système, dans les écoles de l'antiquité; il a vu aussi l'importance du scepticisme, l'obligation, pour le philosophe, de considérer franchement les objections et les interrogations de cette doctrine et de ne pas se contenter, dans ses réponses, d'un à peu près. Il faut faire sa part au doute, reconnaître qu'il y a des arguments qui ne sont pas démonstratifs et attaquer les problèmes avec un esprit critique qui n'hésite pas et une pensée décidée à établir la vérité sur de fermes assises.

Par le style, un certain lyrisme dans les idées, la recherche de larges synthèses et la hardiesse des rapprochements, les deux *Manuels* appartiennent à la manière des réformateurs qui mènent du romantisme à quarante-huit. Comme le dit Séailles, dans cette première philosophie de Renouvier, il faut moins voir un système arrêté qu'un moment du progrès d'une pensée inquiète qui se cherche. Mais elle nous intéresse par ce qu'elle nous apprend de ses tendances d'esprit. « Les solutions qu'il apporte sont très différentes » de celles qu'il acceptera plus tard, opposées même, mais il est en face des » difficultés qui ne cesseront d'occuper sa pensée, et il les aborde avec une » sorte de parti pris violent qui restera comme un trait caractéristique de » sa méthode, alors même qu'il aura renversé ses conclusions » (Séailles, ouvr. cité, p. 4-5).

Les réformes sociales continuaient, en même temps, à le passionner. En

1848, il publiait le *Manuel républicain*; au printemps de la même année, il était secrétaire de la Commission des Etudes constituée le 24 février 1848 par Lazare Hippolyte Carnot, Ministre de l'Instruction publique. La commission avait élaboré d'excellents projets que le ministre défendait à la Chambre, le 30 juin, quand il fut vivement pris à parti pour avoir adopté et recommandé le *Manuel républicain* de Renouvier; on accusait celui-ci d'y avoir défendu des thèses subversives. On cita une phrase sur l'égoïsme et l'oisiveté des riches: « Existe-t-il au moins des moyens d'empêcher les riches » d'être oisifs et les pauvres d'être mangés par les riches? » On lut d'autres phrases sur l'expropriation de ceux qui détiennent la terre, sur la nécessité d'une meilleure répartition du sol et sur l'exploitation des ouvriers. Ces thèses déplurent à la majorité et le ministre dut se retirer devant un vote de méfiance; Renouvier abandonna la Commission des Etudes, en même temps que Jean Reynaud son président. Son dernier acte politique fut une participation importante au *Projet d'organisation communale et centrale de la République*, présenté en 1851 par les démocrates. Après la proclamation de l'Empire, Renouvier se consacra uniquement à la philosophie, sans abandonner ses convictions de républicain, de démocrate et d'adversaire des réactionnaires de toute espèce. A partir de ce moment, c'est dans son œuvre et dans le développement de sa pensée que se concentre toute l'histoire de sa vie. On trouvera dans la *Préface* de J. Thomas et dans le livre de Séailles une énumération, par ordre chronologique, de ses œuvres philosophiques.

Elles forment un corps de doctrine complet. De 1854 à 1864 paraissent quatre *Essais de Critique générale* (*Logique, Psychologie rationnelle, Principes de la nature, Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*), qui, avec la *Science de la Morale* (2 vol. 1869) contiennent les principes du néo-criticisme de Renouvier. En 1875, les deux premiers *Essais* (*Logique et Psychologie rationnelle*) paraissent en deuxième édition, considérablement augmentés de façon à former chacun trois volumes au lieu d'un seul. En 1892, les *Principes de la nature* paraîtront à leur tour en deuxième édition (2 vol.).

En 1876, Renouvier avait publié *Uchronie* (l'Utopie dans l'histoire), esquisse du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, mais aurait pu être; en 1878, la *Traduction de Hume*, en collaboration avec F. Pillon; en 1886, une *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, qui contient aussi de précieux documents sur la formation de ses idées. Une deuxième édition à l'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, avec huit chapitres nouveaux (1896) fut suivie d'un *Cinquième Essai* en 4 volumes (1896-7), traitant de la *Philosophie analytique de l'histoire*.

Depuis plusieurs années déjà, Renouvier était apprécié; on l'étudiait, une école importante s'était groupée autour de lui, il était célèbre aussi hors France. La seconde édition des *Essais de Critique*, rapidement épuisée, devint rare; depuis longtemps une nouvelle édition s'imposait; ce n'est que

récemment qu'elle a paru, permettant aux admirateurs de Renouvier, dont le nombre s'est accru sensiblement, de se procurer les œuvres fondamentales du penseur.

Enfin viennent les ouvrages qui contiennent ce que l'on a appelé la dernière philosophie de Renouvier, la doctrine du *personnalisme*. Ce sont la *Nouvelle Monadologie* (en collaboration avec Prat, 1898), les *Dilemmes de la Métaphysique pure, Histoire et Solution des problèmes métaphysiques* (1901), enfin le *Personnalisme* (1903). Il faut y ajouter un livre sur *Victor Hugo le Poète* (1893) et un autre sur *Victor Hugo le Philosophe* (1900), ainsi qu'une œuvre posthume sur la *Philosophie de Kant*.

Renouvier collabora, de 1855 à 57, à la *Revue philosophique et religieuse* de Fauvety et Lemonnier, de 1865 à 69 à la *Morale indépendante*. Il fonda en 1867 l'*Année philosophique*, dont la première série dura deux ans, et en 1872, la *Critique philosophique*, dont il fut le directeur; de 1872 à 85, elle parut chaque semaine; dans sa seconde série (1885-90), elle devint revue mensuelle. En 1890, elle cessa de paraître et depuis 1891, fut remplacée par l'*Année philosophique*, sous la direction de F. Pillon, et continuée par l'école de Renouvier après la mort du maître. De 1878 à 85, Renouvier édita la *Critique religieuse* comme supplément trimestriel de la *Critique philosophique*.

La question religieuse le préoccupa vivement après 1870. Il accusait les catholiques de préparer la décadence de la France. Adversaire du catholicisme, il ne l'était pas du sentiment religieux, indispensable, selon lui, à la vie mentale, à la certitude, à l'affirmation de la conscience. Il faisait appel aux protestants éclairés, leur demandant de faire campagne avec lui, de se mettre d'accord sur les principes de la pensée et de la morale, et d'éviter ce qui n'est que formalisme et dogme pour s'attacher au sens de la vie religieuse. Ce sens religieux, actif et profond se rencontre chez les meilleurs parmi les philosophes rationalistes et idéalistes. On peut se demander si les religions positives sauront assez se dégager de la doctrine pour faire droit à cet impérieux besoin de l'esprit et du cœur. Les indices ne manquent pas d'une révolution dans les croyances et de la venue d'une religiosité plus noble et plus éclairée. Ainsi parlait Renouvier.

La *Critique philosophique* dont les deux séries forment quarante-trois volumes in 8°, est un organe de combat, fait pour la défense des idées philosophiques et sociales chères à Renouvier. Il ne voulait pas que ses idées ne fussent accessibles qu'à quelques spécialistes; elles n'étaient pas destinées à dormir dans des livres; elles devaient agir. Sa collaboration à la *Critique philosophique* fut donc considérable. N'était-ce pas un devoir pour lui, une fois la république établie, de faire l'éducation de la démocratie et de donner à son pays un contingent solide d'idées directrices, propres à orienter la conduite des hommes et à leur assurer la stabilité morale indispensable à de bons citoyens? « Les innombrables consultations qu'il donna, de 1872 » à 1892, dans la *Critique philosophique*, sur tous les cas de conscience de la

» politique quotidienne, furent de belles actions; à coup sûr, dans cette période troublée, il soutint et grandit les âmes de quelques-uns des meilleurs parmi ses contemporains; on sentit en lui une conscience inflexible et une raison droite, inaccessible aux entraînements collectifs et aux variations de la mode » (*Rev. Mét. Mor.*, Sept. 1903, Supplém. p. 2).

Non seulement il fut généreux de ses conseils de sage et de ses appréciations toujours dignes du grand penseur qu'il était, sur des questions de politique, de morale et sur des idées philosophiques, mais l'art ne lui fut pas étranger, et l'on doit considérer comme de la haute et belle critique ses remarquables études sur Victor Hugo, réunies et publiées en deux volumes.

Jusqu'en ses derniers moments, Renouvier se préoccupa de la propagation de sa doctrine. La philosophie n'était pas pour lui un objet de curiosité, une mode ou l'affaire des caprices de l'opinion, elle était une question sérieuse, essentielle pour la vie sociale. La justice et la vérité y sont engagées. La philosophie n'est pas pure spéculation; il faut qu'elle nous transforme moralement et qu'elle agisse sur les transformations de la société. Elle n'a pas le droit de n'être qu'une science de spécialistes, cantonnée dans des chaires d'université; il faut que ses théories rayonnent dans le monde, qu'elle se fasse active, transforme les consciences, inquiète l'autorité fondée sur la violence et s'attaque à tous les dogmatismes. Dans cette conception du rôle de la philosophie et de son influence morale et sociale, Renouvier se rattache bien à la tradition française, telle qu'elle existe depuis la Renaissance.

Il ne professa pas, n'occupa aucune situation officielle et ne rechercha jamais les honneurs. Il avait quatre-vingt cinq ans lorsque l'Académie des Sciences morales le reçut parmi ses membres. Depuis la fin de l'Empire, Renouvier vécut dans le midi de la France, à Prades. Il voyagea peu, fit de rares séjours à Paris, ne se déplaça que pour se soumettre parfois, l'été, à une cure qu'exigeait l'état de sa santé. Il écrivait en 1874 à son ami Secrétan le regret qu'il éprouvait de ne pouvoir aller le rejoindre à Paris: «C'eût été une grande joie pour moi de vous y voir. Mais ma santé est vraiment très fragile. J'ai des infirmités et une peur horrible du froid dans les appartements». Il lui faut plusieurs années pour qu'il se décide à rendre à Secrétan ses visites et à faire le voyage de Prades jusqu'en Suisse pour passer quelques jours avec son ami. Il est taciturne, un peu timide. Ces détails sont empruntés à la *Correspondance* de Renouvier et de Secrétan, publiée par la *Revue de Métaphysique et de Morale* (Janv., Mai, Juillet, Nov. 1909; Mai et Sept. 1910). Surtout pour la période de 1870 à 80, cette *Correspondance* est assez régulière et nous fournit de précieuses indications sur les occupations du philosophe. C'est de sa solitude du midi de la France qu'il dirige la *Critique philosophique*: à voir son activité de propagandiste, on le croirait en contact direct avec le mouvement intellectuel de la capitale; mais il n'en est rien. Il médite et travaille sans s'interrompre.

Tel nous le suivons jusqu'à sa mort. Louis Prat a pieusement recueilli

ses derniers entretiens (*Rev. Mét. Mor.*, Mars 1904). Il est émouvant de voir, dans un organisme qui allait s'affaiblissant d'heure en heure, la pensée rester ferme et lucide jusqu'au dernier moment. Charles Renouvier est mort le 1^{er} Septembre 1903. Depuis le 28 Août, il employait, nous dit Xavier Léon, toutes les heures de répit que lui laissait son mal à rassembler les pensées qui lui tenaient le plus à cœur (*ib.*, 119, *Note*). « Il en confiait le dépôt à son » plus cher disciple, M. Prat, avec la mission de les répandre. Sachant qu'il » allait mourir, il voulait du moins que les idées auxquelles il avait consacré » toute son existence lui survécussent; il les croyait efficaces parce qu'il les » croyait vraies; aussi en désirait-il ardemment le triomphe, et les échecs » d'autrefois, dont il n'avait pas perdu le souvenir, n'avaient pu entamer » sa foi robuste dans le succès final d'une œuvre dont dépendait, à ses yeux, » le salut et l'avenir même de la démocratie ».

Le problème de la destinée de l'humanité, du mal et de la volonté personnelle, fondement de la conscience morale, domine ses préoccupations. « Une question se pose à tous ceux qui ont appris à réfléchir et qui se préoccupent, durant leur vie, de faire œuvre d'homme: Que pouvons-nous faire? » Que devons-nous faire? Là est la grande question et c'est l'âme même de » la philosophie » (*Dern. Entret.*, *ib.*, p. 169). Il faut avoir une idée précise de la Personnalité; tout ce que nous pouvons connaître se passe dans une conscience et constitue un système de relations bien défini. Parler d'infini et d'absolu, c'est se payer de mots. Cela n'explique rien; car l'ensemble des relations fondamentales qui constituent nos représentations relève des *catégories*: le problème des catégories est primordial; Renouvier n'a cessé de s'en occuper et de perfectionner son tableau des catégories. « C'est le problème le plus ardu qui puisse se présenter à un philosophe. C'est la clé de » tout. Je l'ai étudié, pour ainsi dire, pendant toute ma vie; je ne l'ai pas » assez étudié encore » (*ib.*, 152). Ce sont ensuite les idées psychologiques et morales. Le moi, la personne, la liberté, puis l'immortalité, le mal et le devoir de le combattre, la réalisation de la justice, l'idée de Dieu, en un mot les principes d'une psychologie et d'une morale rationnelles, comment un penseur oserait-il s'en désintéresser? « De notre raison, de l'emploi raisonnable de notre liberté, il dépend, en partie, que nous soyons les ouvriers » de nous-mêmes. Et c'est là le Personnalisme » (*ib.*, 171). Le fait de vivre force tout homme à se poser ces questions. De tous ses livres, c'est la *Science de la morale* que Renouvier préfère. Enfin, l'avenir de la démocratie qui le passionnait au début de sa carrière, l'intéresse jusqu'au dernier moment: « Ce n'est pas sans inquiétude que je me demande quel peut être en France » l'avenir de la démocratie.

» La bourgeoisie n'a pas tenu ses promesses; elle n'a travaillé que pour » elle. Moralement elle est tombée si bas que jamais plus elle ne pourra se » relever. Elle est essentiellement égoïste.

» Il n'y a d'espérance à fonder que sur le peuple. Et j'appelle peuple ceux-là

» qui travaillent: paysans, ouvriers, artistes ou savants. C'est là ce qui cons-
 » titue, ce qui devrait constituer une démocratie. Ce n'est pas que j'aie une
 » confiance exagérée dans les vertus du peuple. Je connais ses défauts: il
 » faudrait être aveugle pour les nier. Mais c'est là seulement qu'il y a des
 » réserves d'énergie » (*ib.*, 182).

Les dernières pensées de Renouvier vont à ses préoccupations religieuses. Il approuve « la guerre sans merci que le ministre Combes fait aux congrégations » et s'insurge contre « cet odieux syllabus qu'on ne connaît pas assez en France » et qui résume l'esprit du cléricalisme papiste. Or, c'est celui-ci qu'il faut détruire, et, en même temps, sauver le sentiment religieux des excès de l'athéisme. En 1876, avec Pillon, Renouvier pensait que le meilleur moyen pour cela était de conseiller aux libres-penseurs de s'inscrire dans celle des catégories religieuses existantes qui réunirait les moins imparfaites conditions de liberté. Il désignait ainsi les formes libérales du protestantisme. Le projet échoua. « Les libres-penseurs préférèrent rester plus ou moins directement affiliés à l'Eglise romaine que de venir à nous; l'on ne voulait pas en 1876, et au surplus l'on ne veut pas non plus aujourd'hui, s'inféoder au protestantisme pour échapper au papisme ».

Renouvier donne alors une solution nouvelle. Il lui paraît que sa philosophie pourrait tenir lieu de religion. « Ce serait une *religion laïque*, si l'on peut ainsi parler, une religion d'intellectuels, sans dogme qu'elle voudrait imposer, sans prêtres, sans Eglise, une religion philosophique dont l'objet serait de résoudre le problème du mal, de prêcher le relèvement possible de la personne humaine par le culte de la justice. Elle opposerait enfin au Dieu des théologiens, le Dieu personne morale, le Dieu selon la justice. Cette philosophie-religion, cette religion rationnelle, c'est le *Personnalisme* ».

C'est le nom que Renouvier donnait à la dernière forme de sa philosophie, et il espérait pouvoir l'opposer à la fois et à tous les cléricalismes et à l'athéisme. Tel fut le dernier entretien de Ch. Renouvier. On voit qu'il connaissait peu de choses de la pensée catholique.

§ 2. *Le caractère*

Dans la Préface du *Manuel républicain* de 1848, Ch. Renouvier trace de Victor Cousin le portrait que voici: « Le grand maître en fait de théories justificatives de la misère, le plus zélé promoteur de l'Idée qui doit soutenir la force publique insuffisante, reconquérir la morale perdue et réunir la sagesse au corps social, c'est le professeur de philosophie, je ne dis pas philosophe, le fondateur d'une école sans doctrine, le rhéteur, l'artiste en discours et en abstractions pompeuses, celui qui depuis vingt ans enseigne l'indifférence, réduit Dieu, l'âme, la religion, la liberté, la foi, la raison et maintenant la justice et la charité à des mots, à des termes aussi creux que sonores. Et certes ce régent général des écoles qui infectait la

» jeunesse de scepticisme pendant que son roi, notre dernier roi, propageait
 » la religion de l'or, était bien le plus convenable défenseur qu'on pût trouver
 » du droit de la République à laisser mourir de faim les citoyens » (N^{elle} Edit.,
 80-81).

Il suffit de prendre le contrepied de ce portrait pour se représenter le philosophe Renouvier. Rien du rhéteur; discours et abstractions pompeuses lui répugnent; aucun sentiment ne lui est plus étranger que le plaisir que certains prennent aux périodes redondantes, aux mots châtoyants, aux traits d'esprit. L'indifférence lui est odieuse, car il aime le vrai; la recherche du penseur doit s'inspirer d'une conviction d'autant plus profonde qu'elle est librement consentie et engage sa volonté. Il lui répugne de traiter légèrement les problèmes sérieux dont dépendent la destinée humaine et la justice sociale. Le scepticisme moral lui paraît la plus lamentable des misères. Il oppose au professeur de philosophie, qui s'affuble trop souvent de la défroque du comédien, le philosophe, le penseur, auquel la certitude philosophique, la liberté morale et la justice importent avant toute chose.

La véritable élan de l'âme, le lyrisme des idées n'est pas dans l'habile arrangement des paroles, dans l'art du sophiste; il est intérieur, silencieux, il se contient, il inspire l'amour du vrai et l'abnégation au philosophe qui se voue tout entier aux idées. Qu'un élan de ce genre existait chez Renouvier, les écrits de sa première période sont là pour en témoigner. Mais de plus en plus il évita de s'extérioriser, il se concentra; il accrut sa vigueur par cette concentration même et son enthousiasme reparut avec une force singulière dans la conception du système et la fermeté du raisonnement.

Renouvier montre une rare vigueur dans la critique et l'examen des problèmes qu'il aborde (1). Sa pensée n'omet aucun détail, aucune circonstance; elle n'abandonne pas la question entreprise, elle y revient avec insistance, l'approfondit, discute les faits anciens et nouveaux, les arguments des autres philosophes, n'épargne aucun effort pour aboutir à un éclaircissement complet. Ce n'est ici ni la juxtaposition de données mal élucidées, ni l'énumération d'arguments divers et sans rapports, ni la réfutation facile des distractions d'un adversaire. S'il cite un auteur, il le cite bien, s'efforce de le comprendre, s'empare de sa pensée, la tourne et la retourne, la secoue afin que rien n'y reste d'abscons. Il ne se contente pas non plus du bagage de l'érudition, il n'est pas un ramasseur de bouts de faits; il cherche à comprendre et à expliquer.

Il parle en pleine connaissance de cause des questions scientifiques et son éducation de mathématicien lui vient souvent à point. Mais son esprit précis se refuse à confondre sciences et philosophie; il sait que l'esprit humain est riche en activités de tout genre, et qu'à vouloir trop unifier le sa-

(1) Mais n'oublions pas qu'avec nombre de ses contemporains, il a le grave tort d'ignorer à peu près tout de la philosophie catholique.

voir, on le diminue. Il voit avec une parfaite netteté ce qui manque au positivisme et sait renverser les idoles des philosophies dites scientifiques. Il ne se paie pas de mots. La Science, le Progrès, l'Évolution, abstractions vides qui ont succédé, chez les gens de demi-savoir, à l'Infini et à l'Absolu, ne rendent pas mieux compte de la réalité que ces dernières notions.

L'on peut dire que vers quarante ans, Renouvier était en possession des principes de sa philosophie. La sûreté de son jugement, son sens critique, sa méthode et le goût des constructions synthétiques font des *Essais*, dès la première édition, un corps de doctrine bien arrêté. Les variations du système furent minimales depuis. Renouvier a réalisé, il ne faut pas l'oublier, une œuvre encyclopédique, et son esprit est aussi pénétrant quand il s'attaque au problème psychologique des passions que s'il cherche le meilleur système de catégories, ses connaissances sont aussi riches dans le domaine de l'histoire que dans les sciences physiques. Rattacher les diverses branches du savoir à quelques idées directrices est déjà une tâche considérable pour le philosophe.

Séailles établit, semble-t-il, une séparation trop marquée entre le néo-criticisme des *Essais* et ce qu'il appelle la dernière philosophie de Renouvier. Renouvier ne fait pas appel, pour établir le *Personnalisme*, à de nouveaux principes ni à des méthodes nouvelles. Il tire les conséquences de ses idées, poussant au premier plan un ensemble de considérations qui lui permettent de répondre aux questions essentielles du sentiment religieux. Jusqu'à l'époque de l'*Esquisse d'une classification des systèmes* (1886) il penchait vers le pluralisme et préférait la conception qui se dégage du polythéisme gréco-romain à l'unité du monde sous le règne de Dieu, telle que le christianisme et la plupart des philosophes modernes l'entendent; de même, dans l'organisation de nos connaissances, il admettait volontiers plusieurs principes irréductibles l'un à l'autre; dans sa dernière philosophie, il tâchera de fondre son pluralisme en une synthèse supérieure, et, au point de vue religieux, s'élèvera à l'idée de Dieu, tout en repoussant, comme auparavant, les caractères d'Infini et d'Absolu, et en maintenant la liberté individuelle contre toute nécessité aussi bien logique que morale (1). Il reste fidèle à ses convictions du début; son sentiment de la liberté personnelle est toujours aussi vif. Sa philosophie est, plus encore qu'auparavant, un *personnalisme*.

Renouvier, comme Descartes, veut que la philosophie donne aux hommes des principes qui les aident dans l'expérience de la vie et dans la conduite. Il se rend compte de la nécessité d'une direction morale et il a raison; c'est, encore aujourd'hui, ce qui nous manque le plus. Malgré les moments de recrudescence des croyances positives, il se demande si les Églises possèdent encore assez d'élan pour donner à la conscience publique une direction assurée; le problème de Jouffroy se pose inévitablement à toute conscience de penseur: nous avons besoin d'une foi nouvelle. Et de même que

(1) Incontestablement, il aboutit là à un labyrinthe: contradictions inextricables.

le christianisme a mis plusieurs siècles à se constituer, nous tâtonnons dans la recherche de cette foi, d'autant plus difficile à établir qu'elle ne peut se fonder ni sur une révélation, ni sur l'autorité d'un Rédempteur, mais doit exprimer l'esprit collectif d'une démocratie qui prend conscience d'elle-même. La réflexion, de nos jours, est exigeante et demande une réponse à des questions de sciences, de métaphysique et de morale qui se présentaient plus aisées il y a dix-neuf siècles. Puis, les cœurs sont moins simples. Un scepticisme sans beauté brise l'ardeur et l'enthousiasme; le doute et l'indifférence, l'intérêt, l'égoïsme, le besoin de plaisir et surtout les conditions d'une existence artificielle, toute portée vers le bien-être, le désir de commodité, l'organisation matérielle si meurtrière pour l'âme, en un mot l'atmosphère d'une ère d'industrialisme et de science appliquée sont délétères pour la vie intérieure; aussi comprend-on les efforts des philosophes pour revendiquer les droits primordiaux de la véritable vie, la vie spirituelle, qui, selon les penseurs de tous les temps, est capable, à l'exclusion de toute autre, de nous assurer un bonheur réel.

Ces préoccupations du bien de l'humanité ont toujours été présentes à la pensée de Renouvier. La philosophie ne peut y être indifférente. Elle doit préparer une ère meilleure, le monde futur que réclame la conscience morale qui n'a cessé d'aspirer à plus de justice, à une plus parfaite harmonie. Les philosophes de tendances les plus diverses, un Spencer, un Guyau aussi bien qu'un Renouvier, rêvent comme but de la vie de l'humanité sur la terre « un ordre spontané, parfait, dans une totale absence d'autorité et de pouvoir, où chaque individu, envisageant de son propre mouvement son bien principal dans le bien d'autrui et de tous, vivra sans règle ni contrainte, en exquise moralité, dans l'ignorance du devoir » (*Victor Hugo le Poète*, p. 323-4).

Cette espérance s'explique, dans le système de Renouvier, et par son hypothèse des *trois mondes*, et par sa théorie de l'état de guerre. Il imagine qu'avant les temps que nous apprend l'histoire de la terre, il a existé une humanité vivant dans un état de félicité, tenant en son pouvoir les forces physiques et s'en servant de manière naturelle pour son utilité. Cet état n'a pu durer, parce que les hommes ont dérogé à la justice et ont cédé à l'orgueil; la décadence s'en est suivie, et l'humanité nouvelle qui s'est formée après les révolutions du système solaire et de la planète, s'est trouvée en un *état de guerre*, qui est celui que nous connaissons, avec ses imperfections, son injustice, son éloignement de la vérité. Il faut un effort rationnel considérable, une éducation de la liberté pour surmonter ce lamentable règne du mal. On n'en sortira pas par des moyens extérieurs. C'est le mal moral qui a causé le mal physique; c'est par l'effort moral que le mal doit être surmonté.

