DOCTORAT
ÈS LETTRES
PARIS

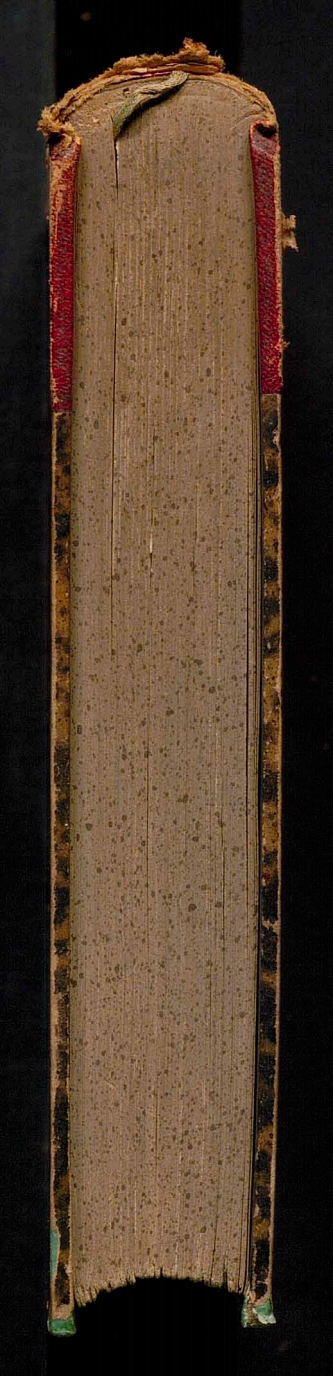
—

COLLECTION
GRÉARD
150

COLSENET

1880

HF
uf
in 80a 8
150





LA

VIE INCONSCIENTE

DE L'ESPRIT.

BIBLIOTHÈQUE DE LA SORBONNE
13, RUE DE LA SORBONNE - 75257 PARIS CEDEX 05
CONTACTS : 01 40 46 30 97 - info@biu.sorbonne.fr

Inv. :

SU ppn : 066425514...

Cote : 4 F VF 82 80A-150

1159729728

HF uf 80a (150)

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

ETUDES
SUR LA
VIE INCONSCIENTE
DE L'ESPRIT

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

EDMOND COLSENET

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE,
PROFESSEUR AU LYCÉE DE LILLE.

BIBLIOTHÈQUE DON OLÉARD DE LA SORBONNE

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
(Au coin de la rue Hautefeuille).
1880

DONS
No 45978

A Monsieur

PAUL JANET

MEMBRE DE L'INSTITUT,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

Hommage de reconnaissance

et d'affectueux respect.

AVANT-PROPOS.

On s'est, dans ces dernières années, fort occupé de l'Inconscient en Allemagne et en France. De vastes théories métaphysiques et sociales ont été récemment édifiées sur une conception nouvelle de l'intelligence pour expliquer à la fois la nature et l'homme. Plusieurs ouvrages de critique, en les faisant connaître parmi nous, les ont ramenées à leur véritable valeur (1). N'y a-t-il pas lieu, toutefois, de se demander si ces étranges théories n'ont pas compromis, plus qu'elles ne l'ont servie, l'étude des faits sur lesquels on prétendait les appuyer, et si, en dehors de toute métaphysique, et dans le seul domaine de l'esprit humain, il ne reste pas place pour des recherches intéressantes sur l'origine et les éléments cachés des faits de conscience?

Nous estimons qu'on ne doit *à priori* proscrire aucune

(1) L. Dumont. *Revue scientifique*, 28 décembre 1872. — Renouvier. *Critique philosophique*, 3e année (1874), t. I et t. II. — D. Nolen. *Traduction de la Philosophie de l'Inconscient*, Introduction 1877. — P. Janet. *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1877. — Franck. *Journal des Savants*, juillet 1877 — Caro. *Le Pessimisme au XIXe Siècle*. Hachette 1879.

recherche, mais à condition que les résultats soient toujours présentés avec le caractère qui leur appartient, et que des hypothèses invérifiables ou non vérifiées ne soient point érigées en vérités acquises, moins encore en dogmes indiscutables. Toutefois, la science véritable ne porte que sur les faits et les rapports des faits; mais, il ne faut pas oublier que pour l'observateur les faits sont de trois sortes: des faits passés, des faits présents, et des faits simplement possibles. Il sera, dans ce travail, et par suite de sa nature même, plus d'une fois question de ces derniers. C'est qu'à notre avis, ils préparent les explications, et l'on aurait tort de les exclure d'une étude expérimentale; ils ne relèvent pas de la métaphysique, car la métaphysique, dont les limites sont parfaitement définies, a précisément pour objet ce qui dépasse l'ordre des faits: causes premières, — substances, — fins dernières.

Les recherches relatives à la vie inconsciente de l'esprit, à peine commencées de nos jours, pourraient déjà prêter à des développements sans fin. Nous avons dû nous attacher dans chaque ordre de faits à la question dominante, et, pour ainsi dire, centrale, et laisser les conséquences et les applications particulières qui pourront être tirées des solutions proposées.

E. C.

Lille, 1879.

LA

VIE INCONSCIENTE

DE L'ESPRIT.

INTRODUCTION.

EXAMEN DE LA DOCTRINE DE LEIBNITZ SUR LES PERCEPTIONS DONT NOUS N'AVONS PAS CONSCIENCE.

Avant d'entreprendre aucune recherche sur les faits psychiques qui peuvent se passer en dehors de la conscience du moi, il n'est pas sans intérêt d'examiner quel est le véritable sens de la doctrine de Leibnitz qui, le premier, attira sur eux l'attention.

Leibnitz a-t-il voulu dire qu'il se produit en nous des perceptions véritablement inconscientes, ou seulement des perceptions faibles et obscures dont nous avons peu conscience? La plupart de ses interprètes, en France du moins, se sont ralliés à cette dernière opinion. Hartmann au contraire fait remonter jusqu'à lui la source première de toute la philosophie de l'Inconscient [1].

(1) *Philosophie des Unbewussten*, p. 14.