Renouvier désapprouvait ceux qui croient vaincre l'injustice par la violence; il était ami de la propagande par les idées et non de la propagande

par le fait. Aussi était-ce pour obéir à un devoir social qu'il fonda la *Critique philosophique* et se soumit, malgré la perte de temps et la fatigue, à ce travail quotidien de propagande. Un philosophe ne doit pas s'attendre à ce que son action soit immédiate. Elle ne le pourrait, car elle veut être profonde et durable. L'agitation politique a des résultats immédiats; ceux-ci atteints, les principes que les orateurs ont invoqués sont oubliés et demeurent sans retentissement. Ce genre d'influence n'est pas celui qui caractérise le philosophe. Ce dernier entend transformer les consciences dans leur totalité, et créer un monde moral nouveau ou, comme on dit depuis peu, des valeurs morales. Sa parole doit faire appel à la liberté d'autrui, éveiller chez les hommes la réflexion et la conviction, en un mot, la croyance rationnelle. Elle se communique donc à quelques-uns d'abord, et par eux, gagnera de proche en proche. Il serait intéressant à ce propos de constater combien fut intense, dans l'époque contemporaine, chez les hommes attachés à leur devoir, la propagation de la notion de devoir rationnel, de loi morale fondée non sur une autorité extérieure, mais sur l'autonomie de la raison, telle qu'elle s'est développée depuis Kant, qui l'a formulée: théorie de premier plan, reconnue par tous les rationalistes. Renouvier pour sa part l'a adoptée et l'a défendue, en écartant ce que Kant avait encore maintenu de l'ancien absolu, c'est-à-dire le règne des choses en soi. Il n'existe pas de chose en soi, professe Renouvier, pas d'absolu, pas d'entité non représentable; il n'existe que des consciences, des personnalités douées de tous les caractères qu'en étudiant sa psychologie nous reconnâtrons à la conscience.

Les disciples de Renouvier évoquent sa grande figure comme étant d'un sage: honneur qui paraît mérité, car qui serait appelé sage, sinon l'homme qui consacra toute son existence à la recherche du vrai, à l'idée du bonheur et de l'avenir de l'humanité, qui vécut simplement, tout entier au culte de l'esprit, qui donna l'exemple d'un désintéressement parfait et d'une indépendance à laquelle peu d'hommes de valeur ont le courage de sacrifier leur vanité et leurs ambitions. C'est encore d'un sage en lui que ce caractère sérieux et ferme de la pensée, cette absence de clinquant et de faux éclat, cette manière directe et franche d'aborder les questions. Quelle différence avec la plupart de ses contemporains! Il est piquant, à côté d'un Renouvier, de placer un Renan, avec son mélange de sensualité bénisseuse et d'ironie pateline, et l'éternel « peut-être oui, peut-être non » sous lequel il cachait des idées dont on se demande si elles n'eussent pas gagné beaucoup à une exposition simple, lucide et affirmative.

En comparaison avec Renouvier, le dogmatisme scientifique et politique de Comte, malgré toute sa force, ne manque pas d'une certaine raideur; au surplus, l'attitude de Comte vis-à-vis de la philosophie en général témoigne de son ignorance de la méthode criticiste. Il connaît mal l'histoire des idées métaphysiques et des problèmes moraux. Ces reproches ne diminuent en rien la valeur des parties solides de l'œuvre de Comte, mais ils font ressortir les

qualités de Renouvier; est-il nécessaire de rappeler que celui-ci ne présente rien d'analogue au mysticisme final de la vie d'Auguste Comte?

Renouvier fonde sa philosophie sur la liberté; il a aussi le respect de la liberté. Il n'invoque même pas, comme il en aurait le droit, l'autorité logique de la raison; le système de nos idées ne dérive pas, selon lui, des principes de la raison par un enchaînement nécessaire, dont l'ensemble s'imposerait comme vrai à la réflexion, dès que, par une bonne méthode, elle serait arrivée à en prendre conscience. Non! Tout ce que nous admettons, la certitude scientifique comme le devoir moral, n'est affirmé que par un libre acquiescement de notre volonté. C'est au libre examen, à notre consentement que les thèses sont proposées. Renouvier devance donc son temps et en rejetant l'intellectualisme logique parce qu'il exclut la liberté, et en n'adorant pas les idoles pseudo-scientifiques, Progrès, Science, Evolution, auxquelles tant de bons esprits offraient la réalité en sacrifice (1).

Il est resté en contact, par l'histoire de la civilisation et par celle des idées, avec les souffrances de l'humanité, dont elle offre le spectacle pendant l'état de guerre et avec les efforts des penseurs vers plus de justice. Son érudition était grande, mais son esprit ne s'y perdait pas; il dominait les faits. Sa faculté d'invention était d'une rare fécondité et s'élevait parfois jusqu'à l'imagination épique, comme en témoigne l'hypothèse des *trois mondes*. Il aimait les vues synthétiques et croyait que l'humanité utiliserait pour sa régénération les systèmes des philosophes. Tout avait un sens pour lui, et c'est le sens et la valeur des choses qui le capturaient surtout.

On a souvent accusé Renouvier d'avoir écrit ses livres dans un style compliqué, difficile, surchargé d'incidents et de tournures lourdes; d'appuyer avec trop de poids sur l'expression et d'enlever ainsi à la pensée sa souplesse et son mouvement. En le comparant, sous ce rapport, à un Jouffroy, à un Taine, à un Ribot, à un Bergson, on le mettrait en état d'infériorité. Cette critique, juste extérieurement, c'est-à-dire au point de vue exclusivement formel, n'est plus vraie si l'on songe que la sincérité de l'écrivain est précisément dans la ressemblance de sa pensée et de son style. Il ne doit pas venir à la pensée avec un style conventionnel ou une recherche apprise; le style doit se mouler sur la pensée, en suivre les attitudes; à une pensée en nuances un style impressionniste; à une pensée toute d'émotion un style souple, caressant, riche en sensibilité. Mais si la pensée est rude et pénétrante, si elle cherche à ne rien omettre, si elle veut construire par blocs solides, le style de Renouvier, tel qu'il est, rend peut-être mieux l'effort tenace que s'il s'était ingénié à plaire. « Je veux être étudié, écrit-il, et n'eussé-je que trois lecteurs, n'en eussé-je qu'un, il faut que je dise ce que j'ai à dire, rien de plus, rien de moins, et que je rende ma pensée avec la même précision que je la conçois,

(1) La croyance au progrès nous affaiblit dès que nous sacrifions notre libre arbitre en faveur d'une fonction naturelle qui engendrerait le progrès et dont nous ne serions que les instruments (*Intr. à la philos. analyt. de l'histoire*, p. 699).

» et avec les abstractions sans lesquelles il n'y a pas de rigueur possible » (*Psych.*, 2^e Ed., III, p. 359, note finale).

Le reproche qu'on pourrait lui adresser porterait sur la difficulté de constituer un style semblable dans une langue qui, comme la nôtre, est faite à une pensée limpide et subtile, persuasive et sensitive tout ensemble. A ce propos, il met en opposition la clarté banale, qu'on appelle souvent « la clarté française » et « une autre espèce de clarté, dont la France autrefois » se vantait. C'est la clarté des auteurs qui se comprennent toujours eux-mêmes, ne conviant le public à partager que des pensées suffisamment mûries et exactement communicables » (*Ibid.*). Cette clarté-là évite la banalité, les lieux communs aussi bien que les artifices de l'imagination. Aussi, quand il arrive à la pensée de Renouvier de trouver son expression adéquate, son style se revêt alors d'une beauté qui surprend par la force et le rayonnement intérieur. A y regarder de près, il a plus souvent atteint cette perfection qu'il ne plaît à ses critiques de le reconnaître. En tout cas, l'idée est toujours claire, non de cette clarté apparente et souvent trompeuse, dont le tour oratoire revêt les pensées et qui fait briller un côté au détriment d'un autre, mais d'un éclairage égal et sûr.

§ 3. *Les influences*

A. *L'éclectisme.*— L'éclectisme était tout puissant dans la philosophie officielle quand Renouvier fit ses études. Il était à cette phase de son histoire où, s'éloignant des Ecossais que nous trouvons à son point de départ, il se réclamait de Descartes et de Maine de Biran. Il exerça quelque influence sur Renouvier en ce sens qu'il l'orienta d'abord vers l'histoire de la philosophie et le cartésianisme; ensuite, les problèmes qui préoccupaient les éclectiques, et spécialement le problème moral et la question de la liberté, s'imposèrent aussi au fondateur du néo-criticisme; mais l'ensemble de la méthode, des doctrines et des tendances des éclectiques lui déplaisaient fortement. Il s'est prononcé à plusieurs reprises sur cette question: dans l'étude de la conscience, leur philosophie se borne à une observation superficielle des faits et prétend y trouver des preuves pour un ensemble de préjugés métaphysiques et moraux, étayés uniquement sur des raisons de convenance, mais intérieurement minés par le scepticisme; il faut au contraire soumettre les données de la conscience à une analyse réflexive serrée et s'efforcer d'en déterminer les lois. Ni l'éclectisme, ni l'empirisme ne suffisent à cette tâche. « La philosophie traitée » comme une science d'observation est, tout autant que l'éclectisme, incapable » de définir et de coordonner les idées » (*Hist et Solut. des pr. mét.*, 419). Il reproche aussi aux éclectiques leur absence de connaissances scientifiques, leur verbiage, leur manque de précision, la déformation qu'ils font subir aux théories des philosophes. « L'éclectisme avait cette habitude », écrit-il

plus tard, quand cette école avait disparu, « partout où il s'appliquait, de » couper les nerfs des systèmes et de les concilier en en extrayant des positions banales » (*Esq. d'une classif.*, 7^e partie, et *Crit. relig.*, VII, 450). Sa théorie des quatre systèmes, en histoire de la philosophie, ne lui paraît pas justifiée. « Ces quatre systèmes de sa propre et assez médiocre classification, elle (l'école éclectique) avait sans doute l'intention de les concilier » et de leur faire *leurs parts*, mais elle ne réussissait qu'à s'offrir à chacun » d'eux comme une alliée infidèle, pendant qu'elle s'exposait à découvert aux » attaques des autres. Puis, tandis que les libres-penseurs lui reprochaient de » capituler sur des points de foi inhérents à la religion, les évêques l'accusaient » de panthéisme et d'incrédulité déguisée et perfide, avec des apparences de » genuflection, parce qu'elle ne semblait admettre le dogme qu'à titre de vérité » symbolique (*Ann. phil.* 1867, p. 2 et *Préf.* de Thomas, *loco cit.*).

B. *Comte et les réformateurs sociaux.* — Une influence plus sérieuse fut celle de Comte dans les leçons du Cours de philosophie positive consacrées aux mathématiques. Renouvier fut sans doute amené par là aux questions de logique des sciences. La réflexion philosophique appliquée aux mathématiques le conduisit à sa loi du nombre; elle lui apprit, d'après l'exemple des géomètres, à rechercher et à éliminer les contradictions. Or, Renouvier crut en découvrir une entre la notion de nombre, qui s'applique à toutes nos représentations, et l'idée de l'infini actuel. La loi du nombre l'amena à résoudre les questions relatives à l'espace et au temps en excluant l'infini comme contradictoire, ce qui devait avoir une répercussion sur les problèmes ontologiques et théologiques (*Pillon*, art. cité, *Année phil.* 1913).

Quant aux principes de la philosophie positive, Renouvier était d'accord avec Comte pour rejeter l'absolu et le substantialisme et n'envisager que des phénomènes et des lois. Mais Renouvier sait, mieux que les positivistes, respecter la réalité dans le groupement des phénomènes; il maintint la science qui porte sur l'analyse des représentations et sur les fonctions constitutives de la vie mentale; il proclama la nécessité d'une théorie de la connaissance pour déterminer les lois de la pensée, quels que soient les phénomènes envisagés; il comprit enfin que la morale était fondée sur la conscience et la liberté individuelle et rejeta l'autoritarisme de Comte et sa conception fataliste des lois sociales. Le positivisme, comme l'éclectisme, avait tort de renoncer « au traitement rationnel des questions transcendentales » (*Probl. mét.* 418). Il faisait « d'une hypothèse historique, la prétendue loi des trois » états de l'esprit humain, un dogme qui le dispensait de l'étude de l'esprit » humain lui-même » (*Ib.*, 417).

Au point de vue social, les réformateurs Saint-Simon, Fourier, Proudhon et Louis Blanc fixèrent un but à ses aspirations démocratiques. Jules Thomas a bien indiqué ce dont il est redevable à chacun d'eux: Saint-Simon lui apprend l'essence même du socialisme: la société doit améliorer l'existence

morale et physique de la classe pauvre et s'organiser pour atteindre ce but: elle doit pratiquer le précepte de charité, emprunté aux idées chrétiennes que Saint-Simon rêvait d'adapter à une organisation économique nouvelle; avec Fourier, Renouvier est d'accord pour critiquer les vices des relations industrielles et commerciales et pour vanter l'association volontaire, l'organisation libre du travail sous le régime commun du devoir, l'exploitation d'un fonds indivis, dont le revenu serait partagé entre le capital, le travail et le talent. Il défend avec Louis Blanc le principe du droit au travail; il adopte plusieurs des idées économiques de Proudhon, se rallie à sa critique du régime économique actuel et s'inspire comme lui de l'idée de justice.

C. *Jules Lequier*. — Au dessus des idées sociales, Renouvier plaçait le devoir moral et l'affirmation de la liberté: c'est la *libre initiative* que la société doit assurer aux individus; vaines solutions que celles qu'on attend soit de l'autorité, soit de la prétendue nécessité des lois historiques!

Les théories de Renouvier sur la liberté se sont formées peu à peu; mais elles ont, dès le début, reçu l'impulsion de conversations avec Jules Lequier, qui fut son camarade à l'École polytechnique et resta son ami. Quelles que soient néanmoins la sincérité et la valeur philosophique de Lequier, Renouvier nous apparaît très supérieur en ce sens que les idées prennent chez lui une force qu'elles n'avaient pas, délayées dans les développements trop littéraires des *Fragments* de Lequier.

On connaît le célèbre dilemme de Lequier sur la liberté et son contraire, la nécessité: si tout est nécessaire, il est impossible d'avoir un critère de certitude, car les erreurs aussi, dans ce cas, participent de la même nécessité. L'affirmation contradictoire est aussi nécessaire que l'affirmation que je voudrais admettre pour vraie; je ne puis donc sortir du doute, du doute absolu, du plus désolant scepticisme.

Si par contre j'affirme la liberté, de deux choses l'une: ou je l'affirme en vertu d'une nécessité qui m'échappe; dès lors je trouve du moins dans ma croyance à la liberté l'avantage de propriétés morales que je ne connaîtrais pas et ne posséderais pas sans cette croyance; ou bien c'est en vérité librement que j'affirme la liberté; j'ai alors les avantages que je viens de rappeler et de plus, j'échappe au doute.

« S'il y a liberté, l'opposition du libre et du nécessaire nous donne un » moyen d'établir les vérités primitives. Mais s'il n'y a point de liberté, tout » est nécessaire, et cette opposition n'existant plus, ce moyen n'existe plus » d'établir les vérités primitives ».

La liberté ne se démontre pas; les arguments et leur évidence ne portent que sur la déduction du raisonnement, non sur les vérités primitives. La liberté doit donc être affirmée par nous, comme le postulat indispensable à la morale et à la connaissance, et qui occasionne, mathématiquement, « la plus petite dépense de croyance pour le plus grand résultat ». Ainsi la

liberté, par son besoin de vivre et d'agir, suscite en nous des croyances ou vérités primitives (1).

Dès lors, la science ne consiste pas à subir des lois, mais bien « à faire, et en faisant, à *se faire* », selon la formule de Lequier souvent répétée par Renouvier. La liberté est une condition positive de la connaissance. Si la liberté est réelle, elle n'atteint pas seulement nos résolutions, mais aussi nos affirmations sur le vrai et le faux, *notre savoir*. Elle est à l'origine de la science aussi bien que de l'action morale. Nous choisissons librement nos vérités. Quant aux résolutions, elle nous permet, entre deux actes contradictoires possibles, de susciter l'un *ou* l'autre. « Quel homme, écrit Lequier, » a entrevu sans vertige la grandeur, la majesté, la divinité de l'homme, » quand l'idée réelle de la liberté, explosion de la conscience, lui découvre » tout-à-coup le fond de son être? » (Cité dans *Psych.*, 2^e Ed., II, 415).

Renouvier a développé en tous sens cette théorie de la liberté.

D. *Influences classiques.* — I. *Descartes.* — Après avoir examiné les influences exercées sur Renouvier par ses contemporains, nous étudierons les rapports de sa philosophie à quelques classiques de l'époque moderne et tout d'abord à Descartes.

La thèse de la liberté, telle que l'établissait Lequier, semble descendre directement de Descartes, mais avec de grandes modifications. L'acte d'aperception qui, chez Descartes, pose en même temps la pensée, son existence en notre conscience et par conséquent notre conscience en tant qu'existant individuellement, enfin le rapport de la conscience individuelle à la pensée, est sans doute un acte libre, affirmant sans condition une vérité première, quoiqu'il soit difficile d'admettre, en se plaçant sur ce terrain, que la raison eût pu ne pas l'accomplir ou faire naître autre chose que ce qui existe en effet.

En second lieu, la différence entre l'évidence qui appartient à la déduction et l'affirmation non déductive de vérités premières dérive de la distinction cartésienne entre intuition et déduction, telle qu'on la trouve dans les *Regulae*. Il semble cependant que les idées cartésiennes eussent beaucoup gagné en netteté à être respectées jusque dans leur forme simple et classique, car la virtuosité de variations littéraires sur un thème cartésien, comme on les lit chez Lequier, n'ajoutent rien à la pensée du grand rationaliste et peut-être mettent en défiance envers elle.

La méthode de Descartes, l'analyse réflexive de la conscience comme fondement de la métaphysique, reçut de Renouvier pleine et entière adhésion. Il maintint aussi, comme Descartes, la séparation du psychologique et du physiologique comme principes explicatifs; il considérait au surplus que la

(1) F. PILLON a donné du dilemme de Lequier un excellent exposé suivi d'une discussion approfondie (*Année phil.* 1899, p. 104 suiv. et 1911, p. 73 suiv.)

psychologie avait tort de s'embarasser de questions qui ne pouvaient l'éclairer en rien.

Dans sa période de *personnalisme*, il se réclama plus énergiquement de Descartes que dans les écrits néo-criticistes; il rattacha dès lors sa philosophie aux principes suivants de Descartes: « le doute méthodique; la pensée individuelle (la conscience); la pensée en tant qu'être (l'existence); le corps » et la subordination des idées de corps; la notion de cause et la limitation » des puissances du moi; l'induction de l'être identique et permanent de la » pensée (l'âme); l'induction de l'être parfait, et le principe de la cause éminente; la création ». Il s'explique sur chacun de ces points dans *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (p. 475 suiv). Nous devons nous contenter ici de renvoyer à ce livre.

II. *Leibniz*. — Ensuite vient Leibniz, qui, comme Descartes, apparaît au premier plan dans les ouvrages du début et dans la dernière philosophie de Renouvier; celui-ci trouva chez Leibniz des arguments en faveur de l'individualisme et d'importantes données relatives au fondement psychologique de la philosophie: les caractères des monades ou âmes, éléments de l'univers, sont dues à l'analyse réflexive de la conscience. « Les degrés de l'être sont des degrés de conscience et de vie. » (*Dil. de la mét.* 207). Il admit finalement que les représentations, par leur relation à une conscience personnelle, constituent des sujets, et que, par conséquent, la réalité est inséparable de la représentation, toute réalité obéissant aux conditions qui fixent l'existence de personnalités conscientes. Le *monde des sujets*, ainsi reconnu comme fondement de toute connaissance objective, ne se conçoit pas sans un ordre, une harmonie: le problème qui s'était présenté à Leibniz et avait reçu chez lui sa solution dans l'harmonie préétablie, se pose aussi à Renouvier. « Les » relations nécessaires des êtres composent une harmonie de déterminations » spontanées dont l'universelle connexion est préétablie comme l'ordre même » de la création d'une multitude infinie de monades, toutes liées. » (*Dil.*, 207-8). Ce que Renouvier rejette, c'est la doctrine de l'infini et celle du prédéterminisme absolu, d'après laquelle une harmonie préétablie par Dieu détermine d'avance les représentations et les actes de chaque monade en rapport avec les représentations et les actes de toutes les autres: car c'est là supprimer la liberté et l'individualité.

III. *Hume et Kant*. — Viennent enfin les influences qui se trouvent à la base du néocriticisme: Hume et Kant.

1°) A Hume, Renouvier emprunte son relativisme, l'analyse psychologique en tant qu'elle constitue une phénoménologie de l'esprit, la thèse que tout est représentation et lois des représentations; mais les représentations ne sont pas, pour lui comme pour Hume, des résidus de sensations, et les lois des représentations ne sont pas des lois empiriques d'association, fixées par l'habitude, mais des lois logiques. Il repousse nettement le sensualisme.

2°) On range souvent Renouvier parmi les continuateurs de Kant. Il est incontestable que la philosophie de Kant l'a puissamment influencé et qu'il a posé beaucoup de problèmes dans les termes du criticisme. Quel est le philosophe contemporain qui n'ait pas subi l'influence du Kantisme? Déjà Victor Cousin, reconnaissait que Kant avait donné au problème de l'origine et de l'organisation des connaissances une solution plus complète et plus vraie que celle des Ecossais, si chers pourtant aux éclectiques à leur début. Renouvier a étudié la philosophie de Kant, à laquelle il attache une importance spéciale dans l'histoire des idées, avec une fermeté d'esprit et une netteté de critique auxquelles il faut rendre hommage; ce qu'il en a adopté, il l'a profondément transformé; il a dénoncé chez Kant un certain nombre d'hésitations et de contradictions auxquelles il a substitué des solutions nouvelles. Vu l'importance du criticisme kantien pour la philosophie tout entière et l'influence particulièrement marquée de cette philosophie sur Ch. Renouvier, nous insistons sur son attitude vis-à-vis d'elle.

Tout d'abord, il a fait sortir du principe kantien de l'autonomie de la raison pratique une série de conséquences de la plus haute importance. Si notre raison, en proclamant la loi morale, est autonome et que le devoir de réaliser cette loi ne se comprend pas sans la liberté, pourquoi les lois de la connaissance ne relèveraient-elles pas de cette autonomie aussi bien que la liberté morale? La liberté, admise avec J. Lequier comme fondamentale, engage la totalité de la vie spirituelle; quand nous nous constituons le savoir et établissons les principes de la connaissance, c'est qu'ils ont été au préalable proposés au libre-examen de la raison; celle-ci n'est pas *obligée* de les admettre, fût-ce même par une nécessité simplement intérieure. La liberté existe dans toute l'étendue de la vie mentale, et c'est elle qui pose et la certitude et le système des relations ou catégories. L'essentiel est que ce système soit exempt de contradiction. La question de savoir s'il correspond à la réalité revient à chercher la valeur de notre affirmation libre, et cette question nous conduit au problème métaphysique de l'accord entre nous et les autres êtres qui composent le monde; Renouvier admet qu'ils sont semblables à la seule réalité que nous indique notre conscience, c'est-à-dire à une nature psychologique, comme Leibniz l'avait établi dans sa *Monadologie*. L'univers est une république d'esprits.

Le système des catégories, par lequel nous mettons de l'ordre dans nos représentations, diffère profondément chez Renouvier et chez Kant. Renouvier ne sépare pas, comme Kant, les formes de l'intuition sensible (espace et temps) et les formes de l'entendement ou catégories. Il ne calque pas le tableau de celles-ci sur une ancienne classification des jugements, mais l'établit d'une manière raisonnée. L'espace et le temps étant des formes d'ordre au même titre que la causalité, font partie des catégories. L'exposition du système de Renouvier permettra d'apprécier l'originalité de sa table des catégories.

Kant n'applique les catégories ou lois de la connaissance qu'aux phé-

nomènes, c'est-à-dire aux apparences sensibles des objets, et relègue dans l'inconnu les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, les choses en soi. Renouvier rejette cette distinction; partant de l'idée que tout, dans la réalité comme dans la connaissance, se constitue de relations, que tout est relatif, qu'il n'existe pas de chose en soi et que les objets de représentation sont inséparables des rapports, des échanges qu'ils soutiennent entre eux, il abolit la chose en soi comme étant un dernier vestige de l'absolu et ne suit pas Kant qui réserve à ce qui est *en soi* et inconnaissable, une réalité refusée aux phénomènes.

Dès lors, les antinomies que, pour Kant, les notions d'absolu et d'infini imposaient au penseur disparaissent, ou plus exactement, reçoivent une solution positive et finitiste. Ainsi, pour Kant, les considérations philosophiques sur l'espace donnent lieu à une antinomie: il serait impossible de décider si l'espace est limité ou infini. Renouvier se prononce nettement pour sa limitation, car il voit une contradiction dans la thèse de l'infini actuel: comment pourrions-nous concevoir un infini actuel, alors que le caractère même de la conscience est de délimiter strictement ses objets? L'antinomie entre liberté et déterminisme, que Kant résolvait en admettant la détermination nécessaire pour les phénomènes et en renvoyant la liberté à la chose en soi, Renouvier la résout dans le sens de la liberté: celle-ci est essentielle, puisque le monde s'explique par la conscience et que l'idéalisme est vrai. Le monde est liberté. Il n'y a pas deux mondes, celui des phénomènes et celui de la chose en soi. Il n'y en a qu'un.

Enfin, la négation de la chose en soi et la suppression de la distinction entre chose en soi et phénomène rend la morale beaucoup moins obscure. Chez Kant, la vie morale relevant de la chose en soi, s'impose à la conscience et force à la soumission la sensibilité; cette loi morale apparaît revêtue d'une sévérité hostile qui ne tient pas compte du besoin de bonheur. Renouvier tâche d'accorder bonheur et devoir; il admet que l'accomplissement de celui-ci est soutenu par les sentiments. Il rend aux sentiments dans la vie morale un rôle que Kant leur avait refusé. La nature humaine y trouve mieux son compte.

Du criticisme il admet pleinement la méthode réflexive, qui ne se borne pas à l'observation superficielle et à la description des faits conscients, mais recherche leurs rapports et les lois de ces rapports; ici cependant il faut établir encore une différence notable entre Kant et Renouvier. Le premier rattache l'ensemble de ces rapports à l'unité de l'esprit, il cherche la synthèse par laquelle s'exprime cette unité, dans l'ensemble de l'activité mentale, dans la forme sensible de la connaissance aussi bien que dans la dépendance que soutient toute représentation par rapport au concept. Mais Renouvier considère les catégories comme une pluralité de lois, que l'on ne peut réduire par simplification. Il admet le pluralisme dans l'esprit comme dans l'univers.

La loi du devoir, présentée par Kant dans toute sa force et sa valeur d'im-

pératif, Renouvier la proclame avec la même énergie que lui. Le devoir est voulu par notre liberté, parce qu'elle y voit le moyen de faire triompher l'esprit et le bien sur le mal. « Mais il faut que la liberté, quoique ne comportant » pas une démonstration empirique, soit conçue par nous dans le monde des » phénomènes, et définie d'une manière positive, non comme une qualité » occulte de quelque chose en soi. » (*Ps. rat.* 2^e Ed. III, 195). S'il s'agit de formuler l'accord que réclame la conscience morale entre sa loi et les lois externes, celles de l'univers, Kant a raison d'admettre que l'*immortalité* seule rend cet accord possible; mais l'immortalité doit être traitée comme une loi, non comme un miracle: nous ne devons pas nous leurrer des mots de substance, d'infini et d'absolu.

Nous n'avons pas ici à faire une étude spéciale des rapports de Renouvier à Kant; notre but est d'exposer les principes de la psychologie de Renouvier. Nous avons cependant cru devoir indiquer les différences essentielles entre ces deux philosophes; l'on trouvera dans l'ouvrage posthume de Renouvier, consacré à l'examen du système de Kant, ainsi qu'en de nombreux endroits de ses œuvres, des renseignements détaillés à ce propos. Nous passons à présent à l'exposé du système psychologique de Renouvier.

II^e PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DE RENOUVIER

§ I. *La représentation et ses lois: les catégories*

D'après ce qui vient d'être dit, on peut se faire, espérons-nous, une idée des tendances de la philosophie de Renouvier, de la richesse de son œuvre, de la force de sa critique, de l'étendue de son labeur philosophique. Il convient maintenant de passer à sa psychologie proprement dite.

Il l'a appelée une psychologie *rationnelle*, lui a assigné comme tâche l'analyse réflexive de la pensée et par conséquent en a fait un auxiliaire indispensable pour la logique, la morale, la philosophie générale ou métaphysique et les principes philosophiques applicables aux sciences. Elle occupe donc une place au cœur même du système. Comment en serait-il autrement, dès que le problème de la liberté domine la certitude, la personnalité morale, enfin l'accord des consciences qui constituent et l'humanité et la nature? La personnalité divine elle-même apparaît avec les caractères que dégage l'analyse de la conscience.

Nous avons conscience non seulement de nos représentations, mais de leur rapport à cette conscience; nous ne nous contentons pas, comme les animaux, de comparer, de reconnaître les objets, de raisonner, mais nous nous représentons la comparaison même, le raisonnement, les diverses formes d'activité de la vie mentale. C'est en quoi nous avons une conscience réflé-

chie; «de représentatif se tourne en représenté», dit Renouvier, ce qui, dans sa terminologie, équivaut à dire que le sujet prend conscience de son activité mentale (*Psych. rat.* IV, 2^e Ed. I, 101-2).

Cette opération peut se définir ainsi: «Rapporter des rapports comme » tels à la conscience; en comparant, se représenter la comparaison même, » et distinguer, composer les rapports ainsi abstraits, au lieu des groupes » naturels et immédiats; s'opposer, déterminés comme non-soi, les objets » mêmes qui tantôt se caractérisaient comme soi, et les soumettre à ce procédé » d'analyse et de synthèse qui chez l'animal ne paraît point dépasser les objets » immédiatement donnés autres que lui-même.» (*ib.* IX, 2^e Ed. 315.)

La représentation est toujours synthétique, parce qu'elle est un fait de conscience; c'est ce caractère même de conscience qui lui donne l'unité; or «la conscience ne fournit pas d'autre moyen que l'introspection pour dis- » tinguer et définir celles de ses fonctions qui ne rentrent pas dans une même » classe.» (*Les catég. de la raison, Ann. phil.* VII, 1896). Mais comment entendre l'introspection?

Pour analyser la conscience, la méthode empirique utilisée par les éclectiques est insuffisante; elle décrit, elle classe, elle n'explique pas (*Ps. rat.* VI). Il faut interpréter, comprendre, remonter des faits aux fonctions. Comment procéder pour y parvenir? En appliquant les lois ou conditions universelles de la connaissance à la représentation que l'homme se fait de lui-même, comme on les applique à la représentation qu'il se fait du monde. Ces lois universelles, dégagées, par la logique, de l'étude de la connaissance et constituant les rapports derniers auxquels cette analyse s'arrête, sont les *catégories*. En appliquant les catégories à la vie mentale, on en dégage les fonctions.

Il n'y a donc pas d'autre question à envisager ici que les représentations et leurs lois. Les représentations sont toujours des relations, des phénomènes composés, des synthèses. La conscience rapporte en chaque moment à une représentation unique «un nombre indéfini d'autres représentations agglomérées de toute nature.» (*Log.* XVII, N^elle Ed. I, 68) L'analyse psychologique ne rencontre jamais ni substance ou être en soi, ni absolu. Ni les êtres en général, ni l'individu humain ne sont des entités ou des abstractions, ils sont des ensembles de phénomènes groupés en fonctions déterminées (*Log.* XXI). Le moi est donc non pas un être en soi, une substance, mais un ensemble de représentations liées entre elles (phénomènes de sensibilité, d'intelligence, de volonté, etc.) et liées à certaines autres représentations (phénomènes organiques), de façon à former un tout distinct, un groupe de phénomènes ayant une durée, une stabilité, une certaine permanence (*ib.* IV). L'âme ne se connaît donc que dans les fonctions ou lois objectives par lesquelles elle se manifeste.

Qu'est-ce qu'une *loi* et qu'est-ce qu'une *fonction*? Une *loi* est un phénomène composé, se présentant d'une manière constante et synthétisant en un rapport les rapports qui lient divers autres phénomènes. Si je dis par exemple

que l'habitude rend plus aisés et plus rapides les mouvements qui font partie d'un même acte, j'énonce par là un rapport qui régit de manière constante d'autres rapports, à savoir la représentation et la volonté d'exécution de tels et tels mouvements particuliers.

Le terme de *fonction* indique que des groupes de phénomènes sont modifiés diversement selon leur rapport avec d'autres phénomènes. La nutrition, la locomotion, la volonté, par exemple, sont des fonctions, car on ne se borne pas à envisager leurs propres lois, on étudie leurs variations par rapport aux variations d'autres groupes de phénomènes qui sont en relation avec elles. La fonction de locomotion implique la combinaison de phénomènes musculaires, de sensations, d'actes volontaires, de mouvements automatisés; l'acte volontaire s'accompagne de la représentation d'un objet à atteindre, de passions, d'une délibération réfléchie, de mouvements, et ainsi de suite. On parlera avec droit de *fonctions* physiologiques et de *fonctions* mentales.

Il ne faudrait pas identifier avec ces fonctions les facultés mentales des éclectiques. En effet, mémoire, volonté, sensibilité ne sont pas des pouvoirs mystérieux de l'âme, mais des groupes de rapports enveloppant des ensembles de phénomènes. En tant que ces fonctions renferment non seulement des phénomènes accomplis ou en train de s'accomplir, mais des phénomènes en puissance, on peut les nommer *facultés*. Ce terme ne signifie donc pas les pouvoirs d'une entité métaphysique, d'une chose en soi (*Log.* XVIII et XX).

L'analyse des fonctions conscientes s'obtient par l'application des lois universelles de la connaissance ou catégories à ce genre de fonctions. Nous savons quelle importance Renouvier attachait au système des catégories.

Les plus universelles des lois de la représentation ou catégories sont, à un point de vue, la *relation*, puisque tout se présente à notre esprit sous cette forme, et à un autre point de vue, la *personnalité*, puisque tout est, pour nous, représentation et par conséquent relatif à la conscience. Entre ces deux catégories se rangent les autres: la *quantité*, par laquelle nous envisageons les phénomènes sous les rapports d'unité, pluralité et totalité; la *position* (figure, espace); la *succession*; la *qualité*, qui nous permet de caractériser et de nommer les faits; le *changement* ou devenir; la *causalité*; la *finalité* (tendance, but).

Chacune de ces catégories implique deux formes opposées, à savoir le *distinct* et l'*identique*, lesquelles s'unissent dans le *déterminé*, qui seul définit le rapport. Ainsi, pour la *personnalité*, les deux premiers termes sont le *non-soi* (*distinction*) et le *soi* (*identité*), synthétisés dans la *conscience*.

Les catégories s'appliquent aux faits de la conscience comme tels; celle-ci en effet est une *relation*, elle distingue, elle détermine, elle compare; elle est une *numération*, pose l'un et le plusieurs, les totalise; une *imagination* (correspondant à la catégorie de *position*), en tant qu'elle se représente les phénomènes dans l'étendue et forme des images spatiales; une *mémoire* (correspondant à la catégorie de *succession*); une *raison* qui unit et sépare, distingue sujet et attribut, leur confère des signes, crée le langage, se développe dans

le raisonnement, et qui rentre ainsi dans la catégorie de *qualité*; la conscience est encore une *suite* ou *association d'idées*, relevant de la catégorie du *devenir*; une *volonté* (force et puissance), par quoi elle est *causalité*; un ensemble de *tendances* (passions, instincts, habitudes), qui permet d'appliquer à la vie mentale la *finalité*; enfin la conscience est *personnalité* et *liberté*. Et c'est ce qu'elle est surtout.

Nous reprendrons chacun de ces caractères. Il suffit d'abord de les signaler pour faire saisir les rapports entre la logique et la psychologie (*Log. XL*). En examinant les deux catégories qui dominent le tableau, à son entrée et à sa sortie, *relation* et *personnalité*, ces rapports se comprendront clairement. Les lois de la représentation en effet sont inintelligibles en dehors de la conscience; puisque le monde est un ensemble de représentations, il est un ensemble de consciences, de personnalités. La conscience à son tour, séparée des autres catégories, ne serait qu'une abstraction, car elle ne se présente pas à l'introspection comme unité absolue, mais comme système de *relations*.

Ces relations doivent être considérées comme relevant de la nature même de l'esprit; elles doivent à notre constitution mentale l'affirmation que nous leur donnons. A admettre la thèse des empiristes, selon qui l'esprit résulterait de connexions enregistrées par la mémoire et fixées par l'habitude, le système des relations, constitutif de la conscience, ne porterait que sur le passé et pourrait toujours être mis en doute. La certitude repose sur le système synthétique et logique des catégories de la pensée. Ces catégories ne dérivent donc pas des impressions sensibles, mais s'exercent à l'occasion de l'expérience, et nous constatons que l'expérience elle-même vient confirmer le savoir que nous construisons en nous fondant sur les lois universelles de la représentation; lois qui dépendent de l'intelligence, non d'une intelligence pure et impersonnelle, mais d'un esprit qui est à la fois raison, passion et volonté et n'admet la vérité que fondée sur les décisions de son entière liberté. Le doute est l'indice de cette liberté (*Annn. phil. VII, 59-62*).

Tout en ne changeant rien au titre et au contenu de chacune de ses catégories, Renouvier a essayé de perfectionner leur groupement. En 1896 (*ibid. p. 42*), il les classe en quatre groupes binaires: *relation et personnalité, quantité et qualité, devenir et succession, causalité et finalité*, puis une catégorie isolée des autres, *l'espace* ou intuition spatiale. Louis Prat a trouvé, parmi les notes du maître, l'esquisse d'un nouveau tableau qu'il préparait: la *relation* est étudiée d'abord; elle fait distinguer le moi du non-moi; d'où les trois termes d'*ipseité, altérité* et *perception*, cette dernière étant la synthèse du moi et du non-moi. La *qualité* et la *quantité* viennent ensuite comme catégories logiques ou de l'entendement: le moi, réfléchissant sur sa représentation de lui-même et de l'objet, conçoit l'idée de *sujets de qualité* et de *nombre d'objets*. Suivent les catégories de position: *temps, espace, devenir*; enfin, les catégories de la personne, celles qui intéressent surtout la psychologie: *causalité, finalité, personnalité* (*Rev. Mét. Mor. Mars 1904, p. 152-3, note*).

§ 2. *Les fonctions mentales*

A. *Catégories et fonctions mentales.* — Renouvier défend contre les psychologues anglais associationnistes et évolutionnistes la distinction entre les fonctions mentales et la portée logique des catégories. Dire que nos représentations s'associent suivant certaines lois, c'est reconnaître que notre conscience est un système de relations. Mais suffit-il d'énumérer ces lois? Envisage-t-on leur portée logique, on est conduit à les rapporter aux catégories. Prend-on en considération la manière naturelle dont elles s'appliquent aux représentations, on aboutira à la loi de l'habitude. Quant à dériver les formes supérieures de l'activité mentale de ses formes inférieures, en effaçant les différences et en recourant à des modifications graduelles et continues, c'est substituer à l'étude réflexive des fonctions mentales une hypothèse qui ne peut qu'obscurcir la question (*Log.* XL, observ. et dével.)

Reprenons la division des fonctions mentales d'après les catégories. L'intelligence, qui s'exprime par des jugements dont les concepts sont les termes, a comme fonction de connaître des *relations* de tout genre, et ces relations se ramènent aux catégories. C'est le principe de relativité. Aucun objet n'est pensé en dehors de ce principe. *Absolu* ou *inconditionné* sont contradictoires (*Monadologie*, p. 98).

Après cette catégorie de relation qui intéresse l'ensemble de la conscience vient celle de *nombre* ou de *quantité*, qui vise « la conscience des phénomènes comme uns, plusieurs et tous dans leurs relations. » (*Ps. rat.* IV) « J'ignore, » écrit Renouvier, pourquoi la psychologie n'a pas admis une faculté de « *numération* aussi bien qu'elle en a admis une d'*imagination* à toutes les » époques. »

L'*imagination* correspond à la catégorie de *position*. Elle est « une conscience » des phénomènes comme limités, séparés d'espace et déterminés d'étendue » dans leurs relations. » (*ibid.*) D'où, la représentation des distances et des figures. C'est l'imagination donc qui donne une forme aux sensations, produit dans la conscience tout ce que nous pouvons nous figurer (comme les constructions géométriques), aide à reproduire les images du souvenir, et combine des éléments acquis en images nouvelles, inventées.

La catégorie de *succession*, c'est « la conscience des phénomènes comme limités, séparés de temps et déterminés de durée dans leurs relations. » Elle englobe donc la *mémoire* et la *prévision*, et pénètre toute perception actuelle, laquelle n'aurait pas d'assise si elle ne reposait sur l'expérience antérieure; appliquée à l'enchaînement des mots et des idées, la mémoire se confond avec l'*association des idées*; sous l'empire de la volonté, elle se précise et situe les souvenirs dans le passé: c'est la *remémoration* (l'on dirait aujourd'hui *reconnaissance*).

Sous la catégorie du *devenir* ou du changement tombent les transitions ou l'enchaînement de pensées; la conscience en présente autant de modes

qu'il y a de rapports essentiels entre les représentations: une représentation peut appeler son *corrélatif opposé* (le même appelle l'autre), son *terme synthétique* (partie et tout), son *contenu logique* (étendue et figure); les transitions peuvent être conditionnées aussi par les jugements qui unissent diverses catégories (durée et devenir, devenir et cause). Ces passages d'idées sont provoqués soit par la perception sensible, soit par l'imagination et la mémoire, soit par les tendances, soit par la volonté, soit par l'habitude.

Par la catégorie de *qualité*, notre réflexion rapporte distinctement et sciemment un attribut à un sujet; ainsi le sujet est différencié. *Spécification* et *signification* en font partie: la *spécification* est l'enchaînement des termes, dans tous les cas où il s'agit de rapporter un attribut à un sujet, ce qui englobe le jugement et le raisonnement; par la *signification*, à chaque *terme* défini est joint un *signe* sensible, qui permet au terme de subsister; les signes, pour constituer un langage, doivent exprimer l'espèce, avoir une valeur générale. L'abstraction, création volontaire de signes convenus sont ici indispensables: La fonction mentale qui coïncide avec la catégorie de *qualité* est la *raison*, qui n'est donc pas en ce sens, comme pour Kant, la faculté des idées pures, absolues, que Renouvier rejette, mais la fonction qui applique avec réflexion la catégorie de qualité aux objets de la conscience. (*Ps. rat.* V).

Ces considérations permettent d'indiquer en quoi la psychologie des animaux supérieurs que nous pouvons observer diffère de la psychologie humaine: les animaux ont, selon Renouvier, des représentations du même genre que les nôtres; ils jugent, distinguent, comparent, déterminent; mais ils n'ont pas la réflexion portant sur la conscience de ces opérations; ils ne réfléchissent pas sur leurs jugements, et n'ont pas de signes. Leur raisonnement est plutôt intuitif. Leurs jugements ressemblent à « ceux de nos jugements irréfléchis, très prompts et presque instantanés, qui sont suivis d'une action immédiate ». Chez l'enfant par contre apparaît très tôt l'impulsion à nommer les objets, à généraliser, à agir par préceptes. Dans l'action, l'homme pose des alternatives réfléchies; grâce aux signes, il construit des sciences. Rien de pareil chez les animaux.

Nous arrivons maintenant aux trois catégories les plus importantes pour la psychologie; nous les traiterons avec plus de détails et commencerons par la *finalité*.

B. *La finalité et le système des passions.* — I. *L'analyse des passions.* — Au devenir se rattachent et la *cause* et la *fin*. Ce qui se produit est *par* quelque chose: c'est la cause. Mais c'est aussi *pour* quelque chose, en vue d'un *but*: c'est la *fin* ou *finalité*. Les fonctions psychologiques qui comportent la finalité sont les *appétits*, les *désirs*, les *passions*, en un mot la vie affective; ils ont tous « ce caractère-éminent, de n'être et de ne se développer que sous condition de fins proposées » (*Log.*, XXVI).

Renouvier attachait une extrême importance aux passions dans la vie

mentale. C'est une partie des plus originale de son œuvre, et qui marque bien la différence entre Kant et lui. Kant, remarque Renouvier, a eu le tort de reléguer la finalité dans l'idéal. Les fins occupent dans la nature une place aussi importante que les causes (*Ann. phil.*, VII, p. 25). Dans la vie mentale, « toute passion existe sous condition d'une fin proposée; et, avec les fins, » les passions varient, comme les sensations varient avec les causes » (*Ps. rat.*, VII). La conscience compare son état actuel à un autre état, qu'elle se représente, et vers lequel elle est portée par ses tendances; cet état peut être plus parfait que l'état actuel ou l'être moins. La tendance combinée avec cette transformation en mieux ou en pire donne la *passion*, qui est *désir* dans le premier cas et *aversion* dans l'autre. La passion est, en d'autres termes, la forme de conscience qu'affecte l'être représentatif (le sujet), réagissant vis-à-vis de ses propres états; sous cette forme, il a en vue des biens et des maux, ainsi que certaines fins; la réflexion n'entre pas ici en ligne de compte et il faut éviter de confondre les vertus avec celles des passions qui nous portent vers le bien (*Mor.*, I, 268-9). La *raison* caractérise la vertu, mais c'est l'empire des *fins stimulantes* qui caractérise la passion. Ainsi, en résumé: représentation d'une fin (bonne ou mauvaise), sentiment indéfinissable s'y mêlant, impulsion naturelle à se déterminer constituent la passion (*Ib.*, 270 et *Ps. rat.*, VII).

Les passions sont toujours dominées par deux formes contradictoires, par l'opposition des biens à rechercher et des maux à fuir; il y a donc dans les passions une tendance positive et une tendance négative. La *Science de la Morale*, qui consacre aux passions une série de chapitres remarquables, ajoute à cette première opposition, déjà signalée dans la *Psychologie rationnelle*, une seconde, qui existe entre les relations des hommes dans l'état de guerre et les relations rationnelles. L'état de guerre signifie l'état dans lequel nous vivons la plupart du temps sans pouvoir réaliser en nous ni dans la société l'harmonie rationnelle. Obéissant à des motifs d'ordre sensible, nous sommes dans cet état. Nous ne le surmontons que si la raison transforme les passions en sentiments élevés: sans les anéantir, elle les ennoblit et les soustrait à l'état de guerre. Aux mobiles intéressés de la passion, la volonté réfléchie substitue le désintéressement de la raison.

Ainsi donc, opposition entre l'état de guerre et l'harmonie rationnelle et mouvement contradictoire dans la composition même de la passion: ces principes dérivent directement de la psychologie cartésienne et de Spinoza.

Dans sa *Psychologie rationnelle*, Renouvier divise les passions selon le rapport à leur fin, en *passions développantes* ou *dirigeantes* qui visent une fin future ou possible; *passions possédantes*, si la fin est possédée actuellement, tout en restant *sentie* et sans tomber dans l'habitude inconsciente; *passions acquérantes* enfin, quand la fin est, au moment de son acquisition, accompagnée d'une émotion, d'un transport. Les *passions développantes* partent du couple *désir et aversion*; les *passions possédantes*, du couple *joie et tristesse*; les *passions acquérantes*, de l'*enthousiasme* (ou de l'*attendrissement*) et de la *colère*. Re-

Renouvier ajoute, dans sa *Morale*, une nouvelle subdivision, selon que ces dernières passions se produisent dans le moment où la fin acquise touche la conscience, ou qu'elles supposent un état stable des forces mentales; dans le premier cas, il s'agit d'*émotions*; dans le second, de *sentiments*.

Ce qui importe ici, c'est moins une nomenclature qui serait difficilement définitive que des idées directrices, des traits généraux capables de nous guider dans la classification des passions.

Premier groupe: dans les *passions développantes* qui s'attachent à des fins possibles, le degré de possibilité détermine les subdivisions: si la fin est probable, au désir se joint l'*espoir*; dans le cas contraire, la *crainte*. Si la fin est reconnue impossible, la *résignation* ou encore le *désespoir* s'en suivent, tandis que dans le cas contraire nous trouvons, selon les alternatives, *sécurité* et *insécurité*, *patience* et *impatience*.

Deuxième groupe: prenons les *passions possédantes*, partant du couple *joie et tristesse*, qu'il faut bien distinguer des pures sensations de plaisir et de douleur, car « il y a des joies sans plaisir et des tristesses sans douleur » et inversement. Ces passions, vis-à-vis de leurs objets, se modifient en *complaisance* et *répulsion*; si elles se portent sur des personnes, le premier terme donnera *sympathie*, *amour*, *amitié*, et le second, *antipathie*, *haine*, *inimitié*. On pourra, en poursuivant l'analyse, arriver au dénombrement de passions plus complexes, *estime et mépris*, *attachement* et *égoïsme*, *envie*, *jalousie*, *vengeance*.

Le *dernier groupe* — les *passions acquérantes* — nous conduit à des nuances qui se développent en partant des premiers termes; par exemple de la *colère* naît l'*indignation*, si notre passion se porte sur une fin morale; mais ici, elle subira l'influence de la réflexion et nous entrerons dans le domaine du rationnel.

Dans la *Morale*, Renouvier propose une division qui permet un dénombrement plus méthodique et plus complet: il y détermine les passions *selon leurs objets*, et les classe suivant que l'agent moral soutient un rapport soit *avec ses semblables*, soit *avec lui-même*, soit *avec des idées* qui suscitent les passions (*Mor.*, I, 276 suiv).

1°) *Avec ses semblables*: ce sont les *passions interpersonnelles*: l'homme poursuit avec autrui des fins communes. Les *passions développantes* qui en résultent sont des modifications du désir de *sociabilité*: *amitié* et *amour*; si, par le renversement des relations, propre à l'état de guerre, l'*aversion* l'emporte sur le désir, les mêmes passions se changeront en *haine* et en *inimitié*. Dans la classe des *passions possédantes*, ces rapports donneront lieu soit à la *tendresse*, soit à la *répugnance*. Si des fins satisfaisantes pour nous sont obtenues par autrui, indépendamment de nous, il y a *approbation*; dans le cas contraire, *indignation*. S'il s'agit de fins durables, nous trouvons les sentiments de *philanthropie*, d'*affection familiale*, d'*amitié stable*, ou leurs contraires.

2°) Les passions qui ont trait à *nous-mêmes* sont étudiées selon le même principe; l'*amour-propre* qui en est la désignation générale se divise en penchant à faire le bien et en vice. Combinées avec la recherche du jugement d'autrui, ces passions produisent soit l'*honneur* et la vanité, soit l'*imprudence* et l'*effronterie*. Ensuite, le *contentement* et le *remords*, l'*activité* et leurs contraires sont passés en revue.