Il faut avouer que Leibnitz ne s'est pas toujours exprimé en termes assez explicites pour que toute équivoque soit facilement levée sur le sens que l'on doit attribuer à certaines de ces phrases. C'est que la question, toute nouvelle alors, ne s'était pas encore posée aussi nettement qu'elle l'est de nos jours, et la théorie est plutôt indiquée dans ses ouvrages que dogmatiquement exposée et démontrée. Aussi, dans les exemples qu'il donne cite-t-il quelquefois des cas de perceptions simplement obscures ou auxquelles ne manque que le souvenir. « L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu. Cependant le souvenir n'est point nécessaire, ni même toujours possible, à cause de la multitude des impressions présentes et passées qui concourent à nos pensées présentes ; car je ne crois point qu'il y ait dans l'homme des pensées dont il n'y ait quelque effet au moins confus, ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourrait se ressouvenir de bien loin si l'on était ramené comme il faut. »

« Les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples monades, savoir quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songe ou dans un évanouissement (2). »

Cependant, on peut remarquer déjà que si nous n'avons aucun souvenir de ces pensées ou perceptions, c'est pré-

(1) *Nouv. Essais*, livre II, ch. I.

(2) *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, N° 4 édit. Dutens, t. II, p. 33.

cisément parce qu'elles n'étaient pas « *assez distinguées* » L'oubli n'est ici qu'une conséquence naturelle, et nulle part Leibnitz n'en a fait le caractère exclusif des petites perceptions. Il n'est pas étonnant que nous ne nous souvenions pas de faits qui nous ont échappé.

Pour connaître la véritable pensée de Leibnitz, il faut moins s'attacher à quelques phrases isolées qu'à sa doctrine générale, dont la théorie des perceptions inconscientes découle logiquement. Ainsi interprétée sa pensée ne fait aucun doute.

Les définitions d'abord sont très-précises. Leibnitz distingue, on le sait, entre percevoir et apercevoir. La perception est le simple fait représentatif, interne ou psychologique. Quant à l'aperception, ce n'est pas seulement, comme on l'a soutenu, la réflexion, l'état de l'esprit qui revient et se replie en quelque sorte, sur des perceptions déjà conscientes afin de les mieux connaître, en les rattachant à des principes ou à des idées générales, c'est bien la conscience au sens qu'on lui donne de nos jours, l'état de l'esprit prenant connaissance de ce qui se passe en lui. « L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception, *qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience*, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué ayant compté pour rien les perceptions *dont nous n'avons pas conscience.* (Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis *non sumus conscii*). »[1].

(1) *Principia Philosophiæ*, édit. Dutens II, p. 21.

Et ailleurs : « Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception qui est *l'état intérieur de la monade représentant les choses externes*, et l'aperception qui est la *conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur*, [1] laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme [2]. » Et quels sont les cas où une même âme perd ainsi momentanément l'aperception ? Leibnitz les indique lui-même à plusieurs reprises : sommeil sans aucun songe, léthargie, syncope, évanouissement, et même la mort. Dans de tels cas est-ce simplement la connaissance réfléchie qui disparaît ? Il semble donc qu'il n'y ait aucun doute à conserver sur le vrai sens du mot aperception. La suite nous en convaincra mieux encore. La réflexion proprement dite est quelque chose de plus que la conscience, elle suppose un certain travail de l'esprit. Leibnitz l'en distingue nettement par ses effets bien qu'il la désigne d'un terme analogue. « C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires, et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs (ad actus reflexos) qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'être, à la substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes [3].» Quant à la perception, « il suffit qu'il y ait variété dans l'unité pour qu'il y ait une perception, et il suffit qu'il y

(1) *Conscience* en italiques dans Dutens.

(2) *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 4, Dutens II, 33.

(3) *Principia Philosophiæ*, § 30. Dutens II, 24.

ait une tendance à de nouvelles perceptions pour qu'il y ait de l'appétit selon le sens général que je donne à ces mots [1]. »

Les perceptions sont ainsi des états distincts de l'aperception, elles en sont de plus souvent séparées. Leibnitz avait d'ailleurs une double raison pour admettre des perceptions inconscientes : d'abord l'infinité des perceptions actuelles luttant pour occuper au même instant la même place dans la conscience ; ensuite la constitution des êtres, organisés d'après la théorie des monades. C'est la première raison qu'il a le plus développée.

« On pourrait peut-être ajouter que les bêtes ont de la perception, et qu'il n'est point nécessaire qu'ils (sic) aient de la pensée, c'est-à-dire qu'ils aient de la réflexion *ou ce qui en peut être l'objet.* Aussi avons-nous des petites perceptions nous-mêmes dont nous ne nous apercevons point dans notre état présent. Il est vrai que nous pourrions fort bien nous en apercevoir et y faire réflexion, si nous n'étions détournés par leur multitude, qui partage notre esprit, ou si elles n'étaient effacées ou plutôt obscurcies par de plus grandes [2]. » Par cette dernière remarque, Leibnitz entend que ces perceptions ne sont pas d'une nature différente des faits qui traversent la conscience, qu'elles sont des faits psychologiques aussi, et il y reviendra.

« Dieu en réglant le tout à eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature

(1) *Lettre à M. Bourguet.* Dutens II, 331.
(2) *Nouv. Essais*, livre II ch. IX.

étant représentative, rien ne la saurait borner *à ne représenter qu'une partie des choses*, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des monades, autrement chaque monade serait une divinité. *Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées.* (Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatæ sunt). Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. Tout corps se ressent de ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera..... Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui est *représenté distinctement*, elle ne saurait développer tout d'un coup toutes ses perceptions, car elles vont à l'infini. (non omnes *suas perceptiones* una evolvere valet, quoniam ad infinitum tendunt [1]). »

Ainsi l'âme, comme toute monade, représente actuellement et toujours l'infinité des choses; elle est « un miroir vivant perpétuel de l'univers » et l'on ne saurait sérieusement attribuer à Leibnitz cette opinion que nous avons actuellement une conscience, même faible de cette infinité. S'il en était ainsi, dit-il, l'âme serait un Dieu. L'infinité des perceptions présentes en nous, Leibnitz ne dit pas que nous nous en apercevons peu, il l'affirme à

(1) *Principia Philosophiæ*, § 60-61. Dutens II, 27-28.

plusieurs reprises, nous ne nous en apercevons pas, nous n'en avons pas conscience. L'équivoque vient sans doute des mots « confus, obscur, indistinct », mais il ne faut pas que ces termes nous abusent, Leibnitz les emploie pour bien montrer que ces perceptions quoique non aperçues ne perdent rien de leur nature proprement représentative, ne cessent pas d'être de l'ordre psychique et interne. Or, nous ne dirons pas autre chose. Le mot inconscient n'est pas dans Leibnitz, l'idée y est sans aucun doute. Rappelons-nous la comparaison déjà citée, et qu'il reproduit plusieurs fois. Parlant des objets qui agissent sur nous sans attirer notre attention, c'est, dit-il, « comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble » ; or, le sommeil, c'est avant tout la perte de la conscience à l'égard des objets extérieurs.

C'est de ce premier ordre de perceptions que Leibnitz a surtout montré l'importance, en faisant voir comment elles interviennent à notre insu dans toutes nos pensées et dans tous nos actes. « J'accorde aux Cartésiens que l'âme pense toujours actuellement, mais je n'accorde point qu'elle s'aperçoit de toutes ses pensées, car nos grandes perceptions et nos grands appétits dont nous nous apercevons sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations, dont on ne saurait s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les mouvements insensibles. [1]. »

(1) *Op.* Dutens, t. II, première partie, p. 214.

Mais il est un second ordre de perceptions qui, pour d'autres raisons, nous échappent, et sur lesquelles Leibnitz a moins insisté, bien que leur existence se déduise logiquement de la théorie des monades.

L'homme, on le sait, est composé d'un système de monades ou forces simples groupées autour d'une monade dominante qui est l'âme. Il en est de même, d'ailleurs, de tout être vivant, plante ou animal. Chaque organe enfin est encore constitué par des monades inférieures, subordonnées à une monade d'un ordre plus élevé. « Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Ainsi, il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres (1). » — « On voit par là, que chaque corps vivant a une entéléchie dominante, qui est l'âme dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun encore à son entéléchie ou son âme dominante (2). »

Or, entre toutes ces monades qui composent un organisme, s'il y a une infinité de degrès, il n'y a aucune différence de nature. Toutes sont douées d'appétition ou développement spontané, toutes aussi sont douées de perception. La plus élémentaire, la plus humble représente encore l'univers entier par ses modifications intérieures, et beaucoup de monades inférieures à l'âme

(1) *Principes de la Nature et de la Grâce.* Dutens II, p. 33.
(2) *Principia philosophiæ*, § 69.

humaine arrivent à une aperception partielle. Il s'ensuit que, dans notre organisme, et en dehors de l'âme, se produit une infinité de perceptions dont nous n'avons pas conscience. Il est vrai que, comme chaque monade représente l'univers, il ne peut y avoir perception dans une monade subordonnée sans que cette perception ne soit aussitôt représentée dans la monade âme en vertu d'une harmonie préétablie. Mais, encore faut-il s'entendre sur la manière dont se fait cette représentation. Les faits qui se correspondent dans deux monades, ce que nous appellerions la cause et l'effet, peuvent ne se ressembler nullement. De ce qu'il y a sensation dans une monade subordonnée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait nécessairement sensation dans l'âme, et sensation analogue, ce peut être un sentiment, une émotion, ou tout autre fait différent du premier. « Entre les créatures, les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu comparant deux substances simples trouve en chacune des raisons qui l'obligent à accommoder l'une à l'autre, et, par conséquent, ce qui est actif considéré d'une certaine manière est passif suivant un autre point de vue, actif en tant que ce qui est connu distinctement en l'une sert à rendre raison de ce qui se passe dans l'autre substance, et passif en tant que la raison de ce qui se passe dans la première même se trouve en ce qui est connu distinctement dans la seconde. » (... consequenter id quod activum est, quatenus certo aspectu, passivum secundum alium considerandi modum; activum nempe, quatenus id, quod distincte in eo cognoscitur, inservit rationi reddendæ de eo, quod in alia contingit, et passivum quatenus ratio de eo, quod in ipsâ contingit, reperitur in eo, quod

distincte cognoscitur in alterâ.) [1] — « Comme une même ville, regardée de différents côtés, paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement (optice), il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul (scenographicæ repræsentationis), selon les différents points de vue de chaque monade. » [2] — « Chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, *surtout chacune à l'égard de certaines choses, et selon son propre point de vue.* » [3]

Ainsi, mille perceptions nous échappent encore qui ne sont pas en dehors de toute conscience, mais seulement en dehors de la conscience dominante du moi. Les expériences faites sur le système nerveux confirment pleinement cette conséquence de la théorie Leibnitzienne des monades.

Enfin, Leibnitz parle à plusieurs reprises d'un état passager de l'âme privée de toute aperception, où toute conscience semble abolie, et il s'efforce de prouver que, même dans cet état, nous avons encore des perceptions qui représentent en nous les faits extérieurs, bien que nous n'en ayons aucune connaissance. « Philalèthe. — Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense. — Théophile. — ... Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la

(1) *Principia Philosophiæ.* Dutens II, p. 26, § 54.
(2) *Ibid.* § 59.
(3) *Lettre à Arnauld.* Dutens II, p. 47.

fois... ; je dis plus, il reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement. Or, quand nous dormons sans songe, et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute, syncope [1] ou autre accident, il se forme en nous une infinité de petits sentiments confus, et la mort même ne saurait faire un autre effet sur les âmes des animaux qui doivent, sans doute, reprendre tôt ou tard des perceptions distinguées, car tout va par ordre dans la nature. J'avoue, cependant, que, dans cet état de confusion, l'âme serait sans plaisir et sans douleur, car ce sont des perceptions notables. » [2]

« On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe. Le réveil même le marque, et plus on est aisé à être réveillé, plus on a de sentiment de ce qui se passe au dehors, quoique le sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil.... Ce n'est pas *sur les songes seuls* qu'il faut fonder la perpétuité de la perception de l'âme, puisque j'ai fait voir comment *même en dormant elle a quelque perception de ce qui se passe au dehors.* » [3] Dans un autre endroit Leibnitz donne une raison de cette continuité de la perception, lors même que nous n'en sommes pas avertis. « Nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien, et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tom-

(1) M. Renouvier dans ses *Essais de Psychologie* corrige avec raison symptôme pour syncope, erreur de l'édition.

(2) *Nouv. Essais*, liv. II, ch. I.