3°) Les pages les plus importantes sont consacrées aux passions mises en rapport avec les *idées*. Ce sont d'abord les *passions religieuses*. En elles-mêmes, ces passions, comme toutes les autres, ont des fins intéressées. Selon l'état des passions et la justesse des notions de bien et de mal, ces passions varient depuis la superstition qui ravale la religion aux intérêts et aux désirs obscurs de l'agent passionnel, jusqu'au véritable sentiment de piété, de confiance dans l'ordre du monde, « sentiment constant de soumission et de paix » de l'âme à l'égard des fins générales du monde, accompagné d'une confiance sereine en ce qui touche le sort de la personne » (*Mor.*, I, 300).

Mais ici, nous découvrons les rapports du sentiment religieux et de la raison. Il est essentiel, selon Renouvier, que la foi en un ordre divin, la soumission et l'adoration ne nuisent pas au développement de la raison et n'envahissent pas le cœur humain de façon à le désintéresser de sa vie affective normale et de ses devoirs.

Les passions religieuses ont des fins intéressées: le bonheur, l'espérance. Le désintéressement fait un pas décisif quand l'individu étend son espérance religieuse à l'humanité et y introduit des notions universelles de devoirs. « Les *passions philosophiques* seules atteignent toute la perfection possible du désintéressement, à cause de la généralité entière où peuvent se poser leurs objets » (*ib.*, 307). Ainsi les passions esthétiques: le beau a sa fin dans la représentation même. Nous retrouvons ici le système de classification appliqué précédemment: au point de vue du *désir*, le beau provoque l'*admiration* et le laid soulève le *mépris*. Dans la *possession fixe* de leurs fins, ces passions se manifestent comme *contemplation* ou comme *dégoût* esthétique; si l'on considère l'*émotion*, c'est la *sublimation* de l'âme avec le « frisson particulier » qui la caractérise, et c'est dans le cas contraire, l'*horreur esthétique*.

Les passions philosophiques enfin s'adressent aux idées d'ordre et de vérité: l'amour du vrai, le désir de la justice, non pour l'avantage procuré à la personne qui éprouve de telles passions, mais pour leur valeur morale, en sont des exemples. Les passions, ici, sont rationnelles, dominées par l'unité de la nature humaine.

L'analyse des passions est d'une utilité incontestable, s'il s'agit de connaître notre activité mentale dans ce qu'elle présente de plus vivant et aussi de plus complexe; au point de vue pratique, elle fournit, pour la conduite morale, des avantages que Renouvier met en lumière à plusieurs reprises: il est nécessaire de connaître exactement les passions, parceque, dans l'*état de guerre* où nous vivons, nous devons les surveiller de près, les modérer, afin

qu'elles ne nous nuisent pas. Cela s'adresse non seulement aux passions dans lesquelles l'état de guerre se manifeste surtout, comme l'aversion, mais aussi aux passions les plus nobles: par opposition à la mentalité du milieu social, ceux qui s'élèvent vers plus de vérité, de justice et de beauté sont entraînés facilement à s'affranchir des rapports avec autrui et à se détourner du monde. « Si nous nous livrons à des spécialités sérieuses et dont l'humanité profite, » c'est bien; nous pouvons craindre, il est vrai, de devenir moins hommes, » au sens complet du mot, en contractant de trop étroites habitudes; mais » ce danger n'est ni sans compensation, ni impossible à prévenir dès que » nous le connaissons. Si au contraire les idées et les jouissances artificielles » qui nous absorbent n'ont que la portée d'un dilettantisme stérile, nous » ne pouvons être sans reproche, car nous oublions que la vie est un moyen, » plutôt qu'une fin parfaite en elle-même, un état définitif où chacun n'a » qu'à s'arranger pour se complaire » (*Mor.*, I, 311).

II. *L'extension de la passion.* — Quelle est l'extension de la passion dans la nature? On peut affirmer, sans risque d'erreur, qu'elle existe chez tous les animaux qui présentent les conditions organiques d'une vie psychique centralisée, chez les insectes aussi bien que chez les vertébrés. On constate en tous cas chez les animaux supérieurs une très grande similitude avec l'homme dans le domaine des passions. Même la passion désintéressée se manifeste chez eux, sous forme de dévouement, d'attachement, de bienveillance. Mais le bien réside pour eux tout entier dans l'attrait; ils n'ont aucune notion du devoir. Ce qui guide leurs passions, c'est le sentiment prochain du plaisir et de la douleur, tandis que pour l'homme, la passion prise en elle-même exige « une somme et une continuité assurée de plaisirs » (*Monad.*, 183); en d'autres termes, l'homme désire le *bonheur*; problème différent de celui de la passion chez l'animal.

Mais l'homme, comme l'animal, tend, dans la passion, à rechercher son bien personnel; cette recherche serait une source de maux, si elle n'était corrigée par l'intelligence, qui y substitue l'intérêt futur de l'individu, puis l'intérêt d'autrui, enfin l'intérêt humain. De là des règles de prudence, une considération pour les fins d'autrui, la justice et la loi morale.

Au point de vue de la vie affective, le devoir moral apparaît donc sous la forme de *biens* proposés comme objets à la passion; ils entrent en conflit dans la conscience avec d'autres sortes de biens (*ib.*, 184-5). Ainsi s'effectue la synthèse de la loi morale et de la sensibilité, que Kant avait cru devoir exclure.

III. *Habitude et Instinct.* — A la finalité Renouvier rattache non seulement la passion, mais les *instincts* et l'*habitude*. Chez l'homme, la réflexion provoque une grande variété d'instincts qui dégèrent d'abord en *habitudes*, puis se transmettent héréditairement, tandis que chez les animaux nous voyons une gradation d'instincts depuis ceux qui sont unis à l'organisme et résultent des fonctions vitales jusqu'à des instincts plus complexes, que l'on

observe chez les animaux qui chassent, se construisent des abris, vivent en société.

L'habitude est un groupe de phénomènes coordonnés constituant une manière d'être constante, avec disposition à reproduire un même enchaînement de modifications, quand les premiers termes d'une série sont posés (*Ps. rat.*, VIII). Elle est semblable à l'inertie en dynamique, à la causalité dans les lois physico-chimiques. Dans la vie organique, elle reçoit l'impulsion de faits extérieurs à elle-même. Elle diffère de l'instinct en ce que celui-ci est comme une habitude première qui dure, tandis que l'habitude est une nature acquise. Acquise, elle entame l'instinct, le modifie; chez l'homme, elle est un facteur de progrès, car ici, les habitudes se forment avec une grande facilité.

L'habitude peut ou bien se soustraire à la volonté et retourner à l'instinct, ou bien se raisonner et se perpétuer pour la recherche de biens, qui sont objets de réflexion: c'est alors la *vertu*. Renouvier expose avec grands éloges les thèses principales de Ravaisson sur l'*Habitude* et se rallie à celles d'entre elles qui concernent les rapports de l'habitude et de la conscience.

C. *La Causalité et la Volonté*. — A la catégorie de *causalité* se rattache la *volonté*. Comment définir la volonté tout en se maintenant dans l'analyse réflexive des représentations? Nous distinguons très bien le cours de nos représentations, quand il se présente comme une série spontanée, du fait qui se produit dans l'attention, la réflexion et la délibération. Ici, l'acte de conscience n'est pas simplement donné, ainsi que dans les séries spontanées, mais il aurait pu ne pas se produire et, une fois produit, ne pas être continué. La volonté est donc « cette représentation toujours possible qui se pose avant » toutes les représentations, pour elles, contre elles, pour elle-même et contre « elle-même » (*Ps. rat.*, IX). Elle est une solution de continuité dans les phénomènes, rompt les séries naturelles, établit un ordre nouveau: *l'individualité du soi*.

La série des phénomènes de la volonté peut être déterminée comme suit: d'abord une représentation, encore confuse, et involontaire à ses débuts, dans laquelle le *soi*, soutenu par une passion, se distingue implicitement de son objet, mais fait effort pour se maintenir et s'affirmer plus nettement; cet effort fait apparaître l'attention et la réflexion; grâce à elles, « nous parvenons à la représentation des représentations comme possibles en général, » et à celle de cette puissance même, en tant que donnée dans la conscience ». Dès lors, nos déterminations semblent dépendre de nous. Nous ne voulons rien sans y avoir consenti; nous délibérons. En même temps, ainsi que Jouffroy l'a bien montré, la volonté transforme toutes nos fonctions mentales: elle distingue voir et regarder, elle sépare la mémoire spontanée de la mémoire qui cherche et situe dans le passé; elle aide la réflexion à se dégager, elle dirige l'attention sur les actes conscients mêmes. Sans la volonté, la réflexion

s'évanouirait à chaque instant, car notre attention suivrait passivement les séries spontanées de pensées conduites par les impressions extérieures, l'instinct et l'habitude. Et tandis que l'habitude et l'instinct se rattachent à la vie affective, au sentiment, à la passion, la réflexion et la volonté impliquent la liberté. « C'est le développement du vouloir, c'est le passage de la spontanéité simple à la spontanéité libre qui marque l'avènement de la conscience humaine au sein de la nature ».

En une phrase, Renouvier indique d'une manière complète et précise l'initiative de la volonté et le double rapport qu'elle soutient avec l'habitude; elle détruit des habitudes anciennes et se fixe elle-même en habitudes nouvelles: « Elle se pose contre l'état donné, contre l'habitude, puis engendre des états nouveaux, des habitudes nouvelles; enfin, devenue elle-même habituelle, elle existe comme une habitude opposable à celles qui ont été contractées antérieurement ». Le développement de la volonté, auquel on ne peut assigner de limites, fonde la liberté, même en face de la raison: la raison n'est pas un pouvoir supérieur qui impose ses arrêts à la volonté; c'est celle-ci qui est fondamentale et qui pose librement les concepts de l'abstraction, au moyen desquels s'édifie le savoir, et peut aussi les déposer, les transformer. « Par elle (la volonté) se modifient les séries logiques ou naturelles dans la pensée, et jusqu'à l'instinct, jusqu'à la nature, jusqu'aux lois fondamentales de l'intelligence, puisque le libre exercice de la raison peut nier la raison. A l'avènement d'une fonction d'un genre si nouveau, on peut dire que les choses cessent d'être simplement, mais se font elles-mêmes, et qu'une nature se produit par dessus la nature. Alors aussi, alors seulement, l'homme s'élève à la connaissance de ces lois mêmes qui ne dépendent point de sa volonté. L'abstraction devient possible, ainsi que l'expérience systématique: double fondement des sciences » (*Psych. rat.*, 2^e Ed., I, 325).

L'étude de la volonté conduit ainsi nécessairement à la liberté, que nous étudierons avec la catégorie de personnalité. Bornons-nous pour le moment aux questions propres à la volonté en tant qu'elle correspond à la catégorie de causalité. Où, comment et dans quel domaine s'exerce la volonté comme causalité? La première question qui se présente est celle des *rapports de la volonté et des mouvements*. Souvent l'on considère la volonté comme la cause de certains mouvements qui semblent être spécialement sous sa dépendance. Y a-t-il vraiment action transitive de la volonté à l'organisme?

L'analyse des différentes espèces de mouvements aboutit aux résultats suivants: les *mouvements instinctifs* sont spontanés, se produisent sans préméditation; il en est de même de ces mouvements chez l'homme et chez les animaux: ceux-ci exécutent sans délibération de nombreux mouvements de défense, et l'homme est dans le même cas; il en est encore ainsi pour nous, quand nous proportionnons l'effort musculaire à l'effet à produire. Les *mouvements consécutifs aux passions* n'intéressent pas non plus la volonté, qui est impuissante à simuler ou à dissimuler ces mouvements qui ne dépendent

pas d'elle. Les *mouvements consécutifs à l'imagination* ne lui appartiennent pas non plus: il suffit de rappeler les effets involontaires de l'imagination dans les guérisons, l'exaltation des martyrs de la foi, le magnétisme, les hallucinations; la modification des organes y est consécutive à l'exercice spontané des fonctions représentatives. Les *mouvements consécutifs à leur représentation envisagée comme possible* n'ont rien non plus de volontaire: leur loi est, qu'un mouvement représenté comme possible, une fin représentée comme accessible provoque dans les organes une disposition spontanée à réaliser le mouvement imaginé, du moment qu'une passion lui vient en aide; le phénomène se produit automatiquement: à ce groupe de faits se rattache l'imitation sympathique, observée dans les gestes involontaires dont nous accompagnons un récit ou un spectacle, dans la contagion du rire, des pleurs, de l'enthousiasme et de la férocité, dans le vertige, la fascination, les obsessions.

Voilà donc quatre classes de mouvements spontanés. Certains de ces mouvements peuvent, au lieu d'être spontanés, suivre l'action de la volonté. Mais il résulte de l'analyse que, dans ce cas, il ne se produit pas de passage de la volonté au mouvement, et qu'il est aisé de découvrir entre eux des intermédiaires, tels que l'imagination ou la passion. Renouvier soutient donc ici la thèse de Descartes; la volonté ne produit le mouvement qu'en tant qu'elle cesse d'arrêter telle ou telle représentation qui, une fois admise, sera immédiatement suivie de mouvements, en vertu des lois qui rattachent les fonctions organiques aux passions, à la sensibilité, à la représentation.

La volonté n'agit donc que sur le cours des représentations, sur la conscience et non sur l'organisme. Quant à la loi qui unit certains mouvements organiques à des passions, des images, des représentations, elle résulte « de l'unité harmonique des phénomènes dans le devenir » sans qu'il soit possible de faire autre chose que de la constater (*Ps. rat.*, XI).

Plus tard, Renouvier précisera cette conception en reconnaissant que seuls le désir et la volonté, en tant que modes de l'activité mentale, expriment une idée intelligible de cause; il n'est plus même nécessaire d'établir des intermédiaires, comme il le supposait d'abord, entre la volition et le mouvement qui la suit, du moment que l'on admet, partout où il se fait un mouvement, une force analogue à notre volonté. L'accord entre notre décision volontaire et nos mouvements revient donc à un accord entre la volonté réfléchie, qui appartient à la conscience, et une causalité volontaire plus obscure qui relève de notre corps. Ce corps lui-même est constitué par des monades, c'est-à-dire par des forces, de véritables activités spirituelles de même nature que notre volonté, et non par des éléments mécaniques; l'état de développement d'un organisme traduit l'accord entre les monades ou les fonctions des monades qui le constituent, et les propriétés des divers ordres de monades formant le milieu dans lequel vit l'organisme en question (*Personnalisme*, p. 108). Pour s'expliquer l'accord des monades de tout ordre, il

faut retourner à la philosophie de Leibniz: « L'harmonie préétablie doit être » la loi des relations des forces réelles primitives ou monades, pour pouvoir » être l'accord et l'enchaînement de ces effets coordonnés que sont les forces » naturelles régulatrices des phénomènes » (*Pers.*, 495). Inversement la même hypothèse explique comment à l'action d'objets extérieurs correspond une perception sensible.

En résumé, l'analyse réflexive de la vie mentale nous donne à comprendre pourquoi c'est par l'exercice de la volonté uniquement que nous sommes à même de connaître ce qu'est une cause; la catégorie de causalité, comme la finalité, est bien une catégorie psychologique. Dans la conscience, « la » cause produit des effets directs, grâce à l'automotivité de l'esprit et par des » actes de décision » (*Les Catég. de la raison, Année phil.*, VII, p. 26). Par rapport à ses effets, la causalité volontaire peut être appelée *force*: à ce point de vue, elle est la synthèse de l'*acte* proprement dit ou *décision actuelle* et de la *puissance*, qui comprend l'ensemble des conditions requises pour que le fait causal se produise, lui et ses effets.

Les notions qui expliquent la causalité psychique trouvent également leur application dans la philosophie de la nature. S'il suffit aux sciences mécaniques de raisonner comme si des actions transitives s'échangeaient d'un corps à un autre, cette fiction est loin de satisfaire la réflexion: il n'y a pas de sujet passif subissant une force, venue d'autre chose pour passer en lui. Cela s'explique mieux par l'existence d'un *ordre* déterminé suivant lequel, certains phénomènes étant donnés dans certains sujets, d'autres le sont dans d'autres sujets, soit par concomitance soit par conséquence. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de véritables causes dans la nature? Au contraire, mais elles doivent *toutes* être conçues d'après l'analogie de la conscience; on les échelonnera, comme il est aisé de le faire pour les différents types de conscience que nous offre le règne animal.

Il serait faux de supposer avec le déterminisme que l'acte de causalité volontaire fût le résultat de dispositions antérieures, conservant l'impulsion subie jusque là par le sujet agissant, et de considérer la volition comme la résultante nécessaire de ce qui précède dans la vie du sujet. Quelle que soit la part accordée à ces influences, il n'en reste pas moins vrai que la détermination volontaire est prise par le sujet dans le moment de sa délibération, et qu'elle ne consiste nullement en la résultante de mobiles qui se contrebalanceraient, mais qu'elle exige un acte de causalité propre de la personnalité qui se détermine. Elle se détermine *par elle-même*, elle n'est pas poussée par des mobiles extérieurs à elle. Aussi, avant d'accomplir un acte, le sujet peut prendre différentes décisions qu'il est tout-à-fait impossible de prévoir. Aux *futurs nécessaires* des fonctions mécanisées s'oppose ici la *contingence* des actes volontaires. Il est aisé au dogmatisme des déterministes d'affirmer, *après coup*, que l'acte accompli était nécessité par un ensemble de faits antérieurs et de prétendre retrouver ceux-ci; il leur serait impossible néanmoins,

aussi exactement qu'ils s'imagineraient connaître un homme, de dire d'avance ce qu'il fera.

Ce problème nous conduit tout naturellement à celui de la *liberté*, qui s'éclairera par l'application de la catégorie de *personnalité*.

D. *La Personnalité et la Liberté*. — La catégorie de *personnalité* est la synthèse du soi et du non-soi dans la conscience; elle implique l'équilibre, l'harmonie rationnelle, la pleine possession de la conscience par elle-même et se manifeste, au point de vue psychologique, par le sentiment de la liberté. Si la liberté est atteinte, la personnalité l'est aussi. Etudier l'une, c'est comprendre l'autre.

Renouvier recourt à la pathologie pour mieux expliquer la personnalité et la volonté libre; il groupe sous le titre de *vertige mental* les cas où cette fonction est atteinte. Le fait primordial du vertige mental est, au point de vue représentatif, le suivant: sous l'empire d'une vive émotion, d'une passion ardente ou d'une représentation qui se prolonge trop et absorbe l'attention, le sujet prend comme réels les produits de son imagination ou encore considère comme réels un objet ou une idée purement hypothétiques. Renouvier a vu avec une grande pénétration ce que semblent confirmer les plus récents progrès de la pathologie, à savoir qu'il s'agit ici non d'un désordre de nature essentiellement biologique, mais bien d'un processus psychologique, ou, pour employer la terminologie du Dr. Pierre Janet, d'un affaiblissement de la tension intellectuelle, d'un abaissement du niveau mental.

Au point de départ de ces états, nous trouvons l'erreur de jugement, l'illusion de celui qui croit posséder une vérité; notre auteur cite à l'appui de sa thèse le *vertige d'ordre mystique*, le vertige dans le *magnétisme*, les effets exercés sur l'esprit par la *contagion du spectacle*, par l'exaltation de l'imagination dans l'attente, les états extatiques, en un mot les désordres de la représentation. Ils proviennent du relâchement de la personnalité. Le remède est à appliquer avant que les symptômes se présentent; il est préventif et consiste à développer la réflexion, à apprendre à douter, à exercer le sens critique (*Ps. rat.*, XII).

Entre ces cas extrêmes et la volonté libre, capable de se diriger elle-même, il y a de nombreuses formes transitoires, qui constituent le *vertige normal*: le désir de voir se réaliser ce qu'on imagine provoque des mouvements particuliers, sans que, dans la conscience, il se manifeste d'idée arrêtant ces mouvements. L'imagination et le désir sont donc la cause de ces mouvements, qu'une volonté réfléchie est seule capable d'inhiber (*Monad.*, p. 223-6).

Car, dans l'acte libre, la volonté réfléchie se prononce, alors que d'autres décisions étaient possibles. Si la volonté est en défaut, le *vertige mental* apparaît; alors, c'est le désir et l'imagination qui sont seuls à diriger notre acte. La liberté se manifeste donc et en *suspendant* une décision imminente, et en *intervenant* par une décision réfléchie.

Or, la liberté elle-même est, comme toutes nos fonctions mentales, objet de réflexion. On est *libre d'être libre*, on est libre de se déterminer selon des motifs supérieurs, le bien, le devoir. Et inversement, la réflexion de la causalité volontaire sur elle-même fonde la liberté.

Il n'y a pas contradiction entre la liberté et l'ensemble des influences qu'exercent sur nos déterminations le tempérament, les tendances et l'habitude. « La liberté ne demande point une table rase. Elle modifie seulement » ce qui est donné, comme ce qui est donné modifie la sphère où elle s'exerce » (*Ps. rat.*, XIII; 2^e Ed., II, p. 84). Au surplus, les tendances et les habitudes dérivent elles-mêmes de ce qui fut originairement libre.

Il ne faut pas non plus prendre les actes libres comme des phénomènes sans cause; ils ont une cause, qui est « l'homme, dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions », la synthèse consciente qui s'appelle personnalité.

Les déterministes ont tort, pour expliquer un acte volontaire, de remonter à l'infini dans la série des causes. L'acte libre, pour Renouvier, est *un commencement*. Il n'est pas la résultante de toutes les transformations subies par notre individu, il est la décision de la volonté réfléchie, dans le moment même où elle se prononce.

La liberté n'est pas inhérente à tout acte; elle n'est pas non plus une création *ex nihilo*: Renouvier fait au déterminisme la part qui lui revient. Mais le déterminisme absolu, le dogme déterministe est erroné. Veut-on fixer l'étendue du déterminisme dans la psychologie humaine? Tout d'abord il faut reconnaître deux acceptions au terme de déterminisme: c'est, en premier lieu, le déterminisme logique et mathématique; ici, certains principes ou postulats une fois admis, la série des conséquences est déterminée par les lois du raisonnement; notre liberté ne peut les révoquer en doute. En second lieu vient le déterminisme proprement psychologique et moral, celui qui nous intéresse particulièrement, et qui porte non sur la suite logique des raisonnements, mais sur nos déterminations; or, pour ces dernières, nous devons tenir compte de nombreux faits que l'expérience et la vie nous offrent, et nous y adapter ou y répondre. Jusqu'où s'étend le déterminisme? Qui est-ce qui nous détermine? Renouvier énumère comme facteurs agissant sur nos actes: les instincts, les passions, les idées liées à nos besoins organiques, les associations spontanées de sensations, d'images et de jugements, enfin les habitudes fixées.

Il ajoute à cette énumération les déterminations dues à des concours de circonstances dont les causes nous échappent et celles qui proviennent de l'étonnante complexité des organes et des fonctions de la vie.

Voilà un ensemble considérable d'influences qui nous déterminent spontanément et malgré nous. Il ne suffit pas néanmoins pour supprimer les véritables commencements, les initiatives causales qui résident dans nos actes réfléchis et délibérés: parmi les éléments qui composent nos résolutions, il en est un qui est automoteur: la conscience, « en tant qu'elle ne dépend

de rien que par le moyen d'elle-même » et qu'elle se porte toute entière dans l'acte présent de la décision voulue et réfléchi. Si le déterministe répond que cette décision résulte de motifs internes, du caractère du sujet, on dira que le caractère a été en partie formé par des volitions réfléchies, par des actes libres, et qu'en somme nous l'avons voulu déjà dans le passé. S'il est parfaitement légitime de soutenir que l'on s'attend à ce que quelqu'un agisse dans tel ou tel sens, cette prévision pourtant ne suffit pas à nier la liberté. Nous n'*attendons* de l'inattendu que dans les cas où la liberté doit modifier ses décisions antérieures ou trouver une décision nouvelle pour répondre à des conditions nouvelles. Sinon, pourquoi créer de l'inattendu? (*Sc. de la Morale*, II, p. 357-64).

Notons, au surplus, que les caractères ne sont que *probables* de leur nature; ils ne sont fixes que jusqu'à un point qu'on ignore; ils se modifient; enfin ils ont, parmi leurs éléments constitutifs, la volonté libre. Il nous est toujours permis en effet de soumettre à un nouvel et libre examen les motifs de nos actes; les décisions qui semblaient prévues sont ainsi remises en question (*ib.*, 365). Les motifs se déterminent eux-mêmes dans l'action, car ils ne sont autres que nos représentations.

Bien plus, la *conviction* de la liberté entre parmi ces motifs. Nous comprenons, en vivant et en agissant, que sans liberté il n'existerait pas de vie morale. Ce n'est pas là le résultat d'une démonstration, qui se fonderait sur des principes métaphysiques, mais une constatation qui se passe de preuves. La croyance au libre arbitre apparaît comme un *devoir moral*. « Cette » croyance dépend de nous, s'il est vrai au fond que nous sommes libres, et » dans ce cas elle est un acte essentiel de notre liberté même » (*ib.*, 377).

Les conséquences de cette croyance sont bonnes: « Des hommes élevés » dans la conviction qu'ils sont libres et par d'autres hommes qui respecteront » leur liberté, deviendront de plus en plus des hommes libres au sens le plus » complet de ce mot » (*ib.*, 378). Sous l'inspiration du déterminisme règnent sans doute dans la religion des systèmes fondés sur la grâce, dans la morale l'utilitarisme, en politique l'autorité et la tyrannie. Mais la croyance à la liberté est si profondément ancrée dans le cœur de l'homme que nous constatons que personne n'agit comme s'il croyait au déterminisme; parmi ceux qui le proclament en théorie, combien ne comptons-nous pas de défenseurs de la liberté! (*Ps. rat.*, XVII).