(3) *Ibid.*, voir aussi livre II, ch. IX.

bons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe.... Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit naturellement sans aucune perception.... Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir, donc, puisque réveillés de l'étourdissement *nous prenons conscience* de nos perceptions, il faut bien que nous en ayons eu immédiatement auparavant, *quoique nous n'en ayons pas eu conscience* (evigilantes ab isto stupore, perceptionum nostrarum *conscii simus*, necesse omnino est, ut aliquas immediate antea habuerimus, quamvis earum *conscii non fuerimus*); car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement [1]. »

Si donc nous considérons l'homme dans son unité collective, nous pouvons dire que Leibnitz reconnaît en lui deux sortes de perceptions inconscientes : les unes qui se produisent dans l'âme elle-même, et dont celle-ci *ne s'aperçoit pas ;* les autres qui se produisent en dehors d'elle, dans les monades de l'organisme, et dont elle ne connaît que les conséquences.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée exacte de la doctrine de Leibnitz sur la conscience. La conscience n'appartient pas à tous les êtres de la nature, elle s'ajoute à la perception comme une qualité nouvelle, et

(1) *Principia philosophiæ*, § 20, 21, 22, 23. Dutens, p. 23.

son étendue varie avec les degrés de perception des différentes monades.

Ce qui est essentiel à toute monade, c'est le pouvoir de représenter par des changements d'états internes toutes les modifications extérieures, et l'univers est réfléchi dans la parcelle la plus ténue de la matière comme dans l'intelligence la plus haute. La différence est ailleurs. L'âme ne se distingue pas par nature des simples forces qui constituent les corps, sa supériorité lui vient du pouvoir de prendre connaissance d'un certain nombre de ces représentations intérieures, et entre les âmes elles-mêmes, les degrés de perfection tiennent moins au nombre d'objets représentés en chacune d'elles qu'au nombre de représentations saisies dans la conscience. « Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes, mais comme l'aperception est quelque chose de plus qu'une simple perception (cum apperceptio aliquid amplius importet quam simplicem perceptionem), je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'ont que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire. » (1) C'est en ce sens qu'il faut entendre cette autre proposition émise plus loin : « Il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière. (2) La complexité des

(1) *Principia philosophiæ*, § 19.
(2) *Ibid.* § 66.

représentations peut varier avec le degré d'élévation de la monade et avec les rapports qui l'unissent à d'autres. « . . . Il n'y a qu'unités et multitude dans la nature, ou plutôt il d'y a rien de réel que les unités, car tout assemblage n'est que la façon et apparence d'un être ; mais, dans la vérité, il est autant d'êtres qu'il contient de véritables unités. . . . Et toute unité a une manière de vie et de perception, et ne peut avoir que cela. Mais, dans les assemblages réguliers de la nature, c'est-à-dire dans les corps organisés comme sont ceux des animaux, il y a des unités dominantes *dont les perceptions représentent le total ;* et ces unités sont ce qu'on appelle des âmes, et ce que chacun entend, quand il dit moi. Et comme le corps d'un animal peut être composé d'autres animaux et plantes, les corps ont leurs âmes ou leurs unités propres, et il est manifeste que ces animaux, ces unités ou ces forces primitives sont dominantes dans leur petit département, quoiqu'elles soient assujetties dans le corps plus grand dont elles concourent à former les organes, et dont elles peuvent être détachées parce que les corps sont dans un mouvement et flux continuel. » (1)

Dans les plantes la conscience n'apparaît pas encore, bien qu'il puisse y avoir une vie représentative assez développée. « J'ai du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appétition encore dans les plantes, à cause de la grande analogie qu'il y a entre les plantes et les animaux ; et s'il y a une âme végétale, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception. Ce-

(1) *Extrait d'une lettre datée de Berlin*, 19 novembre 1701. — *Lettres et Opuscules inédits de Leibnitz*, par A. Foucher de Careil, 1854, p. 163.

pendant, je ne laisse pas d'attribuer au mécanisme tout ce qui se passe dans le corps des plantes et des animaux, excepté leur première formation [1]. »

Quant aux animaux, il semble bien que Leibnitz accorde à certains d'entre eux un sentiment sans doute analogue à une conscience inférieure, tandis qu'il refuse aux autres toute aperception, comparant leur état à celui de l'âme pendant un évanouissement ou un sommeil sans songe. « Il y a une infinité de degrés dans les monades.... Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent, dans les perceptions qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé animal, comme sa monade est appelée une âme. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits.

« Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on puisse s'en souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songe ou dans un évanouissement..... Ainsi, il est bon

(1) *Nouv. Essais*, livre II, ch. IX

de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les Cartésiens ont manqué en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles (1). »

Enfin, un dernier texte décisif : « L'on ne voit point pourquoi les hommes ont tant de répugnance à accorder aux corps des autres créatures organiques des substances immatérielles impérissables, puisque les défenseurs des atômes ont introduit des substances matérielles qui ne périssent point, et que l'âme de la bête n'a pas plus de de réflexion qu'un atôme. Car il y a bien de la distance entre le *sentiment* qui est commun à ces âmes et la réflexion qui accompagne la raison, puisque nous avons mille *sentiments* sans y faire réflexion, et je ne trouve point que les Cartésiens aient jamais prouvé, ni qu'ils puissent prouver que toute perception est accompagnée de conscience. Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capable de perception au-dessous de nous, comme il y en a au-dessus ; et que notre âme, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter (2). »

C'est en l'homme qu'apparaît seulement la conscience

(1) *Principes de la Nature et de la Grâce.* Dutens II, 33.
(2) *Considérations sur le principe de la vie.* Dutens II, 42.

véritable, mais encore restreinte et bornée, comme nous l'avons vu, et laissant en dehors d'elle une infinité de perceptions qu'elle ne connaît pas. C'est qu'une conscience infinie comme l'univers représenté, ne peut appartenir qu'à un être parfait. Les consciences vont en s'élargissant à mesure que les êtres se rapprochent de la perfection. « Comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées, et *elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.* » La mémoire, la connaissance des vérités nécessaires semblent d'ailleurs être pour Leibnitz des conditions de la conscience.

Dieu seul, l'être parfait, jouit d'une conscience infinie, et pour ainsi dire, adèquate à l'infinité des représentations dans lesquelles le monde se reflète en lui. Une monade ne connait qu'une partie de ses perceptions, est-il dit dans un passage déjà cité. « Autrement, chaque monade serait une divinité. » Et ici nous rencontrons, en passant, une première différence capitale entre Leibnitz et Hartmann. Pour ce dernier, la conscience n'est qu'un accident passager, né de l'imperfection des êtres finis. Aussi Dieu en est-il exempt ; il prévoit toutes choses, il gouverne le monde avec sagesse, mais sans avoir conscience de ses actes, il est l'Inconscient.