La liberté est donc affirmée par une décision, libre elle-même, de notre conscience. Elle se pose, elle ne se déduit pas et ne se démontre pas.

Le déterminisme se démontre-t-il mieux que la liberté? Aucunement. Il va s'échouer, en plus, dans les contradictions de l'infini actuel; en effet, il envisage les faits comme s'ils formaient un enchaînement sans origine, il les soustrait à la loi du nombre, il arrive à cette absurdité d'une infinité d'actions passées qui formeraient aujourd'hui un tout et aboutiraient à un résultat défini dans la conscience. Il ne peut échapper non plus à la critique

de l'observation, montrant l'existence de déterminations qui s'expliquent de moins en moins, quand on remonte les prétendues séries de causes. Et après tout, le déterminisme ne repose-t-il pas, lui aussi, sur une affirmation, sur une croyance, sur un *jugement libre*? C'est librement que nous affirmons le déterminisme, mais nous y gagnerions beaucoup à préférer l'affirmation de la liberté. Rappelons-nous le dilemme de Lequier (v. plus haut, 1^e Partie, § 3, C).

Telle est, réduite à ses grandes lignes et concentrée en quelques propositions, l'argumentation que Renouvier a reprise sous divers points de vue dans ses différentes œuvres; il est impossible ici de reproduire les aperçus si remarquables de ce philosophe, ses discussions approfondies des doctrines, le détail de son exposé et des faits qu'il interprète. Tout système repose sur quelques idées fondamentales, et le devoir de l'histoire de la philosophie est de les dégager, de les mettre en lumière et de les comparer aux vérités découvertes par les autres penseurs, afin de chercher les rapports qui existent entre les unes et les autres, et les idées qui, finalement, peuvent être considérées comme le résultat de l'effort d'une époque.

§ 3. *L'immortalité*

L'homme a l'instinct de l'immortalité. Sa conscience proteste contre l'anéantissement et, par un sentiment très fort, elle se représente sa propre pérennité (*Ps. rat.*, XXII, 2^e Ed. III, p. 167 suiv.).

La réflexion confirme ici l'instinct et le sentiment. Est-il possible que tant d'efforts accumulés dans la conscience, que tant de sacrifices soient anéantis par la mort du corps? N'y aurait-il pas, dans cette déperdition inouïe, une exception incompréhensible à la loi de finalité?

Un argument moral s'ajoute encore à cette recherche: la morale réclame l'harmonie, qui est, pour elle, l'accord de la vertu avec le bonheur. Or, cet accord est démenti par l'expérience actuelle. La plus haute des fonctions spirituelles, la liberté, ne peut s'épanouir dans cette vie; elle produit le mal autant que le bien, dès qu'elle se laisse dominer par l'*état de guerre*; il faut qu'elle répare son erreur; elle ne peut accomplir sa destinée et atteindre le bonheur que dans l'ordre libre parmi une société de sujets libres. Cet idéal n'est que partiellement possible sur la terre; or, il s'impose, nous l'appelons de tous nos vœux. Il n'est réalisable que par l'immortalité.

Nie-t-on la liberté, on tombe dans ce dilemme: ou bien il n'existe pas d'autre but moral que l'état de vertu ou l'état de malheur auquel nous aboutissons au bout de cette vie, et alors, quelle est la valeur de celle-ci? Ou bien le but moral est dans une humanité qui engloutit et sacrifie les individus: ici encore, on arrive au plus sombre des pessimismes.

Pour réfuter ce qui serait la négation de la vie et de la volonté, l'immortalité apparaît nécessaire. L'immortalité admise, nos efforts ne sont pas

perdus, et nous jetons les bases de l'accord futur entre la vertu et le bonheur (*ib.*, p. 173-181).

La vie morale implique la liberté et la liberté entraîne l'immortalité, mais ce n'est pas là un miracle, c'est une *loi*. Il n'est pas nécessaire, pour la reconnaître, de recourir à l'absolu, à la substance, à la chose en soi. Nous allons le voir, les catégories de finalité et de personnalité y suffisent.

« En résumé, le bien et le mal moral, l'existence de la loi morale étant » posés en principe, d'une part, et, de l'autre, une loi générale de finalité » étant admise comme partie essentielle de l'ordre du monde, on démontre » la nécessité d'un progrès des personnes, duquel l'immortalité est une condition » (*ib.*, 183-4, et aussi *Personn.*, p. 205-210).

L'immortalité est donc exigée par le développement des phénomènes, mais ses lois générales sont aujourd'hui encore inconnues. Nous en sommes réduits aux hypothèses. Ce qui ne peut être sacrifié, ce sont les individus. Le monde est là pour les individus, et non pour que ceux-ci soient engloutis dans le tout. « L'organisation, de degré en degré, existe pour servir à l'individuation la plus grande » (*Monad.*, p. 76).

On peut considérer le passage d'une conscience personnelle quittant un organisme pour se joindre à un autre organisme comme soumis à un grand rythme, à une alternance, comme il en existe beaucoup dans les phénomènes naturels. Et si l'on trouve simple que les lois de la lumière et de la chaleur subsistent à travers leurs oscillations, de quel droit exclure de cet avantage la loi de personnalité? Serait-elle seule à faire exception? Une conjecture possible est celle de l'*éternel retour*, admise par les anciens: il y aurait des successions de périodes cosmiques, et les individus aussi renaîtraient; entre leur mort actuelle et leur renaissance dans la période suivante, on admettrait une intermittence. On sait que Nietzsche recourait à la même hypothèse, bien des années après que Renouvier l'avait esquissée. Mais Renouvier ajoute que l'on peut corriger le fatalisme de cette idée stoïcienne de l'éternel retour, en supposant que d'une période à la suivante un progrès s'accomplisse, progrès qui répond beaucoup mieux en effet à l'idée de l'effort moral tenté dans cette vie par un certain nombre d'individus (*ib.*, 217).

Voici une autre hypothèse plausible: la mort serait le passage de notre personnalité consciente dans un monde voisin du nôtre, ou mieux, se mêlant en quelque sorte au nôtre et composé de corps dont nos sens actuels ne remarquent pas la présence. On se demandera dans ce cas si les esprits de ceux qui appartinrent à notre humanité pourraient entrer en communication avec nous ou prendre connaissance de ce qui nous touche. Cette croyance est assez répandue. Il faudrait des constatations nombreuses et concordantes pour la vérifier. Le cas exceptionnel d'un ou de quelques visionnaires ne suffit pas.

Cette hypothèse prend encore une autre forme: l'existence qui suit la nôtre peut se passer sur un autre globe. Il n'y a rien d'absurde dans cette supposition.

Constatons qu'il n'y a réellement pas d'impossibilité physique à ce qu'après la mort notre personnalité soit desservie par un nouvel organisme. En tous cas, il faut supposer une relation entre notre morale présente et notre organisme futur, afin que soit possible le progrès par la liberté, sans lequel la question de l'immortalité n'aurait pas de signification précise (*ib.*, 240-43).

Dans sa dernière philosophie, Renouvier persiste à reconnaître que la vie future est nécessaire pour comprendre l'ordre moral et pour permettre à la monade personnelle de réaliser sa fin. Il ajoute que l'immortalité implique une sanction à la vie présente et à l'usage que nous aurons fait de notre liberté; la croyance à l'ordre moral, au règne du bien, aux sanctions qui le confirment nous conduit à admettre une personnalité divine, cause première douée de perfection morale et cause finale ou providence. Mais à l'ancienne preuve finaliste qui partait des merveilles de l'univers pour s'élever à l'idée d'un ordonnateur suprême, il faut substituer une preuve morale fondée sur la foi dans le bien et la lutte contre le mal qui s'est introduit dans le monde par l'abus de la liberté en proie aux passions (*Monad.*, 275 suiv.).

§ 4. *La liberté et le problème de la certitude*

Nous voyons, d'après cet exposé, l'importance des considérations psychologiques dans la philosophie de Renouvier. Elles pénètrent toutes les parties du système; en effet les trois importantes catégories de causalité, de finalité et de personnalité ne sont connues véritablement que dans la réflexion de la conscience sur elle-même, dans l'observation psychologique.

La théorie de la liberté est le pivot même du système. Il en résulte que la certitude ne repose pas sur une nécessité logique qui s'imposerait à notre raison, ni sur les lois d'une raison impersonnelle, comme le voulaient les éclectiques, mais sur le libre examen, sur la libre décision des volontés concrètes et individuelles (*Ps. rat.*, XVII et XVIII, 2^e Ed., II, 321-fin et III, 1-107).

Il est impossible d'imposer à notre réflexion une certitude fondée sur une loi de nécessité qui gouvernerait et la nature et la connaissance que nous acquérons du monde extérieur; dans une pareille hypothèse, les lois naturelles obéiraient à une causalité mécanique stricte; la conscience que nous avons des objets, les formules que nous donnons des lois naturelles qui les régissent, nos actions enfin ne seraient que le reflet de la nécessité universelle; elles lui seraient soumises. Or, qui croit à cette nécessité? Qui agit comme s'il y croyait? Personne. Qui pourrait logiquement l'admettre? Si la seule nécessité règne, pas de mesure possible de la vérité et de l'erreur: le vrai et le faux sont également nécessaires; puisque l'erreur existe, elle est aussi nécessaire que le vrai. Où est le critère pour les discerner?

Ce serait tendre ensuite à supprimer le *doute*, qui est la condition même

de tout savoir. Le doute ne s'applique pas seulement aux erreurs de la sensation, à celles de la mémoire, de l'habitude, des passions, que personne ne nie; il s'étend à tout le système de l'esprit; car il n'y a pas de fonction mentale donnant une certitude toute faite. La certitude se fait, la vérité se fait; et dans le choix des propositions auxquelles nous reconnaissons les caractères de vérité et attachons notre certitude, c'est le libre examen, la libre décision, qui opèrent.

Donc, pas de loi naturelle nécessaire s'imposant à notre esprit pour y introduire du dehors la certitude. Pas non plus de certitude abstraite, fondée sur elle-même, ou sur un principe absolu, ou dans une raison impersonnelle. Pour la conscience, tout en effet est relatif, donc pas d'absolu; tout tombe sous l'application de la catégorie de personnalité, donc pas de raison impersonnelle.

Ainsi, nous ne possédons aucun critère inébranlable pour distinguer le vrai. Mais nous avons une *méthode*. « Cette méthode, c'est la réflexion soutenue, » la recherche constante, la saine critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts, l'équilibre observé entre la connaissance, qui souvent nous fuit, et la volonté prête à supposer ou à feindre la connaissance; c'est en un mot le sage exercice de la liberté... Nous n'évitons pas toujours l'erreur, mais toujours nous pouvons l'éviter... Chacun de nous est responsable de ses opinions comme il l'est de ses actes moraux; ou plutôt l'opinion même est ou doit être un acte moral. Nous faisons l'erreur et la vérité en nous, nous mettant après libre examen, en contradiction ou en accord avec des réalités extérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécessairement à la conscience. Sommes-nous dans le faux? Nous pourrions être dans le vrai au même moment, en sachant douter, c'est-à-dire examiner. Nous pouvons être au moins dans le vrai moral, si le doute n'est pas tenable et s'il faut se prononcer, parce que la moralité réside éminemment dans l'intention et dans cet emploi de forces que la conscience juge le plus légitime à chaque instant » (*ib.*, II, 349-350).

Il résulte de là que la certitude est acquise par nous grâce à la liberté de l'esprit, qui doute, qui critique et qui affirme; qu'il y a un certain nombre d'affirmations qui ne se démontrent pas et qui puisent toute leur force dans l'affirmation libre de la volonté réfléchie, c'est-à-dire de la raison et de la conscience; que ces croyances rationnelles ne doivent pas être confondues avec les croyances du sens commun auxquelles recouraient les Ecossais et l'école éclectique; qu'il n'existe pas en nous de faculté capable d'assurer ces croyances, et que les emprunter à l'opinion commune serait, ainsi que les idéalistes l'avaient montré dès l'antiquité, se condamner à ne pouvoir fonder la science sur rien.

La liberté exige une application continue de la conscience réfléchie. Elle ne se conforme pas à un ordre établi, elle est un ordre *qui se fait*. Et ce qu'elle est pour nous, elle l'est pour le monde qui est aussi « un ordre qui devient

» et se fait, non un ordre préétabli qui n'a qu'à se dérouler dans le temps » (*ibid.*, II, p. 364).

La liberté est, dans la conscience humaine, un commencement, une volonté réfléchie. Par elle, la conscience prend de mieux en mieux possession d'elle-même. C'est sur cette activité volontaire et réfléchie que la certitude doit se fonder, et non sur une autorité, fût-elle celle des vérités de raison. La certitude ne se base donc ni sur des vérités qui dépassent l'ordre des phénomènes, comme chez Descartes, ni sur un petit nombre de principes présentés comme évidents, comme pour Leibniz, ni sur le sens commun qui n'est qu'opinion, confusion, préjugés, ni sur le consentement universel, qui est indéterminé; et il serait insuffisant enfin de l'appuyer sur la seule raison pratique.

Renouvier use souvent de la distinction entre un premier ordre de la conscience, à savoir son activité spontanée, telle que nous la rencontrons dans les instincts et les passions, et un second ordre, qui est la conscience réfléchie, en laquelle seule se développe la liberté. Si la certitude véritable n'existe qu'à ce deuxième degré, il existe cependant dès le premier un ensemble de croyances. Au premier degré, l'exercice même de la conscience exige la croyance à une réalité, à l'identité de la conscience elle-même, à la réalité des êtres de l'expérience, à l'existence d'êtres représentatifs, de sujets autres que nous dans le monde; enfin nous admettons un certain ordre dans l'univers, des lois, un accord entre les représentations des diverses consciences dont nous affirmons qu'il se compose.

Dans le second degré domine la croyance à la liberté. Cette croyance contredit le dogme déterministe et fonde la vérité. La dignité que certaines métaphysiques revendiquaient en faveur de l'absolu est conférée à la conscience humaine.

Dès que l'on renonce à l'absolu de ces philosophies, à la révélation des religions, aux pétitions de principes dont on se contente souvent, il ne reste que la liberté comme fondement de la certitude. Mais l'exercice de la liberté n'admet pas de certitude absolue; il laisse *un certain doute subsister dans toute certitude*; ce doute est la marque même de la liberté et le droit de l'individu à la pensée et à l'examen.

Cependant, ce doute n'empêche pas l'individu qui réfléchit de chercher la stabilité, le savoir; il se sert du libre exercice de la critique, non pour tout détruire, mais pour s'entendre avec lui-même et avec les autres. Il existe, dans le domaine des idées, un échange entre les hommes, et l'on pourrait parler de contrat social dans la science comme dans le droit.

La certitude repose, dit Renouvier, sur la liberté, sur l'accord complet de la conscience avec-elle-même: *contrat personnel* de l'homme avec lui-même. Ce n'est pas sur l'idée de science ou de raison que pourrait reposer la certitude: il n'est pas possible que cette idée soit son propre fondement. Nous avons constaté, chez Jouffroy, la même défiance envers la démonstration de la certitude par des raisons purement intellectuelles et une égale impor-

tance accordée au doute philosophique (Livre I, Ch. II, 2^e Partie, § 3, A).

Le *contrat personnel* de l'homme avec lui-même se complète par un *contrat social*, « convention claire ou obscure, expresse ou tacite, explicite ou » implicite, réfléchie ou instinctive, qui règle les rapports des hommes dans » une communauté quelconque.

» Mais nous ne saurions contracter ainsi avec nos semblables sans con- » tracter au fond de nous avec nous-mêmes. De là, pour chacun de nous, » une religion, pour ainsi dire, une philosophie, une morale, au moins im- » plicites. A ce contrat, chacun doit la force et l'unité qu'il a en propre, en » même temps que son lien avec autrui. Le contrat n'a toutefois de forme » distincte que dans la mesure où il est réfléchi. » (*Psych. rat.*, XIX).

Plus l'individu prend possession de sa vie consciente, moins il est à crain- dre que ne s'établisse le principe d'autorité. Car la réflexion exclut l'autorité et fonde la liberté. La critique ne désarme pas; il en est de la vie de l'esprit comme de l'histoire des Etats: les anciennes formes de constitution sont toujours soumises à la critique et finalement renversées, les idées ne cessent de se transformer, de se préciser; le processus actif ne cesse pas.

Mais l'élaboration des idées rationnelles n'appartient pas également à tous. « La liberté peut user d'elle-même pour se combattre, pour se livrer, » pour se nier. Toutefois, quelques hommes ont la force de soumettre leurs » appréciations, quoique morales, à des règles solides, suggérées par l'expé- » rience et le bon sens, et de soustraire l'esprit de recherche et d'examen » à l'empire de l'hypothèse et du préjugé. Ceux-là forment à chaque époque, » et entre eux à travers les siècles, une grande école qui devient une autorité » à son tour. Ils nous transmettent et des vérités acquises et, ce qui vaut » mieux encore, une méthode pour en acquérir. » (*ib.*)

On ne peut assez admirer cette pensée toujours mâle et ferme, et en même temps cette compréhension de la réalité psychologique qui pénètre l'œuvre de Renouvier. Il est en effet psychologue autant que mathématicien, logicien, sociologue; il fonde les sciences philosophiques et morales sur l'analyse réflexive de la conscience, ce qui semble un trait caractéristique de la philosophie française à l'époque contemporaine. Il n'y a sans doute pas d'autre nation chez qui soit en égal honneur l'analyse psychologique sous toutes les formes, en dehors des cadres de la philosophie aussi bien qu'à l'intérieur de l'œuvre des penseurs.

§ 5. *Quelques conséquences métaphysiques de la psychologie de Renouvier*

C'est dans les œuvres de sa dernière période que Renouvier a développé ses idées métaphysiques, tirant ainsi les conséquences des travaux considérables consacrés par lui aux différentes questions de la philosophie.

Il faut établir tout d'abord ce que Renouvier entend par *monade*. Dans les *Essais*, nous savons que, tout en repoussant les anciennes théories de

l'absolu et de la substance considérée comme une chose en soi, une entité métaphysique immuable, supérieure aux phénomènes, il n'hésite pas à reconnaître parmi ceux-ci certains groupements stables, certaines fonctions qui se maintiennent et restent identiques à elles-mêmes; c'est le cas des fonctions conscientes. Le *représentatif*, c'est-à-dire le *sujet* persiste, et, suivant les *Essais*, il persiste après l'existence terrestre. Bien plus, il y a dans tous les phénomènes quelque chose d'analogue à notre conscience, et la nature apparaît à la réflexion du penseur comme une pluralité de sujets, de véritables individualités, dont l'essence, chez l'homme, se dévoile comme liberté.

Pour désigner ces sujets, qui sont donc des *groupes fonctionnels* identiques à eux-mêmes et durables, en même temps que de véritables *individus*, — il faut, avec intention, souligner ce terme, car Renouvier revendique tous les droits pour l'*individualisme* contre les conceptions autoritaristes aussi bien que panthéistiques, — pour désigner ces sujets, disions nous, Renouvier reprend dans sa *Monadologie* le terme de *substance*, mais il supprime de la substance la notion d'absolu et, en général, tout ce que J. Lagneau appelait le *chosisme*. La substance est, en ce sens, « un être considéré dans sa complexité logique, comme le sujet de ses *qualités*. » *Tout sujet est une monade*. La monade n'a ni parties, ni étendue, ni figure; elle n'est pas dans le temps; elle est le sujet de relations internes; sans l'attribution de qualités au sujet et sans les relations que cette attribution implique, la monade serait une pure abstraction. « *La nature de l'esprit est telle, que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relations.* » (*Dil. de la mét.*, p. 11). Selon la méthode relativiste impliquée dans cette définition, « la thèse d'un être réel est celle d'un sujet défini par des qualités et des relations constitutives propres, en relation lui-même avec d'autres sujets semblablement conçus. » (*ib.*, p. 96).

La monade a le *sentiment de soi* et la *représentation* qui est d'une part *conscience* et de l'autre, *phénomène*; un phénomène ne peut être que représenté; en dehors de ce caractère, on ne sait ce qu'il est. (*Monad.* p. 1-4).

Il n'y a pensée que dans la monade. Celle-ci est *force spontanée, appétition*, c'est-à-dire principe d'activité, et *perception externe*. La perception est régie par des *lois* ou *relations générales*, dont les unes relèvent de la forme de l'acte perceptif, les autres viennent de l'expérience (qualités sensibles pures).

La monade est donc la conception métaphysique d'une activité d'ordre spirituel exclusivement qualitative et individuelle. Entre les monades existe une *harmonie préétablie* (*ib.* 18 suiv.) Les monades inférieures présentent une activité renfermée dans des bornes très étroites, tandis que les monades supérieures ont une conscience étendue de leurs rapports; elles sont régies dans leurs actes soit par la loi de leurs relations externes et variables, soit par leurs déterminations internes, dont les unes proviennent de l'association des idées et de la loi de l'habitude, les autres, de liaisons rationnelles;

les monades supérieures donnent naissance, en outre, à des séries de phénomènes relativement indépendants des autres; elles ont le libre arbitre, qui implique raison et réflexion. La monade perçoit les composés de monades que sont les groupes fonctionnels appelés corps, au moyen de signes ou qualités sensibles, modes et manifestations des corps subordonnés aux lois du temps et de l'espace.

La nature présente un échelonnement de monades: en haut, les monades les moins asservies aux fonctions auxiliaires; en bas, des groupes inorganiques, riches en propriétés de tout genre, et utilisés par les fonctions vitales dans l'œuvre de la finalité organique. Les monades inférieures sont des monades servantes, et bien que soumises à l'ordre mécanique, elles ont une certaine spontanéité, car les lois sont « les résultats des rapports généraux de causalité établis entre les phénomènes dont les monades sont les sièges. » (*Monad.* 50).

Dans le *Personnalisme*, Renouvier résume en ces termes son idée du plan de la nature: « Le plan de la nature et de la vie, en la partie demeurée sans » changement dans l'ordre actuel, a pour fondement physique la constitution » des monades servantes qui exécutent les œuvres du mécanisme, forment les » synthèses destinées à composer les éléments inorganiques des corps des » monades supérieures, créent les grands milieux qui servent à la transmission » des signes sensibles à distance, et aux perceptions lointaines, — les atmosphères, les éthers, — et prêtent par les actions et liaisons des molécules, — cohésion et gravitation, — les moyens de constituer et de mouvoir des masses » à parties solidaires. Les cellules, êtres vivants radicaux, se font des corps » avec des monades servantes, puis se composent elles-mêmes en des corps » vivants qui sont des organes, et ces organes en organismes. Les végétaux » se distribuent en innombrables espèces au service de la vie animale. Les animaux atteignent divers degrés de sentiment, d'intelligence et d'activité, » et les hommes, monades dominantes de corps mieux conformés pour » l'hégémonie centrale, se créent des forces artificielles, grâce à plus de connaissance des forces naturelles, qu'ils adaptent à leurs fins. Ils s'essaient » à atteindre la conception de l'ensemble de ces forces, de la nature de l'univers, et de leur propre nature; ils s'efforcent surtout de tourner à leur usage » tout ce que la terre a de ressources pour l'entretien et les plaisirs de la vie, » et de donner à l'humanité conquérante, quoique divisée contre elle-même, » l'empire de la planète.

» Il ne faudrait, semble-t-il, qu'un progrès naturel de puissance et de » génie, chez ces êtres perfectibles, pour achever de soumettre et de discipliner les forces naturelles; ajoutons un peu d'esprit de concorde et le pouvoir, qui jusqu'ici leur a manqué, de se discipliner eux-mêmes. » (P. 59-60).

Tandis que chez l'animal la vie mentale, même dans le raisonnement, est dominée par la *loi de l'habitude* et de l'association des impressions, « le » caractère mental spécifique de l'homme, duquel sa souveraineté procède,

» est le don des concepts, uni au pouvoir de modifier lui-même la matière
 » de ses représentations et d'en diriger le cours. Ces deux propriétés de la
 » monade humaine constituent l'esprit. » (*Monad.* 86).

L'esprit domine l'expérience par les *catégories*; le sujet est représenté à lui-même comme unité et synthèse; l'esprit n'est ni quelque chose de *donné* ni un agrégat de phénomènes, mais « *la loi elle-même* par laquelle sont représentés en une conscience les phénomènes que l'harmonie préétablie réunit dans l'œuvre d'une organisation individuelle. » (*ib.*, 96).

La conscience, la personnalité comme synthèse des lois, relation des relations n'est donc, pas plus dans la dernière philosophie de Renouvier qu'auparavant, une âme-substance douée de facultés; cette philosophie maintient toujours le *phénoménisme* contre le *substantialisme*, mais tandis que l'empirisme, d'accord avec elle sur le phénoménisme, cherche dans la seule expérience le principe de la liaison des phénomènes, la philosophie de Renouvier reconnaît à la *loi* et spécialement à la *loi de conscience* le rôle primordial: « Si la conscience, à tous ses degrés, s'évanouissait, tous les objets et le monde disparaîtraient (*ib.*, 110).

» Il a fallu les longs et difficiles travaux des penseurs dans la direction idéaliste, et le progrès lent de la critique du savoir, dans la mêlée des doctrines, pour que des philosophes comprissent que l'objet n'est jamais donné que dans son idée, ni l'idée hors d'une conscience, sujet réel, à moins que l'objet ne soit lui-même une autre conscience. » (*ib.* 189-190).