Ainsi, en suivant la série des êtres, du plus humble au plus élevé, on voit la conscience apparaître, puis

(1) *Principes de la Nature et de la Grâce*, Dutens, II, 37

étendre peu à peu son domaine, et embrasser dans une unité de plus en plus haute un nombre toujours croissant de représentations. Mais ces représentations, n'y eut-il au monde aucune conscience individuelle, n'en existeraient pas moins à titre de faits internes toujours unis aux faits extérieurs, et pour n'être nulle part soumises aux lois de la *pensée* consciente, elles n'en constitueraient pas moins dans leur ensemble un univers nouveau, reflet de l'univers physique. — Telle du moins nous paraît être la pensée de Leibnitz [1].

(1) Un texte encore concluant : « Quœstio est utrum aliqua fit perceptio, ubi non adest animadversio. Responsio satis ostendit mentem discursûs objectionibus prœmissi non bene fuisse perceptam, cum perceptionem intellectui æquipollere assumit, *a quo tantum abest, ut ne sensui quidem æquipolleat. Perceptio* tam late sumitur, ut etiam possit esse *plane confusa*; *sensio* habet aliquid distincti : *intellectio* procedit per rationes, seu per veritates universales, nec nisi in animalibus rationalibus observatur. Ut autem melius intelligatur natura perceptionis confusæ, expendatur exemplum jam dudum allegatum : Cum miscentur duo pulveres, cœruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulviculum, nempe tam cæruleum quam flavum, nâm nisi pars acervi eam afficeret, nec a toto afficeretur; et hanc passionem animæ a pulviculo cœruleo vel flavo, ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est, et in viridis coloris sensione latet, minimeque cœruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. Et hac explicatione data, puto cessaturas responsionis dubitationes; agnoscique etiam quomodo *hinc derivem, innumera a nobis percipi in corpore quoque nostro*, quæ ob exiguitatem rei, aut ob consuetudinem, id est ob exiguitatem impressionis *non sentimus*. »

Leibnitii animadversiones circa assertiones aliquas theoriæ medicæ veræ Clar— Stahlii.

Dutens II, deuxième partie, p. 145.

Appartiennent à la vie psychologique tous les phénomènes susceptibles, par nature, de traverser à un moment donné la conscience et d'y apparaître. — Il en est qui naissent en dehors d'elle et meurent sans jamais l'avoir affectée directement. Toutefois, on ne saurait les mettre en doute, car s'ils échappent à toute connaissance intuitive, leurs effets sont nombreux et incontestables.

Or, ces phénomènes ne se produisent pas seulement en nous dans des cas exceptionnels et morbides, ils accompagnent, pour ainsi dire, tous les états de notre vie consciente, les provoquent et les expliquent. Au-dessous de la surface lumineuse qui s'offre à l'observation intérieure s'étend une région obscure et inaperçue, peuplée de phénomènes psychologiques dont nous ne saisissons que les derniers effets diversement combinés et modifiés. Aussi, les causes apparentes ne suffisent-elles pas pour rendre compte à tout instant de nos émotions, de nos sensations, de nos volontés même. Chaque fait conscient plonge par ses racines dans l'inconscient.

Pour explorer cette région cachée que l'intuition n'at-

teint pas, l'induction et l'hypothèse deviennent nécessaires, fondées sur l'analyse des faits.

Les faits de conscience peuvent se ramener tous à quatre groupes :

1° Des faits de connaissance ;

2° Des déterminations, volontaires ou nécessitées ;

3° Des tendances diverses, principes naturels ou acquis de notre activité ;

4° Des faits sensibles, émotions agréables ou pénibles, penchants et passions.

PREMIÈRE PARTIE.

FAITS DE CONNAISSANCE.

CHAPITRE I.

CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE.

TEMPS ET ESPACE.

Tout acte de connaissance, simple ou complexe, renferme deux éléments; la critique de Kant paraît à cet égard définitive. Il n'y a pas plus de connaissance purement expérimentale et objective qu'il n'y en a de purement *à priori* et subjective. La *matière* est toujours une donnée actuelle, ou la reproduction d'une donnée de l'expérience sensible; la *forme* vient de nous, par elle l'esprit unifie la diversité phénoménale. Quelle que soit l'origine des formes, elles résident actuellement en nous, et apparaissent dans tout concept.

Ces formes sont-elles le résultat d'un travail inconscient de l'esprit? — Sont-elles simples et immédiatement données? Avant de rechercher en effet s'il se produit en nous des idées, des jugements, des raisonnements qui ne parviennent pas à la conscience, il importe d'examiner si les conditions mêmes de toute connaissance sont primitives ou si elles dérivent d'opérations antérieures et ignorées de nous.

Sans vouloir en faire des entités substantielles, on ne peut nier leur réalité indépendante des données sensibles qu'elles enveloppent ; celles-ci changent et se succèdent, les formes ne paraissent liées à aucune. Elles existent donc en quelque sorte vides, ou tout au moins de nature telle que nous ne pouvons les saisir *en elles-mêmes*, ni à titre d'images, ni à titre de phénomènes quelconques ; tout effort pour les mettre sous l'œil de la conscience est vain, elles n'y viendront qu'au moment où une matière les remplira. En fait, sans doute, elles sont toujours présentes à nous, car avec elles disparaîtrait non-seulement toute pensée, mais toute possibilité de pensée. Toutefois nous ne pouvons les isoler. Aussi, pour dresser sa table des catégories, Kant n'a-t-il pu songer à les étudier en elles-mêmes ; il a fait l'analyse des jugements, afin de trouver impliquée dans ces résultats d'un travail de l'esprit, la trace des lois suivies par lui.

La matière, d'autre part, est inaccessible isolée et en elle-même. L'esprit, par nature, ne peut s'exercer en dehors de ses formes constitutives ; il lui est donc impossible de saisir un phénomène qui ne porte déjà l'empreinte de son activité propre.