La philosophie de la conscience, de la liberté, de la volonté intelligente, du personnalisme est la seule que l'on puisse opposer au déterminisme et à ses conséquences logiques, qui conduisent directement au *prédéterminisme* universel, c'est-à-dire à la détermination antécédente de tous les rapports qui existeront jamais, avec exclusion de toute contingence et de toute liberté.

Aucune conscience, pas même celle de Dieu n'échappe à la loi de relation qui régit toute conscience; la conscience divine ne conçoit non plus que des relations, à partir de la relation fondamentale du sujet à l'objet, qui, pour elle, est la relation, de la personnalité divine au monde. Et pas plus que la conscience humaine, la conscience divine ne conçoit le temps ou l'espace sous forme d'infini; selon la *loi du nombre*, nous ne pouvons concevoir que des quantités définies; il est impossible à aucune intelligence de concilier une somme effectuée et l'infini, cette intelligence fût-elle celle de Dieu même. A n'importe quel moment du temps, la somme des causes est déterminée et ne peut se composer de termes allant en régression à l'infini. La série des phénomènes passés forme pour une conscience une somme déterminée d'unités distinctes, un tout défini, un nombre: c'est la *loi du nombre*. S'il n'en était pas ainsi, on devrait substituer au nombre représenté par ce tout un nombre plus grand, et ainsi de suite, ce qui s'oppose à la constitution d'une représentation, quelle qu'elle soit, et implique contradiction.

L'erreur qui consiste à imaginer l'infini vient de la limitation de l'enten-

dement humain qui n'arrive jamais au terme de la connaissance et « se voit réduit à l'idée de l'*indéfini* pour lui tenir lieu de ce qu'il ne peut embrasser. » De là, il est exposé à prendre pour le tout cet indéfini qui n'est qu'une idée, en la réalisant comme actuel et en l'appelant *infini*, ce qui est contradictoire. L'entendement divin forme la synthèse réelle et finie des parties en un tout, parce qu'il n'est pas limité comme nous et qu'il a la vision totale de ce que nous n'apercevons que partiellement. Mais, en principe, les relations qui constituent la conscience de Dieu sont les mêmes que celles qui constituent la nôtre. Soutenir, avec les théologiens, que Dieu voit les choses autrement que dans la succession temporelle des phénomènes, c'est rendre illusoire les phénomènes, le temps réel, le devenir réel. Les catégories qui valent pour la conscience de l'homme sont applicables aussi à celle de Dieu.

La différence est dans la perfection de la personnalité divine. Cette personnalité synthétise volonté, intelligence et amour. Elle se propose des buts, comme la nôtre, elle est créatrice comme la nôtre, mais d'une manière intégrale. Dieu est la cause première, la création s'impose comme un fait; ce fait est inexplicable, mais réel. Le pouvoir créateur de Dieu n'a pas de limites, comme en a le nôtre, et nous ne devons pas être surpris de ce que Dieu suscite non seulement des phénomènes, mais appelle des consciences à l'existence, puisque nous-mêmes nous possédons le pouvoir de modifier, par notre influence, d'autres consciences que la nôtre. « L'idée de la » création est abordable par celle de la liberté, principe de commencement, » et par le sentiment de la vie, par l'amour, principe des fins. » (*Dil.* 276). La création est donc un acte premier, sans antécédent, semblable à nos actes libres; il semble moins contradictoire à l'admettre que de croire au recul des causes à l'infini, dont Renouvier ne se lasse pas de relever les contradictions. (*Personn.*, p. 1-64).

Il poursuit ces contradictions jusque dans la thèse de la continuité appliquée à l'évolution ou au progrès. « La discontinuité est le point essentiel » à reconnaître dans la succession des phases historiques de la partie de » l'humanité la plus muable. Il y a *des lois*, il n'y a pas *une loi* de l'histoire » La liberté le veut ainsi, dont la doctrine de la continuité des phénomènes » est une négation, et ce n'est pas le progrès qui est vrai, mais la possibilité du » progrès comme de la rétrogradation, ici ou là, selon les sujets du changement, » et les lieux, les nations et les hommes. » (*Personn.*, 205).

Ainsi donc, les idées de Dieu et du monde dépendent de l'idée de conscience, Sans les lois de la conscience, rien ne peut être représenté. Le monde est un ensemble de consciences coordonnées. Leur unité est clairement intelligible sous la forme d'une conscience qui synthétise toutes les relations constitutives de la conscience, et qui est Dieu (*Dil.* 236-7). Telle est la thèse de l'*idéalisme*, opposée au réalisme. Et quand Renouvier parle de la conscience, il n'entend pas un *moi* rationnel abstrait et non individuel, mais la conscience personnelle. « Cette intuition individuelle, acte unique dont l'objet se rap-

» porte immédiatement et instantanément au sujet, est énoncée par le *Cogito ergo sum* de Descartes. » Mais il est inutile de l'interpréter par la chose pensante; il suffit de l'idée d'identité et de permanence du sujet, d'une synthèse vivante du passé, du présent et du futur de la conscience (*ib.*, 235).

Nous revenons ainsi à constater, une fois de plus, en terminant, l'importance de la psychologie, qui éclaire toute la philosophie de Renouvier, et le rapport intime qui, depuis le début jusqu'aux derniers ouvrages, rattache cette philosophie à la tradition classique de la pensée française.

III^e PARTIE

L'ÉCOLE DE CH. RENOUVIER

§ 1. *Le mouvement renouviériste*

Renouvier a rallié de nombreux disciples, parmi lesquels nous avons déjà signalé les noms de Louis Prat, qui a signé avec lui la *Monadologie* et publié ses *Derniers Entretiens*, et de François Pillon, dont l'activité comme écrivain et le dévouement comme propagateur de la doctrine sont considérables; dans la *Critique philosophique* d'abord, puis dans l'*Année philosophique* qu'il dirige, il publia d'importantes et remarquables études sur des sujets variés — nous le retrouverons dans notre Livre cinquième — et il donne, chaque année, dans cette dernière revue, des compte-rendus des plus utiles sur les ouvrages de philosophie française. Citons en outre Gabriel Séailles, dont nous avons signalé l'œuvre importante sur Ch. Renouvier et dont les convictions politiques s'inspirent des idées démocratiques du grand penseur; Lionel Dauriac, l'auteur d'intéressants travaux sur la psychologie de l'art et sur l'esthétique (dans la Collection Félix Alcan ont paru la *Psychologie de l'opéra français*: et l'*Essai sur l'esprit musical*); on peut se faire une idée de la vitalité de son esprit et de la verve de son style en lisant les études qu'il publie dans presque chaque volume de l'*Année philosophique*; Beurrier, l'auteur d'une étude sérieuse et sympathique sur Renouvier dans la *Revue philosophique* de 1877; Marion, dont les conceptions morales se rattachent au renouviérisme; A. Darlu, auquel nous devons des pages solides sur la morale du personnalisme et l'une des études les plus profondes sur les principes de cette morale (*Rev. Mét. Mor.*, Janvier 1904); V. Brochard, qui, dans son livre de l'*Erreur*, se rallie, au point de vue des conséquences relatives à la théorie de la connaissance, aux thèses de Renouvier sur la liberté, et dont les cours et les écrits sur l'histoire de la philosophie grecque sont connus et appréciés; Evellin, qui s'est occupé de questions de logique mathématique (1); Rodier

(1) Dans le même ordre d'idées, sur la position de Lechalas vis-à-vis du renouviérisme, voir *Rev. Mét. Mor.* 1900, p. 102.

et H. Bois, qui ont publié d'estimables travaux d'histoire de la philosophie; B. Jacob, qui, dans son livre des *Devoirs*, fait aimer la morale idéaliste et sait lui donner de la vie et de la clarté; Jules Thomas, dont nous avons cité l'étude servant de préface à la nouvelle édition du *Manuel républicain*. A cette liste nous ajouterons O. Hamelin et lui consacrerons le paragraphe qui va suivre.

§ 2. *O. Hamelin* (1)

L'*Essai sur les Eléments principaux de la représentation*, par Hamelin, intéresse spécialement la psychologie à cause du chapitre très important qui le termine et qui traite de la *personnalité*. Hamelin a longtemps médité et enseigné avant de publier ce livre, qui compte parmi les plus remarquables productions philosophiques au début du vingtième siècle.

L'œuvre de Hamelin descend directement des *Essais de critique* de Renouvier. L'auteur considère que la représentation constitue tout le réel et que, pour la comprendre, il faut examiner avant tout les lois qui la rattachent à la pensée, c'est-à-dire les catégories.

Les catégories de Hamelin sont, à peu de chose près, celles de Renouvier; elles sont disposées dans le même ordre, et à l'intérieur de chacune d'elles, on trouve, comme chez le fondateur du néo-criticisme, un triple mouvement se traduisant par la thèse, l'antithèse et la synthèse.

L'originalité de Hamelin consiste à définir le mouvement de l'esprit qui unit les différentes catégories entre elles et qui fait que, l'une étant posée, nous passons logiquement aux autres. Ensuite, son exposé rencontre les théories essentielles que les savants et les penseurs contemporains ont élaborées, les rattache à la doctrine des catégories et les soumet à une critique très forte. Enfin, tandis que, chez Renouvier, la psychologie pénètre toutes les parties du système et suspend même la certitude et la nécessité logiques à l'affirmation libre de la volonté, il semble que, pour Hamelin, on puisse aller jusqu'à traiter, en dehors de considérations psychologiques, la plupart des catégories, même celles de causalité et de finalité, tout en reconnaissant que la conception du monde qui en résulte reste abstraite et ne prend vie qu'en

(1) O. HAMELIN, 1856-1907 (mort victime de son dévouement; il se noya en essayant de sauver deux personnes). Etudia au lycée Henri IV, fut reçu licencié dès 1878; professeur de philosophie à Foix, à Pau, et, après un brillant concours d'agrégation (1884) devint maître de conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux, puis chargé d'un cours complémentaire à la même Faculté. Il s'occupa beaucoup d'histoire de la philosophie (l'ancienne Grèce et l'Allemagne), publia, dans la *Crit. phil.*, une étude sur l'*Induction* (1880) et dans les *Annales* de la Faculté des Lettres de Bordeaux un travail sur l'atomisme de Démocrite (1886); de sa collaboration à l'*Année philos.*, des articles sur Renouvier, le Spinozisme, les Stoïciens, Kant, Descartes, Aristote, Zénon. — Professeur à l'Ecole normale supérieure, puis en 1905 à la Sorbonne, il publia en 1907 ses importantes thèses de doctorat; les *Eléments principaux de la représentation* et la *Physique d'Aristote* liv. II, traduction et commentaire. Posthume: le *Système de Descartes* (1911).

recevant un contenu psychologique, avec la *personnalité*. Tout converge vers la personnalité, et, en fin de compte, pensée égale conscience. « La pensée est » à nos yeux le moment le plus haut de la réalité et par le connaître est au » cœur de l'être. » (*Elém.*, p. 329). Pas d'être sans pensée, pas de pensée sans conscience. « La conscience est coextensive et même essentielle à la pensée »; celle-ci se définit, à d'autres égards, par la relation, le nombre, la cause, la fin, en un mot par les catégories, mais au point le plus haut de son développement, la pensée se définit par la conscience (*ib.*, 329).

Tandis que chacune de ces relations de relations ou catégories s'appuie sur une autre, qu'aucune d'elles ne se suffit, — car elles sont abstraites, — la conscience par contre est éminemment concrète, elle existe « sans avoir son existence en autre chose; » (*ib.* 326) elle est un rapport de soi à soi, un rapport interne. Or, un pareil rapport implique la liberté; les actes libres sont des possibles, des faits qui peuvent, selon le choix de la conscience, être ou ne pas être.

Si la conscience pénètre aussi loin que la pensée ou l'ordre, il importe de distinguer entre la conscience réfléchie et la conscience spontanée, qui en descendant de la conscience réfléchie vers la nature, présente une extension indéfinie et des degrés indéfiniment décroissant, sans cesser de garder les caractères de la conscience.

Ce qui caractérise la conscience, et par conséquent le sujet, c'est son activité; l'être ne subit pas l'impression qui vient d'ailleurs; il réagit, il est, avant tout, action, volonté. Toute représentation est pratique et motrice. Et, d'une manière toute générale et en termes auxquels s'attache une portée métaphysique, « la pensée produit d'un même coup le moi et l'organisme et aussi le » monde extérieur à l'organisme dans le cas où le monde et l'organisme se » distinguent; et elle produit tout cela dans la conscience, ou la conscience » est l'évolution de tout cela. » (*ib.*, 343). La représentation n'est donc pas un reflet, elle est l'être, la réalité.

Tous les phénomènes sont des faits de conscience; quels sont parmi ces faits ceux qu'on appelle particulièrement phénomènes psychiques? Est psychique « un phénomène dans lequel intervient à titre de partie intégrante et » en tant qu'elle y intervient, l'activité propre du sujet. » (*ib.*, 352). Il était utile de définir les faits psychiques, parce que la pensée embrasse non seulement les faits psychiques, mais aussi tous les faits mécaniques; au surplus, le mécanisme n'est que par la pensée, il est une abstraction posée par celle-ci.

La conscience est essentiellement active; de même que ce ne peut être le mécanisme, en tant qu'il est une abstraction de la pensée, qui produise les idées de la conscience, celles-ci ne naissent pas non plus en elle en tant qu'idées innées, reflets d'un monde suprasensible. L'apriorité réside dans les lois de l'activité mentale, et non dans des *idées* toutes formées. Celles-ci sont construites par l'activité mentale, comme tout le reste.

En effet, la perception est construite. Il en est de même du souvenir. La

mémoire n'est pas un simple enregistrement de faits antérieurs, mais le passé se reconstruit. La reconnaissance du passé et la localisation dans le passé se produisent par le mouvement dialectique de la pensée. Par conséquent l'identité du moi n'est pas un fait empirique, assuré par la continuité sensible de la mémoire avec la perception présente; elle est la continuité dialectique, elle s'élabore par l'activité continue de l'esprit.

La conscience se reconnaît comme liberté; ses motifs ne sont pas extérieurs à elle-même, ils n'agissent pas sur elle du dehors, mécaniquement. L'action libre n'est donc pas arbitraire, elle est motivée, et la liberté est la synthèse de la nécessité et de la contingence (*ib.* 383). Le déterminisme n'est qu'une condition élémentaire; et ce qui est élément ne subsiste pas seul, mais ne vaut que par la synthèse qui englobe les éléments. Dès son premier pas, l'être réel dépasse les conditions élémentaires (402).

A l'opposé du mécanisme, nous trouvons la moralité, le point le plus haut auquel aboutit la pensée; l'obligation rationnelle qui la constitue et qui est reconnue par nous n'a rien d'empirique, de formaliste ni de subjectif. « La » nécessité rationnelle parlant à la liberté, nécessaire sans être nécessitante, » voilà, semble-t-il, l'essence même de l'obligation. » (425). Il ne faut pas réduire le rôle de la raison à celui d'une simple conseillère, ni envisager le plaisir comme motif de nos actes. « Le vrai moteur n'est pas le plaisir, mais l'idée. » (426). Pour agir moralement, il faut avoir une idée de ce qui est bien; or, l'idée la plus haute est celle de la *personne* et de la *volonté*. Le devoir est de vouloir que la personne soit une personne, une volonté. Il ne peut se borner à cette manière superficielle qui pose des abstractions et des formules. La justice ne se réalise pas toute seule, elle ne se réalise que par des volontés justes. En formulant des devoirs, il faut s'inspirer de ce principe et en même temps tenir compte de l'expérience; les devoirs sont relatifs; c'est ainsi qu'ils diffèrent dans la paix et dans la guerre. L'universalité ne leur appartient pas; ils se règlent d'après les conditions favorables à la personnalité.

Il est intéressant de voir comment Hamelin tente de concilier dans le domaine moral la liberté, la raison et l'expérience.

Le bien se présente dans des alternatives très complexes. Il produit en nous des tendances diverses. Le plaisir et la douleur sont postérieurs à l'activité qui en résulte et sont en nous le retentissement de celle-ci. Les représentations affectives sont des formes irréductibles et originales de la vie consciente.

L'ensemble des formes d'activité consciente, volonté, tendance et affectivité aussi bien que réflexion participent à la croyance, qui est notre adhésion à la vérité, accord de l'objet et du sujet, résidant en une organisation rationnelle de mieux en mieux construite. (470-fin).

CHAPITRE CINQUIÈME

DURAND DE GROS (1)

A. *Idées métaphysiques.* — On pourrait célébrer la « multiple splendeur » de la pensée française au XIX^e siècle, en songeant, à côté des noms illustres et d'universelle renommée, à ceux dont on a reconnu tardivement la valeur et que l'on s'est étonné de découvrir comme les précurseurs, à longs intervalles, d'idées récentes. On en rencontre dans les arts et les lettres. Parmi les philosophes, il s'en trouve qui ont partagé le même sort.

Tel fut Durand de Gros. Les idées exprimées par lui, entre 1855 et 1870, dans une série d'écrits originaux, ont mis un demi-siècle à se répandre. Par bonheur il put encore assister, à la fin de sa vie, « à la renaissance de l'idéalisme philosophique, à la décadence du positivisme, à l'union renouvelée, » après un long divorce, de la métaphysique et de la science; il put voir ainsi » le succès ou les progrès de toutes les causes auxquelles il avait consacré sa » vie ». Ainsi parle Parodi (*Introd. aux Quest. de philos. mor. et soc. de Durand de Gros*); il a contribué fortement à faire rendre justice à Durand de Gros comme penseur et à faire connaître sa personnalité.

Durand de Gros écrivit sur la philologie, l'anthropologie, l'anatomie et la physiologie, la psychologie normale et morbide, la logique, la morale et surtout la philosophie première. Précurseur, il le fut en défendant la métaphysique contre le positivisme et en dénonçant dans cette doctrine la présence d'une métaphysique cachée, au surplus inévitable; il le fut encore, en

(1) Fils d'un agronome adepte de Fourier et républicain, Durand (de Gros), né en 1826 à Gros près de Rodez, partagea l'idéal de progrès et de démocratie des hommes qui préparèrent la révolution de 1848. Exilé pour avoir combattu le Prince-Président, il séjourna en Angleterre de 1856 jusqu'en 1860, et se passionna pour l'étude des phénomènes d'hypnotisme qui étaient très étudiés dans ces pays. A ces préoccupations se rattachent son *Electrodynamisme vital* (1855) et son *Cours théorique et pratique de Braidisme* (1860). En 1866 paraissent ses *Essais de physiologie philosophique*, œuvre capitale dans laquelle, suivant Parodi, « la science de l'hypnotisme » est fixée, à la fois dans sa méthode opératoire et dans sa théorie psychologique, à peu près » telle que nous la connaissons aujourd'hui, et sans que ni Charcot, ni M. Bernheim, ni M. Pierre » Janet y aient rien ajouté d'essentiel ». Citons encore: la *Filiation des Espèces* (1868), *l'Origine animale de l'homme* (1871), *Ontologie et psychologie physiologique* (1871), 2^e édition sous le titre de *Variétés philosophiques* (F. Alcan, 1900), *Le Merveilleux Scientifique* (1895), *Aperçus de taxinomie générale* (F. Alcan, 1899), *Psychologie et Métaphysique* (*Congrès de psych.*, 1900), *La psychologie et la morale de la subconscience* (*Congrès intern. de philos.* de 1900, vol. I), *Questions de philosophie morale et sociale* (posthume, 1901).

Longtemps ignoré, découragé de ne pas être entendu, Durand de Gros se consacra à l'agriculture de 1870 jusque dans les dernières années de sa vie. En 1895, on lui fit justice; l'Académie des Sciences lui décerna le prix Lallemand, et il fut reconnu comme un précurseur de la psychologie nouvelle. Il mourut en 1900.

D'importantes études ont été publiées sur Durand de Gros par PARODI (*Introduction aux Questions de philosophie morale et sociale* de Durand de Gros, F. Alcan, 1901, et *l'Idéalisme scientifique*, dans *Rev. philos.* 1897), ainsi que par N. VASCHIDE et M. MIGNARD (*Les Doctrines philosophiques de Durand de Gros*, *Rev. de philos.*, 1901-2).

renouvelant et en appropriant aux progrès des sciences la philosophie de Leibniz, qui, négligée pour celles de Locke, de Hume, de Kant, a trouvé, vers la fin du XIX^e siècle, de nombreux adeptes dans la psychologie française. Il devança de loin son époque en préconisant, dès le milieu du XIX^e siècle, les recherches sur les phénomènes d'hypnose et en montrant l'intérêt qu'elles présentent pour le psychologue; sa conception psychologique, d'accord avec sa doctrine physiologique, renouvelait la monadologie dans un sens qui se rapproche à certains égards des théories de Wundt; d'autre part, reprenant un des problèmes cartésiens, c'est dans l'analyse de la conscience que Durand de Gros cherchait les idées métaphysiques directrices.

Alors que les esprits positifs ne croyaient plus à l'efficacité des études philosophiques, l'abandon de ces études, selon Durand de Gros, fit « de notre » monde scientifique un milieu intellectuel barbare qui est éminemment » délétère aux vocations d'un ordre élevé. Cette épaisse atmosphère, par sa » lourdeur écrasante, dépouille les intelligences d'élite de leur supériorité et » les rabaisse au commun niveau » (*Var. Phil.*, p. 48). Or, le seul fonds où puise la science est constitué par les faits subjectifs: ce sont les idées qu'il s'agit, en dernière analyse, de prendre comme fondements de la connaissance.

S'élevant contre le positivisme, il montre l'impossibilité de se passer de la métaphysique. Il défend l'absolu. Les vérités mathématiques, les vérités de métaphysique et celles de logique sont essentiellement des vérités d'ordre absolu. Prétendre réduire la science au relatif, lui interdire la recherche des causes et des fins, c'est la supprimer. Les propriétés que l'observation découvre dans les phénomènes conduisent, chose inévitable, à des propriétés plus générales, qui sont des *causes* à l'égard des premières. Comte, en dépit de la proscription dont il frappe la recherche des causes, la pratique dans sa philosophie positive. Durand de Gros dénonce avec force l'erreur de la doctrine du fait pour le fait. Il voit nettement qu'un fait n'a de valeur pour la science que « lorsque le génie de la conception a fait sortir de son objet réel un objet » idéal, et transformé cette vérité étroite fournie par l'observation en une » vérité éternelle obtenue par la raison » (*Ib.*, 34).

La métaphysique est utile, ne fût-ce que comme critique des termes. Il faut que nous portions un jugement sur la valeur et sur l'emploi des notions en usage dans les sciences, sinon pas d'entente possible, pas de clarté, mais une confusion dangereuse. C'est pour parer à ce vice que Durand de Gros publia ses *Aperçus de taxinomie générale*, qui sont une contribution importante à la logique des sciences et à la connaissance de l'ordre: généralité ou ressemblance, composition ou collectivité, hiérarchie, évolution.

Mais ce n'est pas assez. « Tous les grands inventeurs furent de grands » penseurs », unissant le génie de la spéculation à l'esprit d'observation. Toute science a sa métaphysique, même le calcul infinitésimal, déjà si abstrait par lui-même (*Questions*, p. 151 suiv.).

Il faut donc s'attendre, chez Durand de Gros, à une heureuse collaboration

de l'observation scientifique et de l'invention métaphysique. Se contente-t-il du matérialisme qui, sous la protection du positivisme, semblait reprendre quelque vigueur vers le milieu du XIX^e siècle? Nullement. Il voit les défauts de cette doctrine, il les dénonce. Il ne s'attarde pas à l'aspect extérieur des choses; c'est à l'idée même de *matière* qu'il s'en prend. Le seul fait que nous livre l'observation immédiate, c'est le fait de sentir, de percevoir, de concevoir. Si de ce fait nous sommes en droit de conclure à l'objet de perception, à plus forte raison pouvons-nous affirmer l'existence du sujet qui perçoit. Ce sujet se réduit-il à n'être qu'une propriété de la matière? Le contraire est vrai: aucune des propriétés de la matière ne revient à une substance de ce nom; elles sont toutes empruntées à l'âme. Comment celle-ci serait-elle engendrée par la matière, qui n'est qu'une conception de l'esprit?

Qu'enseignent d'autre part la physique et la chimie? La matière n'existe pour elles qu'à l'état de concept mathématique; elle se résout en un assemblage de centres dynamiques; elle désigne des centres géométriques, des « forces pures, élémentaires, indivisibles, immatérielles, inextinguibles », dont les combinaisons seules sont périssables. Mais cela n'est plus de la matière, c'est un dynamisme qui se confond avec la notion d'âme. Dès lors, la matière n'existe pas, il n'existe que des âmes: proposition spiritualiste. Mais il faut corriger le spiritualisme dogmatique, qui interprète ces âmes comme si elles étaient des entités transcendantes, au lieu de les placer au cœur des phénomènes.

Ainsi, comme Leibniz, Durand de Gros considère que les éléments du réel sont des âmes. Les âmes n'ont rien d'étendu, de spatial. Néanmoins on peut leur attribuer une *situation* dans l'espace, comme on en attribue une au point central d'une sphère.

Ame et conscience sont synonymes. La conscience n'est pas constituée par l'organisme; elle ressent cependant les moindres changements de l'organisme dont l'âme est le centre et qu'elle vivifie. La conscience ne peut se produire qu'en un point identique et inétendu (*Var.*, passim). « Le lieu où se passe le fait intime de sentir, de penser, de vouloir est un lieu inétendu » (*Quest.* 153).

La matière n'est rien par elle-même. A bien examiner la question, elle revient, elle aussi, à dépendre de la conscience. « La vraie solution, si je vois » clair, dit Durand de Gros, la voici: la division de la matière étant poussée » à l'infini par la pensée, la matière se résout en éléments inétendus et simi- » laires, et ces éléments infinitésimaux de la matière sont des forces subjectives, » c'est-à-dire des foyers de sensation et de volition. Et à cette définition de » la matière donnée par Faraday: un assemblage de centres de forces, une » autre vient s'ajouter, qui n'en est qu'une précision plus grande: *la matière » est un assemblage de centres de conscience* » (*Quest.*, 154).

B. *Idées biologiques et psychologiques.* — Examinons maintenant comment cette théorie s'applique à l'organisme vivant, et passons des idées méta-

physiques de Durand de Gros à ses idées biologiques et psychologiques.

Nous rencontrons ici les hypothèses qu'il a désignées du titre de *polyzoïsme* et *polypsychisme*. Cédons la parole à Edmond Perrier qui, dans la séance de l'Académie des sciences du 7 Mars 1895, après que Marey eut présenté le livre de Durand de Gros sur le *Merveilleux scientifique*, ajouta ceci: « M. Durand (de Gros) est l'un des premiers qui aient cherché à établir cette » proposition: *les vertébrés ne sont pas des animaux simples, mais bien des » animaux composés résultant de l'association d'un certain nombre d'indivi- » dualités dont les vertèbres, qui se répètent régulièrement d'une extrémité à » l'autre du corps, sont les indications les plus nettes* (Bull. de la Soc. d'anthro- » pol. 1867). Au moment où elle fut énoncée, cette proposition était le contre- » pied formel de ce qu'enseignaient en France les naturalistes les plus émi- » nents; elle se présentait sous une forme imprévue qui s'opposait à ce qu'elle » fût bien comprise et soulevait l'incrédulité ».

Voici la même théorie sous une autre forme: « *L'organisme humain est » une association d'unités animales distinctes, individuellement pourvues de » tous les éléments essentiels de la vie, mais groupées en un ensemble hiéran- » chique et harmonieux sous la direction suprême d'un chef* » (Var., 114-15).

Appliquons le principe au système nerveux. Dès 1855, Durand de Gros, étudiant la nature de l'acte réflexe, affirme que « les centres subcérébraux » du système réflexe sont, comme le cerveau lui-même, le siège d'un principe » subjectif qui leur est inhérent, c'est-à-dire de quelque chose d'homogène » à ce que nous appelons notre moi, notre conscience, notre âme, ou, en » d'autres termes, d'une individualité sentante, pensante et voulante, enfin » d'une véritable personnalité psychologique ».

La même théorie revient à plusieurs reprises dans l'œuvre du philosophe. L'organisme humain serait donc à la fois *polyzoïque* et *polypsychique*. Fort de cette hypothèse, l'auteur conteste la notion d'inconscient par laquelle Claude Bernard caractérise l'activité des centres nerveux subordonnés au cerveau; chacun de ces centres, pour Durand de Gros, est un centre psychique doué de sensibilité. Bien plus! On pourrait affirmer que chaque cellule nerveuse est le siège d'une unité psychique entière et distincte réunissant essentiellement les deux attributs de sensibilité et de volonté (Var., 82). L'hypnotisme est là pour prouver que l'organisme humain est le siège et l'instrument d'une innombrable légion d'individualités distinctes; dans les états d'hypnose, on voit agir d'autres *moi* que le moi cérébral. Les rapports de ces différents *moi* subconscients avec notre conscience directrice et supérieure attendent d'être examinés.

L'hypothèse de J. Grasset (*Le psychisme inférieur*, 1906), suivant lequel il y aurait un centre conscient supérieur et un ensemble de centres (le polygone) réglant les actes automatiques, est une ingénieuse combinaison de la théorie de Durand de Gros avec les idées du Dr. Pierre Janet.

Tout est donc animé dans les organismes comme dans la matière entière,

puisque tout est âme. On peut mettre en corrélation, avec cette vérité métaphysique, une vérité qui sert de fondement à la psychologie et à la théorie de la connaissance: la seule réalité que je puisse affirmer, c'est la réalité spirituelle. La perception sensible ne me donne pas des choses, mais uniquement des représentations. « J'ai telle et telle sensation, j'ai telle et telle idée, » j'ai telle et telle émotion, voilà la seule connaissance qui soit immédiate et » certaine, voilà l'unique vérité purement expérimentale et digne de créance » absolue ». Et l'auteur ajoute, dans le sens cartésien: « Je sens, je pense, » telle est donc notre seule certitude, certitude immédiate, vraiment expérimentale et seule digne de ce qualificatif » (*Var.*, 167).

Une fois ce fait primitif établi, nous voyons, par une réflexion qui rappelle en certains points la manière de Maine de Biran, en découler les notions universelles de notre logique. Le fait primitif contient un fait secondaire: c'est la *cause* de laquelle émanent sensation et pensée. Cette cause se dédouble en *sujet* (c'est-à-dire ce qui sent et pense) et *objet* (ce qui est senti et pensé): sujet et objet sont deux points de vue de l'esprit.

L'idée du sujet et l'idée de l'objet ont un caractère commun, la *force*. L'objet pris seul a un caractère particulier, l'*étendue*. Les objets se présentent comme une catégorie qui réunit les idées de *force* et d'*étendue*: c'est là ce qu'on appelle la *matière*. L'idée de matière est donc formée par l'intelligence; car il ne faut pas oublier que seul est donné dans l'expérience le fait conscient, subjectif et spirituel, de sentir et de penser. Or le fait de conscience qui se passe dans chaque individu ne peut se produire qu'en un lieu inétendu, sinon chacune des parties de ce lieu serait elle-même le siège d'une conscience individuelle propre. La conscience est immatérielle. Ce n'est pas la matière qui pense. Le cerveau n'est qu'un instrument servant aux relations de l'âme et des forces ambiantes. Mais il est faux d'opposer, comme une dualité, âme et matière. Car toute portion de matière suppose une force motrice pour tenir ses parties rassemblées; cette force est antérieure à leur agrégation. Les éléments constitutifs de la matière, nous l'avons vu, sont des forces inétendues, simples, indestructibles, immortelles.

La matière est composée d'éléments qui ne sauraient ressembler qu'au moi. Nous ne pouvons concevoir les divers êtres sur un autre modèle que notre conscience, ni l'attraction autrement que comme étant *volition*. L'existence de quoi que ce soit en dehors de l'esprit est une hypothèse à jamais invérifiable.

Durand de Gros aboutit, en philosophie, à un idéalisme de nature ontologique, proche de la monadologie, et en biologie il se rattache à l'animisme.

L'âme est l'élément de l'univers. « Elle est elle-même sa loi, et cette loi, » adéquate à la raison, est une loi absolue et inviolable des choses, c'est la » loi rationnelle.

» Toutes les âmes sont *essentiellement* égales; elles diffèrent seulement » de leurs manifestations actuelles; et cette différence extrinsèque tient tout

» entière au mode d'agrégation et à l'importance fonctionnelle des agglomérations organiques ou organismes dont elles sont, respectivement et pour le temps actuel, les centres directeurs » (*Var.*, 324). Ces organismes forment une hiérarchie qui s'étend à l'infini et dont toute âme est appelée à occuper successivement tous les degrés » (*ib.*).

Il est possible et même probable qu'il existe des êtres supérieurs à nous et qu'ils exercent, par un moyen que nous ne connaissons pas, une influence sur notre vie. Seule l'idée d'un Dieu personnel, grand architecte et souverain arbitre de l'Univers, paraît obscure et contradictoire. « Le seul agent créateur dont nous puissions pénétrer l'être intime, étant la pensée, c'est dans la pensée qu'il faudrait voir la source unique d'où découlerait primitivement toute création » (*Var.*, 309).

C. *Examen critique.* — Nous apprécions pleinement les qualités foncières de la philosophie de Durand de Gros, et admirons l'originalité de son raisonnement qui, nous l'avons reconnu en commençant, fait de lui un véritable précurseur. Quant à la critique, nous nous rallions aux observations présentées par Parodi qui, se plaçant au cœur même du système, fait comprendre ce qui lui manque pour être un rationalisme complet dégagé des difficultés du substantialisme (*Rev. phil.* 1897).

1°) Durand de Gros, reconnaît Parodi, a compris que la pensée constitue le fond même de l'être, mais il donne encore à la pensée un type trop *spatial*, trop *matériel*: en effet, l'âme, selon lui, est une unité concrète et substantielle, posée comme seule réalité. L'idéalisme logique de Hegel allait au-delà, dépassait le point de vue sensible et le point de vue scientifique, pour poser la pensée en elle-même. Et en effet, de l'unité substantielle il ne peut y avoir conscience. L'unité dont on a le sentiment est une unité d'acte, de force, non de substance.

2°) Parodi défend avec raison contre Durand de Gros la notion d'inconscient. L'inconscient, dit-il, peut signifier du purement senti, qui n'est ni réfléchi ni analysé; or cela se trouve dans toute manifestation mentale.

3°) Une autre difficulté du système de Durand de Gros est le mystère de la communication des âmes entre elles. Cet auteur se place au point de vue de la coordination. Dès lors, une monade centrale devient nécessaire. Et comment les autres âmes collaborent-elles à cette monade?

4°) Les différences entre âmes ou monades ne résident pas, suivant le défenseur du polypsychisme, dans leur potentialité, mais dans leur seul degré de développement. En soi, les âmes seraient identiques. Mais comment concevoir qu'à la fois elles soient, de fait, identiques, et pourtant distinctes? Il s'agit d'âmes, non d'atomes: entre atomes, les différences pourraient s'expliquer par l'espace, mais les âmes n'ont rien de spatial.

5°) En quoi, demande toujours Parodi, un Dieu personnel, monade suprême, ne serait-il pas concevable dans ce système, quoi qu'en dise Durand de Gros?

6^o) Enfin, ce système ne comporte ni progrès pour les âmes, ni loi de développement de l'univers, mais petites actions limitées, flux et reflux. « Si au contraire, ajoute Parodi, dans un idéalisme plus radical et plus logique, parcequ'il a dépassé l'idée d'unité concrète et d'âme individuelle, » on admet une seule réalité, une seule substance, un seul être, la finalité » de chaque unité partielle et apparente lui survit et la précède, sans cesser » de lui-être intime et naturelle. C'est que les êtres ne sont que des moments » de l'Être total, les unités relatives, que des phases dans le développement » de l'Unité absolue. Et ainsi, sans revenir à la providence théologique et au » Dieu anthropomorphique, nous pouvons concevoir que quelque chose se » fait dans l'univers, parceque l'harmonie et l'unité réelles y reparassent ».

Nous ajouterons à ce qui précède les réflexions que nous suggèrent les intéressants problèmes soulevés par Durand de Gros, en nous plaçant au point de vue du psychologue.

Admettre une conscience dans chaque élément nerveux ou, poussant les choses à l'extrême, reculer les bornes de la vie consciente jusqu'à l'atome, c'est là, nous semble-t-il, une hypothèse indémontrable et qui a toutes les probabilités contre elle.

La conscience semble liée à certaines conditions d'organisation. Si même on peut admettre qu'il existe une vie psychique diffuse chez les protozoaires, il faut reconnaître, par contre, que chez des animaux plus complexes, avec la différenciation des fonctions et des organes, les conditions ne sont absolument plus les mêmes, et que, dès que l'exercice de la conscience est lié à des centres déterminés, il n'appartient plus aux centres inférieurs, et d'une manière plus générale, dès qu'il est lié à l'activité d'ensemble de nombreux éléments, il n'a plus rien à faire avec ces éléments pris en eux-mêmes, mais seulement avec leur action d'ensemble.

Si l'on persiste à accorder aux centres nerveux inférieurs une vie consciente indépendante, on est amené à en doter n'importe quelle cellule de l'organisme. Mais alors, comment expliquer le caractère d'*unité* de la vie consciente? Par contre, ce caractère s'explique parfaitement, mis en corrélation non plus avec tels ou tels éléments individuels, mais avec la loi de leur rapport.

Ira-t-on jusqu'à accorder la conscience à la matière même? Mais les atomes — quel que soit le concept qu'on en adopte — font toujours partie d'ensembles; leurs actions ne comptent pas à l'état isolé, elles ne se comprennent que par la loi qui les régit, le système qui les englobe, système mécanique ou chimique. Accordera-t-on d'autre part la conscience à un système mécanique? Il faut se garder de confondre système ou organisation, avec conscience. Il peut y avoir des systèmes organisés sans qu'il y ait conscience. Nous constatons partout un certain degré de systématisation, d'organisation, sans discerner partout les marques de la vie consciente, qui semble requérir des conditions spéciales.

L'analyse dégage-t-elle un élément, un aspect particulier pour l'étudier à part, elle ne tarde pas à y découvrir de nouveau de l'organisé; sans doute sera-ce un type d'ordre moins complexe; mais ne risque-t-on pas de reculer indéfiniment à la recherche de l'élément sans jamais parvenir à découvrir d'élément absolu?

Est-on en droit dès lors de considérer les éléments comme des êtres et de leur accorder une vie consciente, si obscure soit-elle? Ce serait recourir à une psychologie miraculeuse, capable de faire sortir du néant ce qui, en soi, n'est rien, ce qui ne se conçoit que dans des rapports. Poser la question de la corrélation entre la conscience et les éléments soit atomiques, soit cellulaires pris individuellement, est formuler un problème insoluble. Et quand il s'agit d'animaux vraiment monocellulaires, les échanges avec le milieu ambiant sont si importants qu'il serait impossible de dire exactement ce qui revient à l'être vivant parmi les actions physico-chimiques qu'il subit. Il y répond à sa manière, sans aucun doute. Mais peut-on réellement l'en isoler?

La conscience, plus encore, n'est jamais un état simple ni une suite d'états simples, mais elle est toujours une synthèse.

LIVRE TROISIÈME

LES FONDATEURS DE LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE

TAINÉ, RIBOT, DELBŒUF, TARDE

L'on peut placer entre 1860 et 1880 un moment très important de l'histoire des sciences: la scission de la psychologie en deux formes différentes de connaissance: la psychologie rationnelle, qui continuera comme dans le passé à se rattacher aux disciplines philosophiques, et la psychologie d'observation et d'expérimentation, appelée tantôt psychologie expérimentale tantôt psychologie physiologique et que l'on pourrait dénommer d'une manière moins exclusive science psychologique, psychologie comme science ou psychologie scientifique.

C'est pour la connaissance de la vie mentale un événement considérable que la constitution de la psychologie scientifique en science particulière. Peut-être cet événement se fût-il produit plus tôt, si les doctrines d'Aristote et de saint Thomas n'avaient été contrariées par la révolution cartésienne; le cartésianisme en effet établissait entre la vie consciente et l'organisme une séparation infranchissable, cantonnant la psychologie dans les seuls faits de conscience réfléchie avec, comme unique méthode, l'introspection et comme

unique but, les idées. Or, comme la vie psychique est infiniment riche et plonge par de multiples racines dans l'activité inconsciente, le cartésianisme livrait l'étude entière des problèmes physio-psychologiques au matérialisme le plus doctrinal, et ce dernier n'hésita pas à étendre à l'homme la théorie de l'animal-machine et à battre en brèche l'idéalisme cartésien.

Par une singulière contradiction, au XIX^e siècle les éclectiques qui eurent à combattre cette théorie, continuèrent à raisonner en termes cartésiens, sans profiter de ce qu'il y avait de fécond chez les idéologues, les médecins vitalistes et Maine de Biran, dont pourtant ils se réclamaient.

Il fallut donc, pour établir la psychologie comme science libérée à la fois de la métaphysique idéaliste et du matérialisme, déblayer le terrain. Ce fut l'œuvre des quatre psychologues réunis dans ce Livre Troisième; tous quatre ils appartiennent déjà à la psychologie scientifique; leur méthode ne cherche plus son inspiration chez les philosophes; elle emprunte les procédés d'observation et d'expérimentation en usage dans les sciences. A ce point de vue, ils sont des novateurs, des initiateurs et mériteraient d'être placés dans la partie de la présente *Histoire* — partie la plus considérable — qui sera consacrée à la *psychologie comme science*.

D'autre part, aux prises avec l'éclectisme et l'enseignement purement verbal qui l'a perpétué jusque dans les dernières années du XIX^e siècle, ils ont occupé un poste de combat et n'ont pas hésité à discuter avec leurs adversaires les méthodes et les principes de la psychologie. Leurs conceptions se ressentent, par contraste, de la position des idées qu'ils avaient à combattre.

Aujourd'hui personne ne conteste plus l'existence de la psychologie comme science. Les questions débattues actuellement ne sont guère que des questions spéciales: la légitimité de telle méthode dans tel cas particulier, l'interprétation d'une loi, l'investigation de phénomènes mal étudiés et difficiles à saisir. Cela se produit aussi bien dans les sciences constituées depuis plus longtemps, comme la physique et la physiologie.

Cependant les fondateurs, ceux-là même que nous étudierons dans ce Livre Troisième, ont eu recours parfois à des considérations étrangères à la psychologie; parfois aussi ils ont changé de point de vue sur des questions importantes, mal élucidées au moment où ils les abordèrent, et mieux connues depuis.

Le premier d'entre eux, *Taine*, offre une certaine complexité: on trouve dans son œuvre les échos de la philosophie de Spinoza, du système de Condillac, des analyses des empiristes anglais et des méthodes de la pathologie mentale. Sa psychologie est beaucoup plus intéressante dans l'étude de caractères concrets, d'individus, et dans les questions esthétiques que dans les considérations théoriques.

Ribot, au début, a opposé à la psychologie trop exclusivement littéraire de l'école éclectique, la psychologie anglaise qui se fonde sur l'observation

et l'analyse, ainsi que la psychologie de Fechner et de Wundt, qui emploie l'expérimentation et la mesure. Cependant, après avoir demandé aux psychologues étrangers des armes de combat, Ribot s'est hâté de les abandonner et s'est attaché dès lors à formuler une méthode psychologique essentiellement française et dont avant lui déjà, au courant du XIX^e siècle, on trouve fréquemment l'emploi, la méthode pathologique, qui consiste à noter les expériences naturelles que présentent les maladies mentales ou encore les particularités anormales qu'on observe chez certains hommes doués d'une mémoire ou d'une imagination au dessus du vulgaire.

Dès 1855, la *Société médico-psychologique* de Paris discutait la question des hallucinations et Buchez recourait à l'enquête psychologique, *vingt-cinq ans avant* Galton, qu'on cite comme son inventeur. Il ne serait pas étonnant que ce fût cette discussion dont s'inspira Taine dans sa thèse de la sensation comme «hallucination vraie». Les mêmes méthodes guidèrent Charcot dans ses hypothèses sur les images mentales et leur localisation cérébrale. Ribot incorpora à la psychologie la méthode pathologique et en fit un emploi remarquable dans quatre monographies célèbres sur la *Mémoire*, la *Volonté*, la *Personnalité* et l'*Attention*. Ensuite, réagissant contre certaines tendances de l'éclectisme et de la philosophie universitaire en général, pour lesquels l'étude des facultés intellectuelles et la question de l'origine des idées dominent la psychologie, Ribot insista sur l'importance de la motilité dans la perception sensible et sur l'immense empire des états affectifs. En étudiant ces derniers, nous le voyons corriger sa méthodologie et rendre une place importante à l'introspection. En même temps, la psychologie de Bergson d'une part, et de l'autre les expériences de Binet et de son école le déterminèrent à se débarrasser d'un certain dogmatisme à rebours dont les adeptes de la psychologie scientifique avaient fait montre au début. Il transforma et élargit également les hypothèses biologiques qu'il avait formulées dans sa thèse sur l'hérédité et finit par se méfier des tentatives d'explication psychologique venues des physiologistes et par insister sur l'indépendance de la psychologie.

Delbœuf, engagé lui aussi dans les polémiques de la psychologie scientifique encore à ses débuts, modifia plusieurs fois ses hypothèses directrices. Esprit ouvert aux problèmes de la philosophie des sciences, il prit part à des débats divers: tout d'abord, il s'attacha à l'examen de la loi de Weber et des formules de Fechner, expérimentant, discutant, proposant une interprétation personnelle de la loi psycho-physique. Plus tard, ce fut l'hypnotisme qui le subjuga, très à la mode avec Charcot; il prit une part active aux discussions entre l'Ecole de Paris et celle de Nancy, et finit, après des fluctuations, à prendre énergiquement parti pour cette dernière; il fut l'un des premiers à se servir de l'hypnotisme comme moyen d'investigation psychologique et ici encore, ses recherches ne manquent pas d'originalité. Mais les idées du libéralisme politique qu'il professait avec passion l'entraînèrent à ériger en

système biológico-métaphysique une démonstration fantaisiste du libre arbitre.

Des passions diverses et souvent contradictoires disloquèrent chez Delbœuf l'unité de la pensée. Son œuvre abonde en initiatives, mais elle reste fragmentaire.

L'esprit mathématique et la recherche d'un système le détournèrent souvent de l'expérimentation; au surplus, il ne manqua pas de développer des idées originales et fortes dans la question des géométries non-euclidiennes.

Tarde, le quatrième des psychologues dont nous parlerons comme fondateurs de la psychologie comme science, fut un type de lettré et aussi de causeur, en même temps qu'un homme doué d'une intuition géniale. Juriste et statisticien en même temps que poète, attentif aux idées nouvelles et d'une réelle pénétration psychologique, nous admirons en lui un esprit d'une rare finesse et d'une singulière richesse d'exemples et de souvenirs. Ses œuvres parurent à une époque où la science psychologique, déjà assurée, s'élargissait et se transformait, abandonnant l'analyse des empiristes anglais, le mathématisme de Fechner et le physiologisme de ses premiers fondateurs pour envisager des événements plus vivants, plus concrets, soit chez les individus soit dans les groupes sociaux. Déjà antérieurement, les idées de Tarde s'étaient définies; il n'écrivit qu'un certain temps après les avoir conçues; sa psychologie se ressent de ses études juridiques, de la philosophie de Cournot, qui fut pour lui l'objet de sérieuses méditations, et dont il se rapproche par l'ingéniosité à trouver des exemples et des faits typiques; elle procède aussi d'une forte critique à l'adresse de théories à la mode, spécialement des idées des criminologistes italiens en matière de pénalité et d'anthropologie, et des idées spencériennes sur l'évolution; sa conception de la psychologie individuelle et collective s'efforce à la fois d'être scientifique et de tenir compte de la vie, et s'écarte aussi bien des hypothèses de type mécaniste que des excès d'un rationalisme absolu.

Ce serait une recherche intéressante que de retrouver les différentes influences qui s'exercèrent sur la psychologie scientifique française à ses débuts. On y trouverait non seulement des mouvements scientifiques, mais aussi l'action de savants pris individuellement. Ainsi, pour les méthodes pathologiques et l'étude des phénomènes psychologiques qui se dérobent à la conscience, le livre d'A. Maury sur *le Sommeil et les Rêves* eut sans aucun doute son importance. Non seulement le problème du rêve, posé par Maury, fut repris et étudié par plusieurs psychologues éminents et tout d'abord par Delbœuf, mais il paraît incontestable que ce précurseur a attiré l'attention des chercheurs sur les états anormaux ainsi que sur nombre de faits de la psychologie de l'inconscient.

Des aliénistes comme Baillarger, et plus tard Charcot et Magnan (voir plus loin, notre Livre Cinquième) influencèrent les psychologues; en outre ceux-ci doivent mainte suggestion à des physiologistes tels que Claude Bernard, à des anatomistes comme Ranvier.

Inversement, une fois la psychologie scientifique constituée, ses représentants à leur tour exercèrent une action sur les sciences voisines: les physiologistes ont tiré profit des idées de *Ribot* sur les rapports des fonctions mentales entre elles, sur le rôle du mouvement dans la perception sensible et dans l'attention, sur la pénétration de la vie affective et des manifestations organiques; les médecins aliénistes — non seulement des disciples immédiats comme le docteur Pierre Janet ou le docteur Georges Dumas, mais nombre de cliniciens, — lui doivent de précieuses indications sur les états pathologiques dans leurs rapports à la vie de l'esprit. Enfin, soit directement soit par l'intermédiaire de Binet et de l'École de Paris, il a rendu de grands services aux sciences d'application, comme la psychologie pédagogique.

L'influence de *Taine* ne saurait être déterminée avec la même précision, non plus que celle de *Delbœuf*. Car l'un et l'autre ils ont dispersé leur activité, ils ont donné souvent un tour paradoxal à leurs idées et les ont défendues parfois sur un ton d'âpreté mal en rapport avec une recherche scientifique et objective.

Quant à *Tarde*, ses idées ont été pendant un certain temps éclipsées par les théories de l'école sociologique (Durkheim, Lévy-Bruhl et leurs disciples). Il a évité de donner à sa pensée un tour dogmatique et ne l'a pas enfermée dans des formules simplistes, comme l'a fait Durkheim avec sa notion de Société. Aussi est-il moins aisé pour les journalistes de le comprendre d'abord, ensuite de le présenter au public au moyen de recettes commodes.

Tarde a toujours gardé un groupe de fidèles et d'admirateurs (comme en fait foi la revue *Le Spectateur*); il est hors de doute que son influence a été féconde et le sera plus encore à l'avenir; nous avons beaucoup à apprendre de lui; son œuvre a l'immense mérite de ne pas forcer les faits et de leur laisser leur valeur, ensuite d'être singulièrement riche en suggestions heureuses: les lois socio-psychologiques de l'imitation et de l'invention ainsi que l'inter-psychologie sont des découvertes de haute portée.