Logiquement, et peut-être chronologiquement, la forme précède toute donnée intuitive et subsiste après elle sans être par elle-même, objet d'intuition. « Les éléments » divers de l'intuition doivent être donnés antérieure- » ment à la synthèse de l'entendement, et indépendam- » ment de cette synthèse, quoique le comment reste ici » indéterminé.... Les catégories ne sont que des règles » pour un entendement dont toute la faculté consiste dans » la pensée, c'est-à-dire dans l'action de ramener à l'unité

» de l'aperception la synthèse de la diversité donnée » d'ailleurs dans l'intuition [1]. »

Les formes à priori sont ainsi insaisissables en dehors de toute donnée sensible, et subsistent latentes en notre esprit. Toutefois, elles ne pourraient être dites inconscientes, au sens rigoureux où le terme doit être pris, que si, phénoménales par nature, elles étaient susceptibles de tomber sous la conscience et n'y tombaient pas. Or, il n'en est pas ainsi, elles sont les conditions de toute connaissance, elles ne sont pas des connaissances possibles. Clair ou obscur, conscient ou inconscient, tout fait intellectuel les suppose et ne peut se comprendre sans elles. Admettre en dehors d'elles la réalité ou la possibilité d'un travail quelconque de l'esprit, c'est renoncer à s'entendre soi-même, et s'en tenir à des affirmations gratuites.

Aussi, toute tentative faite pour ramener le Temps et l'Espace à des résultats d'opérations inconscientes, à des *constructions* de l'esprit opérant sur des données indépendantes de ces lois, risquera toujours de rester impuissante. Et il ne faut pas ici confondre deux questions voisines, mais fort différentes; celle du temps et de l'espace pris en eux-mêmes et dans leur nature, et celle de la disposition de nos sensations dans un espace et un temps donnés. Cette dernière question, discutée aussi par divers psychologues [2], peut être autrement résolue; elle se rencontrera plus loin.

(1) Kant. *Critique de la Raison pure.* Tome I, p. 172. Trad. Barni.

(2) Voir un excellent résumé de ces discussions dans : *La Psychologie allemande contemporaine*, par Th. Ribot, ch. IV et V.

Il importe de bien connaître la nature du temps et de l'espace, et la manière dont l'esprit les applique aux objets.

1° TEMPS.

Sans doute, dans l'expérience consciente, le temps enveloppe toujours une multiplicité de phénomènes successifs, mais cette synthèse est primitive et, pour ainsi dire, contemporaine de la pensée même dont elle est une loi fondamentale. On ne saurait comprendre que chaque terme fut conçu d'abord en dehors du temps, puis ultérieurement uni à d'autres, par un rapport de succession. Tout phénomène pensé est par là-même distingué d'un autre qui lui est opposé ou contraire; car penser c'est unir, et l'on n'unit que ce qui est divisé. Toute pensée a donc nécessairement un objet multiple, et ce serait une fiction d'admettre la conception de termes isolés que ne relierait aucun rapport de temps.

Un phénomène ne se produit ainsi pour nous dans le temps, que par rapport à d'autres phénomènes réels ou possibles; mais cette diversité même n'est jugée successive qu'à la condition d'être ramenée à une unité commune. Quelle est cette unité?

Dira-t-on qu'il y a du temps indépendamment et en dehors de toute succession, que, l'ordre restant le même entre les phénomènes, le temps pourra varier selon la durée de chacun de ces phénomènes pris à part, que le temps enfin est pour ainsi dire la quantité de durée intervenant entre chaque succession, et que ne marque aucun changement? Mais le temps n'est pas la permanence dans l'être, il n'est pas immanent, car il y aurait un temps

pour chaque existence particulière qui naît et qui meurt, et il aurait les limites mêmes de cette existence. De plus, qu'est cette durée exempte de toute succession et qui constituerait le temps? Partout au sein de l'unité nous trouvons le changement. Ce qui ne change pas en soi, change au moins dans ses rapports avec les autres êtres. Tout phénomène qui se produit est par essence un mouvement, un devenir. Que si l'on suppose une existence, non pas se développant, ce qui implique changement d'état, mais persistant uniformément dans son être, dans son acte un et identique, sans être le sujet d'aucune modification, on peut affirmer qu'une telle existence est une abstraction. Ce n'est ni le moi, ni aucun être connu. Tout ce qui est change ou connait le changement, c'est-à-dire le subit en partie. Tout est donc dans une succession, et le temps hors des phénomènes successifs n'offre à l'esprit qu'une pure possibilité de rapports.

Mais d'autre part, le changement ne peut être connu et mesuré que si quelque chose ne change pas entièrement, s'il y a une unité permanente à laquelle on puisse le rapporter et le comparer. C'est ici que nous apercevons l'union indissoluble de la durée et de la succession, dont le double rapport est impliqué dans l'affirmation du temps, sans que succession ni durée soient le temps, puisque toutes deux y sont dites contenues. Diversité et unité sont bien des éléments intégrants et essentiels, mais qu'aucun travail de combinaison, même inconsciente, ne saurait transformer en un tout hétérogène.

La durée doit s'entendre de tout ce qui subsiste identique pendant une succession de phénomènes divers. La durée de la vie, composée de phénomènes multiples et

successifs, suppose au milieu de cette diversité une unité persistant, au moins une unité formelle. Un être qui dure est dit dans le temps, parce que subissant des modifications il admet en lui le rapport de succession. Supposez-le dépouillé de tout mode variable, exempt de tout changement, vous n'en pourrez rien dire ; s'il ne commence ni ne finit, il est éternel ; s'il naît et meurt, et dans l'intervalle persiste par impossible dans un acte unique, comment établirez-vous en lui des divisions d'instants, d'avant et d'après ? (à la condition toutefois qu'aucune succession ne se produise en dehors de lui). C'est le néant du temps et de la pensée. La durée n'est donc que la persistance de l'être marquée par des changements qui n'atteignent pas son existence. Dira-t-on de deux phénomènes successifs qu'ils durent ? Chacun d'eux semble durer avant d'avoir disparu, mais il n'y a pas de durée s'étendant à tous deux à la fois ; et si l'on dit quelquefois qu'ils se passent dans la durée, on veut dire par là qu'ils changent, pendant que celui qui les voit ne change pas. Ils sont ainsi dans la durée de celui qui perçoit.

La durée se distingue donc de la succession, elle est, si l'on veut, un élément de succession, bien qu'une durée plus longue puisse correspondre à une succession de durées plus courtes ; mais il n'y a succession qu'entre ce qui dure. A la plus petite durée, c'est-à-dire au minimum de persistance dans l'être, correspond l'instant. Ce qui cesse d'être cède la place à ce qui commence d'être.