CHAPITRE PREMIER

HIPPOLYTE TAINÉ (1)

Il est difficile pour le psychologue de dégager ce qui subsiste de l'œuvre de *Taine*. Les théories qu'il proclame, les formules qu'on lui a empruntées en les exagérant valent moins que les tendances naturelles de son esprit,

(1) Hippolyte Taine, né à Vouziers (Ardennes) en 1828, vint dès sa quatorzième année à Paris. Dans ses études, il montra une remarquable précocité et des dispositions pour les matières les plus diverses. Il connaissait l'anglais et l'allemand. Au lycée, outre les travaux de classe, il s'essayait déjà à des recherches personnelles, fréquentait la Bibliothèque, le Louvre, le Cabinet des estampes. Ses dispositions se précisant, il se passionna pour la psychologie et ses applications à l'étude des œuvres littéraires, des époques historiques et des races. Il entra premier à l'École normale, y fit brillamment ses études, estimé par ses maîtres (entre autres Jules Simon,

que ses sentiments, que sa ténacité dans le travail, et surtout que ses portraits, ses descriptions et le beau langage qui les soutient.

Sa psychologie théorique est apparentée à l'associationnisme anglais; elle a eu un succès passager, dû à son apparente clarté et à la réaction vis-à-vis d'un spiritualisme trop imprégné de préjugés et d'abstractions. Aujourd'hui elle appartient au passé. Quand par hasard un psychologue adhère encore à l'associationnisme, comme Th. Ziehen, c'est en le transformant de fond en comble.

Ce n'est pas une exagération de dire qu'en psychologie Taine a fait fausse route. Cependant ses analyses et sa psychologie concrète, les portraits d'hom-

Sasset ainsi que Vacherot, le directeur des Etudes) et par ses camarades. Il eut le bonheur de rencontrer et d'avoir pour amis, au lycée et à l'École normale, des esprits distingués qui tous remplirent dans la suite un rôle en France (parmi eux Marcelin Prévost-Paradol, Cornélis de Witt, Sarcey, About, Ed. de Suckau). Taine fut refusé à l'agrégation, en raison de ses tendances déterministes en désaccord avec le spiritualisme de la philosophie officielle. Après avoir occupé pendant peu de temps des positions précaires et inférieures à son mérite dans l'enseignement en province, il obtint un congé de disponibilité, revint à Paris, y donna au début quelques leçons dont le produit, ajouté à une très modeste fortune personnelle, lui permettait de vivre, suivit de nombreux cours de Sciences, entre autres la botanique avec de Jussieu, la zoologie avec Geoffroy St. Hilaire, les cliniques de Baillarger à la Salpêtrière. Il fut reçu en 1853 docteur ès lettres. Sa thèse française portait sur La Fontaine, sa thèse latine traitait de *personis platoniciis*. En 1855 il eut un prix d'Académie avec son *Essai sur Tite-Live*. Entré en relations avec la maison Hachette, il publia en 1855 un *Voyage aux Eaux des Pyrénées*, collabora à la *Revue de l'Instruction publique*, puis à la *Revue des Deux Mondes*, et régulièrement depuis 1856 jusqu'à la fin de sa carrière, aux *Débats*. Il écrivit des articles sur les sujets les plus variés. Ses articles de 1855 réunis en volume sous le titre: «*Les Philosophes français du XIX^e siècle*» (1857) eurent un grand retentissement. L'école régnante, Cousin et les éclectiques, étaient attaqués en face. Dès 29 ans, les idées directrices de Taine étaient fixées. L'activité considérable de Taine fut arrêtée pendant deux ans par la fatigue cérébrale (1858); à partir de ce moment il dut prendre des ménagements, mais n'en resta pas moins l'infatigable travailleur du début. En 1858 il réunit ses principaux articles sous le titre d'*Essais de critique et d'histoire*, fit paraître la même année l'*Essai sur Balzac* et l'étude sur *Racine*. Il commença la publication de nombreux articles sur la *Littérature anglaise*, qui furent réunis un peu plus tard en un ouvrage d'ensemble, qui, depuis 1863, eut plusieurs éditions. Taine était en rapport avec les écrivains les plus remarquables de France, il faisait partie des soupers Magny, assistait aux réunions des *Débats* et fréquentait quelques salons où se réunissaient artistes, savants, poètes, politiciens. En Mars 1863, il fut nommé examinateur d'admission pour l'allemand et l'histoire à l'École militaire de Saint-Cyr. Il fit en 1864 un voyage en Italie et devint en Octobre de la même année, professeur d'esthétique et d'histoire de l'art à l'École des Beaux-Arts, en remplacement de Viollet-le-Duc. Ses deux volumes de *Philosophie de l'Art* renferment les parties philosophiques de ses cours. En 1869, Taine épousa la fille du peintre Alexandre Denuelle. En 1870 parut le livre qu'il projetait depuis longtemps, *De l'Intelligence*, qui contient sa psychologie. Pendant la guerre de 1870 il vécut dans le midi, et pendant la Commune, à Tours et à Oxford, où il avait été invité à faire six leçons sur la littérature française classique. Après la guerre, il considéra comme un devoir patriotique de rechercher les causes des perturbations qui agitaient la France et remonta, pour les comprendre, à la Révolution française. De cette étude qui, au début, n'alla pas sans de nombreuses hésitations dans le plan et dans les recherches, sortit l'œuvre bien connue sur les *Origines de la France contemporaine*, qui occupa Taine jusqu'à sa mort et resta inachevée. Le 1^{er} volume, sur l'*Ancien Régime*, parut en 1875. Les autres suivirent rapidement. En 1878, Taine fut élu de l'Académie française. Depuis 1873, il passait chaque année plusieurs mois à Menthon Saint Bernard (lac d'Annecy) où il avait acheté une propriété. Il y vivait avec sa famille et y recevait ses amis. En 1885, sa santé s'empira. Il mourut en 1893.

Sur ses convictions religieuses, nous lisons dans sa *Correspondance* (Lettre à Georges Lyon, 9 Déc. 1891, vol. IV, p. 333): «Pour la religion, ce qui me semble incompatible avec la science moderne, ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme actuel et romain; au contraire, avec le protestantisme large et libéral, la conciliation est possible.» Un ministre protestant l'assista à ses derniers moments.

mes et d'époques valent mieux que ses théories, bien que là aussi, l'œuvre gagnerait parfois à se dépouiller des cadres qui l'enserrent; elle ne s'élève que si l'auteur oublie son système. Le sentiment du réel prend alors son essort et brise les barreaux.

Les idées directrices de Taine sont mal fondées: il les a adoptées par coup de tête, par combativité, par passion, par influence du moment; puis il s'y est ancré; il ne les a pas soumises à la critique, il a adopté des notions métaphysiques toutes faites, comme le déterminisme qu'il emprunte à Spinoza; et comme il n'a pas, en philosophie du moins, le sens des nuances, il s'est emprisonné dans des formules en affirmant que les autres avaient tort.

C'est un émotif et un croyant. Il érige la science en religion. Où la prudence serait de rigueur, il systématise; ses conclusions dépassent ce que les faits permettent d'affirmer. Ainsi, celles des théories de son livre sur l'*Intelligence* qui essaient d'établir les rapports entre le système nerveux et la vie mentale sont tout-à-fait périmées et semblent dater d'autant plus que l'auteur y prend un ton affirmatif mal en rapport avec une science jeune et en voie de formation.

Il se laisse entraîner par l'imagination, substitue la métaphore au raisonnement, invente des comparaisons qui troublent la vue exacte des choses. Il est prolix, il est bruyant, il assourdit, il heurte, il aveugle. Les intimes de Taine se plaisent à le représenter délicat, distingué. Pourquoi ces qualités disparaissent-elles si souvent dans son œuvre? C'est que, sans doute, il entre trop de *voulu* dans ce qu'il écrit. Chose plus grave: l'exubérance de la forme l'empêche à mainte reprise de remarquer la banalité de la pensée. S'il s'abandonne à la fantaisie, s'il plaisante, il exagère, il déplaît. S'il s'appesantit sur une idée, il l'alourdit, il froisse le lecteur.

Quand par contre il se laisse aller à son sentiment naturel, il est supérieur, et de loin, à sa propre philosophie. Car il a le sens artiste, il aime le beau; l'enthousiasme le possède; il y a en lui un fond d'idéalisme qui est le meilleur de sa pensée. Mais il semble s'en méfier. Ne s'est-il pas engagé dans une tendance où le réalisme est de mise? Il est mal parti. Mais une fois parti, il continue dans le même sens. De là une contradiction qu'il porte en lui jusqu'à la fin de sa vie: sa psychologie mécaniste sonne faux.

On comprendra par là combien est difficile notre tâche: il faut craindre de faire trop petite la part de Taine dans l'histoire de la psychologie contemporaine. Et d'un autre côté, la critique s'impose, elle doit parler haut et ne pas ménager un écrivain qui n'a pas craint d'être injuste, partial. De quelle mauvaise foi ne fut-il pas envers la philosophie de Maine de Biran! N'est-il pas curieux qu'un si habile styliste, attentif à la nuance dans l'art des belles images, se soit montré si inférieur dans des sujets qui exigeaient, au même titre, du tact et de la finesse?

Quoi qu'il en soit, nous essaierons de synthétiser le mieux possible les idées psychologiques de Taine et d'en tirer le meilleur parti.

§ 1. *La conception philosophique*

C'est, pensait Taine, la psychologie qu'il importe de connaître avant tout pour comprendre aussi bien l'histoire des peuples que la création artistique et philosophique. La psychologie est, à son avis, une science indépendante de la physiologie et de la philosophie; à elle de fournir les principes et les méthodes à toutes les sciences morales. L'histoire politique, au même titre que l'histoire de la littérature et de l'art, n'est possible qu'avec le secours de la psychologie. Il est donc nécessaire de connaître les lois de la vie mentale; il faut en même temps, par l'usage et la pratique, appliquer l'analyse psychologique et aux œuvres de l'intelligence humaine, sciences, systèmes, arts, lettres, et aux faits de l'activité politique et sociale. C'est par la psychologie que Taine a commencé. La théorie n'est venue qu'après.

La psychologie, chez Taine, ne s'appuie pas sur un système philosophique intégral, comme chez Comte, Cournot, Ravaisson ou Renouvier. Elle prétend tenir de toutes pièces par elle seule. Elle est, comme pour Ribot, une science qui se constitue avec ses méthodes propres. Bien plus, elle veut être, comme pour Wundt, le fondement des sciences morales en général.

Est-ce à dire que Taine se désintéresse des idées philosophiques? Relègue-t-il, avec Comte, la métaphysique dans le passé? Ou bien la considère-t-il, ainsi que le fera plus tard Guyau, comme une poésie d'idées, appelée à remplacer la religion? Nullement! Selon le témoignage de Boutroux, qui s'était entretenu à ce propos avec l'auteur de *l'Intelligence*, en 1875, Taine « jugeait l'étude de la métaphysique très utile, en ce qu'elle fournissait des » cadres où l'on disposait des connaissances. La métaphysique comme forme, » les faits comme matière, tels étaient, selon lui, les éléments de la » science » (1).

Il écrivait dans son étude sur Balzac: «Le signe d'un esprit supérieur, » ce sont les vues d'ensemble. Au fond, elles sont la partie capitale de l'homme; » les autres dons ne servent qu'à préparer ou à manifester celui-là; s'il » manque, ils restent médiocres; sans une philosophie, le savant n'est qu'un » manœuvre et l'artiste qu'un amuseur. De là le rang éminent d'Ampère en » physique, de Geoffroy Saint Hilaire en zoologie, de M. Guizot en histoire. » De là aussi le rang de Balzac dans le roman» (*Nouv. Essais*, 1865, p. 154).

Voici un document plus explicite encore. Taine écrit le 24 Juillet 1862 à son ami Edouard de Suckau: «Ma thèse est que les *Eléments* des êtres, les » *Begriffe* sont des abstraits, et à ce titre inclus dans les faits, dans les choses » observées, qu'on peut les en isoler par l'abstraction, que partant ce n'est » pas une opération d'un genre extraordinaire. Cela ne m'empêche pas de » croire, avec Hegel, que les abstraits premiers, les simples, les éléments » indécomposables par ex. *Sein*, *Nichts*, *Werden*, etc. peuvent être considérés

(1) G. BARZELOTTI, *La Philosophie de Taine*, p. 126, note. Paris, F. Alcan, 1900.

» *a priori*, puis combinés, jusqu'à ce que l'on retrouve les types et lois expérimentales. Il n'y a là toujours que les mêmes éléments, les *abstrait*, lesquels, à titre d'abstrait, sont inclus dans l'expérience, comme de petits cristaux élémentaires dans un gros cristal. On peut refaire le gros avec les petits, ou extraire les petits du gros, mais en somme, quelle que soit l'opération, quand on a l'un des termes dans la main on a toujours l'autre, et l'on ne va ainsi que du même au même» (*Vie et Corresp.*, II, 256-8).

Ce passage de la lettre à de Suckau nous présente la pensée de Taine sous une forme concentrée. Traduisons-la en des termes plus accessibles au lecteur: l'observation des faits nous révèle, dans la nature, un ordre rationnel, un ensemble de lois, que les sciences, chacune dans son domaine, ainsi que la philosophie, dans sa recherche de l'unité, sont d'accord à reconnaître. Cet ordre, notre raison le découvre en étudiant les faits; elle l'extrait des faits. Si elle l'y découvre, c'est apparemment qu'il s'y trouve, et qu'il est intérieur aux faits. Ce qui unit les faits, ce qui permet d'en découvrir l'ordre, c'est précisément l'existence de lois rationnelles. Le philosophe tâche de synthétiser ces lois en quelques principes ou rapports généraux qui englobent et résument tous les autres. Ce sont les *abstrait* de Taine, c'est-à-dire les idées que l'on obtient si l'on fait abstraction de ce qu'il y a de particulier à tel ou tel aspect de la réalité observée, en ne conservant que les rapports rationnels communs à tous les aspects de la réalité et se retrouvant partout. Taine soutient donc un rationalisme expérimental.

Les philosophes éclectiques prétendaient avec Cousin que la raison humaine est capable de découvrir ces principes ou rapports universels en s'observant elle-même dans la conscience. Ils voient dès lors dans les choses « un arrière-fond tout-à-fait séparé, distinct des faits, ce qui est parfaitement faux ». Car nous n'avons pas ce que l'on a nommé intuition intellectuelle ou vision spirituelle des vérités générales de la raison. Nous n'arrivons à ces dernières qu'à travers l'expérience (1). Le rationalisme de Taine n'est pas un psychologisme.

Si l'on emploie le terme d'intuition, de divination de la raison, que doit-on entendre par là? Certains esprits — les hommes de génie — saisissent plus profondément que les autres les rapports qui constituent l'ordre des choses; où le commun des mortels ne voit que la surface, ils pénètrent le sens: « Pour le mot *intuition* (insight), je commentais, je crois, une idée de Carlyle, qui est que l'homme de génie a l'*insight*, l'aperception immédiate de l'essence des choses, c'est-à-dire des abstraits primitifs générateurs, de ce que j'ai appelé le type, la faculté maîtresse, etc.

» Toi qui connais bien mes idées, tu sais bien qu'en somme je suis un idéaliste. A proprement parler, les faits, les petites coupures isolées n'exis-

(1) Voir la réfutation de la théorie de la raison impersonnelle de Cousin dans *Philosophes français*, Chap. VII.

»tent pas; ils n'existent qu'au regard de notre esprit; au fond il n'existe
 » que des abstraits, des universaux, des choses générales, lesquelles nous
 » apparaissent comme particulières. C'est là la propre doctrine de Spinoza.
 » J'ai dit expressément dans *Stuart Mill* que nous n'apercevions les choses
 » qu'à l'envers. Pareillement je me suis tout-à-fait séparé de Comte, qui nie
 » la possibilité de la métaphysique. J'ai dit également dans *Stuart Mill* que
 » Hegel était, de tous les philosophes, celui qui s'est le plus rapproché de la
 » vérité » (Lettre à Suckau, *loco cit.*).

Mais le défaut de Hegel était de prétendre construire le monde sans consulter l'expérience; les idées n'existent pas *a priori* dans notre raison; celle-ci doit, par l'analyse et l'abstraction, les dégager peu à peu des faits ou données sensibles, qui seules existent pour nous. Ensuite, une fois les caractères essentiels dégagés de l'observation, il sera légitime de refaire la synthèse de l'ensemble et de montrer comment toutes les lois particulières peuvent se déduire des caractères essentiels. Nous pouvons arriver, par ce procédé, à connaître de mieux en mieux le monde. Aucune connaissance, sans doute, n'est parfaite ni intégrale. Mais ce n'est pas un motif pour refuser à l'esprit humain le droit d'investigation ni pour établir de barrières qu'il lui serait interdit de franchir. Il n'y a ni *chose en soi*, fond inaccessible se dérochant derrière les faits, comme le pensait Kant, ni *inconnaissable*, comme le statuait Spencer. Toute réalité se présente à nous sous forme de *faits*. Il n'y en a pas d'autre.

Est-il juste de dire qu'il nous est refusé de connaître les *causes* des faits, ou encore, peut-on nier, avec les positivistes, qu'il existe des causes? Taine ne partage pas ces doctrines. Il admet les causes et les croit accessibles à notre savoir. Mais il faut s'entendre. Les causes n'ont rien de mystérieux. Ce ne sont pas des forces occultes, des entités cachées sous la réalité pour en faire jouer les ressorts. La cause des faits est dans les faits eux-mêmes. Elle est l'ordre nécessaire qui détermine les faits à se produire. La cause n'est donc pas relative; elle n'est pas un simple accident, un hasard, une rencontre. Les lois établissent comment les causes agissent. Elles expriment le rapport nécessaire entre un fait et une qualité dominante typique, dont ce fait dépend. Un corps tombe. La loi de la pesanteur est la formule de la nécessité logique qui unit le fait qu'est la chute de ce corps à sa cause; celle-ci, la gravitation universelle, est un fait typique, supérieur et antérieur au mouvement particulier que décrit tel ou tel corps en tombant, et cependant la chute d'un corps et la gravitation universelle ne sont qu'une même chose sous deux apparences. La cause ne diffère pas de l'effet. « Les causes se réduisent à des lois, types ou qualités dominantes », et le plus primordial des axiomes, loin de se trouver dans un empirée inaccessible, est compris dans chaque événement qu'il cause; le produit équivaut aux facteurs (*Phil. franç.*, Préface, et *Hist. de la Litt. angl.*, V, p. 410-11). Une cause est « un fait d'où l'on puisse déduire la nature, les rapports et les changements des autres » (*Phil. franç.*, Chap. XIV).

Ainsi donc, les idées abstraites, les caractères types, les causes et les lois sont, pour Taine, des termes synonymes qui tous expriment l'ordre impliqué dans les faits. Notre raison, pour le découvrir, se sert de l'analyse et de l'abstraction; il s'agit ensuite d'expliquer, c'est-à-dire de reconstruire par déduction et de bien rajuster l'ensemble des faits dont on est parvenu à connaître l'ordonnance.

« Des faits, des rapports, il n'y a rien d'autre ». Et quand on a dégagé des faits analysés les rapports nécessaires qu'ils impliquent, on opère de la même manière sur ces rapports afin de les rattacher à une unité supérieure: encore le rationalisme expérimental.

Une question inévitable a toujours préoccupé les philosophes: le témoignage de nos sens nous donne-t-il des indications fidèles sur les phénomènes de la nature? Ou bien ce que nous percevons n'est-il qu'illusion? Ensuite, en admettant que nous puissions nous fier au témoignage de nos sens, nos raisonnements reproduisent-ils bien l'ordre des choses? Ne construisons-nous pas peut-être un monde imaginaire? A ces problèmes Taine présente une solution réaliste. L'analyse des sensations le porte à croire que celles-ci traduisent les faits d'une manière intelligible pour nous et suffisamment exacte. « Toute sensation normale correspond à quelque fait extérieur qu'elle transcrit » avec une approximation plus ou moins grande, et dont elle est le *substitut* » intérieur. Par cette correspondance, les événements du dedans cadrent avec » ceux du dehors, et les sensations, qui sont les éléments de nos idées, se » trouvent naturellement et d'avance ajustées aux choses, ce qui permettra » plus tard à nos idées d'être conformes aux choses et partant vraies » (*Intell.*, I, 235-6). L'image à son tour répète la sensation et par conséquent traduit bien le fait; enfin le mot représente le caractère général de plusieurs faits semblables; les faits ont ainsi leurs représentants dans notre pensée.

Il y a une autre raison encore qui conduit Taine à cette conclusion: c'est le déterminisme universel qu'il admet à la suite de Spinoza. Une fois reconnue la liaison entre deux ou plusieurs faits, une fois établi le caractère dominant d'un groupe de faits, cette liaison et ce caractère se retrouvent partout et toujours, quand les mêmes faits se présentent. Peu importe l'heure ou l'endroit où ils se présentent. Les lois de l'univers ne sont donc pas, suivant la thèse de Kant, un résultat de notre structure mentale; c'est au contraire notre structure mentale qui est ajustée à la structure des choses (*Ib.*, II, 456).

En considérant spécialement le rapport entre les mouvements qui se passent dans les centres nerveux et la suite de nos idées, il y a un parallélisme strict entre ces mouvements et nos idées. Ce sont deux textes, l'un en termes physiologiques, l'autre en termes psychologiques; ils se correspondent exactement. Il faut bien admettre qu'une pareille correspondance existe dans toute la nature, et qu'au plus bas degré du fait physique correspond le degré le plus bas de la vie psychique (*Ib.*, I, 333).

Puisque la sensation nous renseigne exactement sur les choses, toute la

science consiste à dégager et à définir ce qu'elle contient, c'est-à-dire à substituer aux impressions mal dégrossies qu'elle fournit, des termes plus précis, et surtout à réunir des données sensibles sous une seule image et un seul mot, afin de les retenir en grand nombre; l'abstraction et la généralisation accomplissent cette tâche; l'abstraction écarte le détail, rapproche ce qui est semblable, nous permet de rattacher de nombreuses sensations à un même caractère; nous généralisons en même temps et employons des signes sur lesquels nous opérons, comme nous le faisons sur les sensations. Nos énoncés ou jugements s'inspirent tous de ce procédé analytique d'abstraction, de généralisation et de substitution. Taine s'élève à plusieurs reprises contre la théorie de Kant, qui constitue la science au moyen de *jugements synthétiques a priori*, c'est-à-dire de jugements dans lesquels la raison lie au terme sujet un second terme qui lui ajoute une notation nouvelle et accroît notre connaissance. Selon Taine, point de jugement synthétique; tout jugement est analytique: la notion intermédiaire qui nous permet de joindre dans un jugement le second terme au premier est déjà renfermée dans le premier terme; nous la dégageons par analyse; tout jugement repose, en fin de compte, sur une *identité*. Si je puis affirmer que Pierre est mortel, c'est que dans le premier terme, Pierre, se trouve la notion intermédiaire d'homme, qui me permet d'énoncer ma proposition, puisque l'observation m'a appris que tout homme est mortel. L'ensemble des faits présente une unité logique que notre science dégage au moyen du principe d'identité, et la construction déductive de notions, que nous obtenons en partant de quelques idées dominantes, correspond à la réalité, dès que, pour dégager ces idées, nous prenons soin de recourir à l'observation et à l'analyse.

On se rend très bien compte, d'après ce qui précède, des influences qui ont aidé Taine à préciser sa pensée. Elles sont de trois sortes: le tempérament est latin: Taine aime la clarté et la belle ordonnance; il essaie de ramener les problèmes à des combinaisons logiques d'éléments bien définis; il emploie « l'analyse oratoire » (*Vie et Corresp.*, II, 259). Par rapport à ses études philosophiques, Spinoza et Hegel ont laissé dans son esprit une forte empreinte. Il leur doit son rationalisme déterministe. Mais il aime aussi les sensualistes du XVIII^e siècle et les empiristes anglais, leur psychologie qui évite le suprasensible cher aux éclectiques et s'attache à décrire des faits et à chercher leur enchaînement et leurs lois. Enfin, les procédés des sciences biologiques lui ont beaucoup appris et il s'efforce de reviser les sciences morales en s'inspirant de leurs progrès. Il diffère des deux grands métaphysiciens qu'il admire, ainsi que de Condillac et des idéologues, en ce qu'il ne se borne pas à construire et à combiner des éléments abstraits, mais s'inquiète des faits, de la réalité vivante. Il est artiste aussi, et la fusion de ce dernier caractère, de son esprit latin et de son besoin d'analyser les événements et d'en rechercher les causes — les causes psychologiques surtout, — lui ont fait trouver un plaisir tout particulier à la lecture des œuvres de Stend-

hal, du livre de Guizot sur la *Civilisation européenne*, des *Cours* de Jouffroy et des critiques de Sainte-Beuve. Il doit à ces auteurs de fortes et fécondes suggestions.

Nous avons résumé l'idée que Taine se faisait de la philosophie en général. Si les circonstances de la vie l'avaient attaché à l'enseignement de cette science, il est probable qu'avec sa force de travail, son amour de la recherche, son esprit dialectique, il eût développé intégralement sa pensée et donné un système complet. Mais les événements en ont disposé autrement et Taine a dû s'éloigner souvent de ses préoccupations préférées. Aussi son œuvre, au point de vue philosophique, est-elle fragmentaire et issue de l'impression plus que de la réflexion. D'autre part, il cède à son besoin de philosopher. C'est en psychologue qu'il traite tous les sujets, qu'il s'agisse de critique littéraire ou d'histoire. Il a eu cependant la satisfaction de publier en 1870 le traité de psychologie qu'il projetait dès l'Ecole normale, vingt ans auparavant. C'est du livre de l'*Intelligence* que nous allons parler. Il contient de psychologie théorique.

(A suivre)

GEORGES DWELSHAUVERS