Toute durée est finie parce que rien de ce que nous connaissons n'est doué d'une permanence infinie dans l'être, parce que rien ne demeure éternellement tout en étant le théâtre de changements perpétuels. Le temps,

pourrait-on dire, est conçu grâce à la synthèse d'une série de successions embrassées dans une unité d'existence. Nous pouvons le supposer indéfini, c'est-à-dire, supposer une pensée idéale, la nôtre par exemple, prolongée à l'infini par l'imagination, embrassant dans son unité la multitude indéfinie des phénomènes possibles. Ce qu'il y a d'infini dans le temps, c'est donc la possibilité pour nous de supposer toujours de nouvelles réalités entre lesquelles nous saisirons ou établirons des rapports.

Ainsi, pour soumettre les choses au temps, nous projetons en quelque sorte sur elles notre propre durée, étendue dans le passé par la mémoire, dans l'avenir par l'imagination. Mais ici encore, au terme de cette analyse, nous trouvons les éléments les plus simples de ces rapports enveloppés eux-mêmes et déjà dans le temps, loin que le temps puisse naître de leur combinaison. Ce qui peut être l'œuvre d'un travail, mais ultérieur et réfléchi, c'est la conception abstraite d'une synthèse totale de ces applications indéfinies d'une même forme intuitive aux objets possibles. En ce sens, et en ce sens seul, Spencer et Bain ont raison de dire que la notion du temps est un produit de l'expérience, une généralisation de la pensée revenant sur ses propres actes. — La doctrine de Kant reste vraie, le temps est une condition de la pensée, une forme de l'esprit s'appliquant immédiatement aux données sensibles.

2° ESPACE.

L'espace n'est pas davantage une synthèse qu'établit la pensée inconsciente entre des éléments antérieure-

ment isolés pour elle, et conçus eux-mêmes en dehors de tout espace et de toute étendue. Diverses tentatives ont été faites récemment pour ramener ainsi l'espace à une création de l'esprit travaillant sur les données de l'expérience sensible.

A vrai dire, les théories proposées sont plutôt des explications de la manière dont nous acquérons la connaissance de notre propre corps, et, par suite, celle de la place des objets dans l'espace. Ainsi entendues elles renferment une large part de vérité, mais, comme dans l'esprit de certains de leurs auteurs elles auraient pour but d'expliquer la notion de l'espace lui-même, il y a lieu de voir quelle en est la portée, et de rechercher si, même au point de vue de la seule expérience, elles suffisent à rendre compte des faits.

Le problème consiste à faire sortir, suivant les expressions consacrées, « l'extensif » de « l'intensif ». Ainsi posé, on en voit la difficulté [1].

D'après Lotze [2], chaque partie du corps où aboutit une extrémité nerveuse est capable de provoquer en nous une sensation propre, déterminée par une qualité spéciale. Cette sensation devient un *signe local* qui nous permettra, après expérience, de la rapporter à une place donnée. Mais, en elles-mêmes, les sensations tactiles ou visuelles, n'offrent aucune détermination relative à l'espace, elles sont purement *intensives*. C'est l'esprit

(1) V. Ribot, *Psychologie allemande*, ch. IV et V.

(2) V. *Medicinische Psychologie*. Liv. II, N° 292. — *Revue Philosophique*, octobre 1877 : *De la formation de la notion d'espace*, par Lotze.

qui, en vertu d'une loi *à priori*, les transforme en quantités extensives, et *construit* ainsi l'espace.

Wundt, tout en reprenant la tentative [1], reconnaît avec raison que jamais une succession de sensations, douées de qualités purement intensives, ne pourra se transformer en une série dans l'espace, et il y ajoute le mouvement. C'est la théorie des *signes locaux composés* qu'il oppose ou plutôt qu'il substitue à la théorie des *signes locaux simples*. Les sensations du toucher ou de la vue, les plus importantes à ce sujet, sont toujours accompagnées d'autres sensations qui résultent des mouvements musculaires produits dans l'acte complexe de la perception. Ainsi, quand l'œil se fixe sur un objet, quand la main se pose sur un corps, un grand nombre de muscles entrent en jeu, les uns se contractent, les autres s'étendent, et à chaque mouvement correspond une *sensation d'innervation* ayant sa qualité propre. C'est de l'union de l'ordre des sensations périphériques avec l'ordre des sensations d'innervation correspondantes, que naît l'espace par suite d'une création de l'esprit. Chaque série est insuffisante en elle-même, mais toutes deux réunies forment les matériaux avec lesquels l'esprit construit l'espace. Tout ce travail, d'ailleurs, est inconscient, et le résultat seul apparaît à la conscience comme une donnée intuitive.

Ce second élément ajouté au premier avance-t-il la solution du problème? — S'il ne s'agissait que d'expliquer la connaissance que nous prenons peu à peu de notre corps, à l'aide de sensations étendues, et isolées d'abord,

(1) *Grundzüge der Physiologischen psychologie*, p. 685.

il n'y aurait rien à objecter. Mais la question est autre : de la qualité tirer l'étendue même, et par suite, l'espace. Or, qu'est-ce que le mouvement sans l'espace? Que si nous connaissons, dans cette expérience primitive, non pas le mouvement musculaire lui-même, mais seulement la sensation d'innervation, ce n'est encore qu'un élément qualitatif, et de l'aveu même de Wundt, semble-t-il, on aura beau additionner une infinité de qualités, l'extensif n'en sortira pas; s'il y a plus que la qualité dans ces sensations, c'est déjà supposer ce que l'on cherche.

Et quand même, en effet, il ne s'agirait pas de l'espace général, total, mais d'un espace si petit, si déterminé, si concret qu'on le suppose, le problème reste entier. On objectait à Mill que la direction ne doit pas être mentionnée dans une analyse de l'étendue, « parce que direction veut dire espace, et que l'espace ne peut servir à s'expliquer lui-même. » Mill répondit : « au lieu de dire que direction signifie espace, il serait plus juste de dire qu'espace signifie direction. L'espace est l'ensemble des directions, comme le temps est l'ensemble des successions; par conséquent postuler la direction, c'est postuler non pas l'espace, mais l'élément dont l'espace est formé [1] ». Cette réponse, valable dans une doctrine qui admettrait un premier élément extensif donné d'abord, et plus tard généralisé, serait sans portée dans la théorie présente qui prétend faire dériver ce premier élément lui-même de la seule qualité.

D'ailleurs, Wundt a si bien senti la difficulté qu'il ne

(1) *Examen de la Philosophie* de Hamilton. Trad. Cazelles, p. 293, cité par Ribot.

fait pas de l'espace ainsi créé, un résultat de la simple *association*, mais le produit d'une *synthèse chimique* dans laquelle le composé est *autre* que les composants, ce qui prouve que les éléments donnés ou supposés ne renferment pas de quoi l'expliquer. En chimie, les éléments du composé sont donnés en fait; ici ils sont supposés par une hypothèse que l'expérience ni la science ne justifient jusqu'à présent [1].

Que serait ce travail inconscient? Nous ne pouvons légitimement rien concevoir de la pensée inconsciente que par analogie avec la pensée consciente. Or, la conscience ne nous offre aucun procédé capable d'aboutir à un tel résultat. Sans doute, les objets sensibles sont encore perçus dans l'espace comme une multiplicité ramenée à une unité. C'est qu'il n'y a pas pour nous d'autre connaissance concevable. La pensée de l'unité pure est une chimère que les mystiques ont pu poursuivre,

(1) Hartmann semble s'inspirer de Lotze. — Après avoir montré que la notion d'espace ne peut venir de l'expérience, et qu'il n'y a aucune analogie entre les vibrations cérébrales, différentes seulement par la qualité ou l'intensité, et la localisation dans l'espace des sensations qui y correspondent, il fait de l'espace le résultat d'un acte spontané de l'activité créatrice de l'âme, une « synthèse constructive et créatrice (schöpferischen constructiven Synthese.— p. 296, 7e édit. allemande). « L'âme dispose dans l'espace les matériaux qui ont été déjà coordonnés sous le rapport de la qualité..... Ce processus est tellement une condition de la conscience qu'il ne peut être lui-même considéré comme un processus conscient. » (p. 376, trad. Nolen). — On pourrait en conclure plus légitimement qu'il n'est pas un processus.

Plus tard, dans l'exposé du rôle de l'Inconscient, Hartmann lui attribue des pensées, des volontés et des actes en dehors du temps et de l'espace.

N. B. Pour toutes les citations de Hartmann, chaque fois que l'édition allemande n'est pas indiquée, nous nous en sommes rapportés à l'excellente traduction par laquelle M. Nolen a fait connaître l'ouvrage en France

mais en la rapportant à tout autre chose que l'intelligence, à une sorte d'intuition supérieure, produit du sentiment et de l'extase. Lors même que notre esprit semble arrêté sur un objet un, l'imagination, compagne de tout acte intellectuel, suscite d'autres objets possibles, obscurément aperçus peut-être, mais qui suffisent pour que s'établissent les rapports d'espace. Enfin, cet objet un est encore une fiction, car tout objet des sens est divisible et se présente avec une distinction possible ou réelle de parties. Il est donc vrai qu'à chaque expérience particulière nous unifions des éléments multiples, mais a-t-on le droit d'en conclure qu'antérieurement à leur apparition dans la conscience, ces éléments sont conçus isolés, et subissent un travail qui les met dans l'espace?

Ce travail serait-il une généralisation semblable à celle qu'admet M. Spencer pour expliquer la formation de l'idée abstraite du temps? — Infini en ce sens que nous ne concevons aucune limite à la possibilité des êtres entre lesquels nous saisissons des rapports, l'espace total est, comme le temps, une synthèse idéale dont la pensée enveloppe les choses. Mais ici encore cette généralisation, œuvre de l'expérience, n'est possible que si chacun des termes du rapport est déjà par lui-même étendu, c'est-à-dire enveloppé dans un certain espace. La généralisation ne crée rien, elle étend simplement à tous les cas semblables ce qui s'offre dans quelques cas particuliers. Il faut donc que l'espace soit dans chaque expérience particulière pour que nous l'étendions à toutes. S'il n'y est pas, aucune opération logique ne peut le donner. « L'association inséparable », si utilement invoquée dans

bien des cas par l'École anglaise, est soumise aux mêmes conditions.

Le travail supposé antérieur à la conscience ne peut donc arriver à l'espace qu'en partant de l'espace. Si l'on avoue que ce travail est exempt des lois de la logique et ne ressemble à rien de connu, il est difficile d'en parler et plus difficile encore d'en prouver la réalité, aussi bien dans la pensée de l'enfant que dans celle de l'homme adulte. Stuart-Mill [1], Herbert Spencer [2] et A. Bain [3] ont essayé de ramener par des procédés analogues l'espace au temps, mais leur tentative donne prise aux mêmes objections.

Les recherches des psychologues allemands, ramenées à leur objet véritable, nous éclairent donc sur les procédés à l'aide desquels nous connaissons les diverses parties de notre corps et disposons ensuite nos sensations dans l'espace. A ce titre, elles sont d'une réelle importance, mais nous ne pouvons concevoir ni comprendre deux moments distincts dans la pensée, l'un où elle saisit les sensations indépendamment et en dehors de toute forme d'espace, l'autre où elle les réunit en une synthèse qui serait l'espace même.

(1) Stuart-Mill, *Examen de la Philosophie* de Hamilton. Trad. Cazelles, p. 261, 239, 276, 293.

(2) Herbert Spencer, *Principes de Psychologie*. Trad. Ribot et Espinas. T. II, p. 184 et suiv.

(3) A. Bain, *Les Sens et l'Intelligence*. Trad. Cazelles, p. 76, 149, 653. — Cf. Renouvier, *Essais de Critique générale. Logique*. T. I, p. 309 et suiv.

Après cette analyse de deux conceptions de l'esprit considérées comme faits de conscience, il n'y a pas à se poser la question métaphysique de la nature du temps et de l'espace considérés en eux-mêmes, ni à rechercher si en dehors de nous ils ont une réalité objective qui corresponde à nos conceptions.

Le temps et l'espace apparaissent donc comme des conditions immédiates de la connaissance, des formes intuitives de la pensée. Il faut savoir reconnaître que, dans l'état actuel de la science et de la philosophie, toutes les tentatives faites jusqu'à ce jour pour les ramener à des éléments intégrants sont restées vaines. Aucune construction, même inconsciente, ne suffit à en expliquer l'origine.

CHAPITRE II.

SENSATIONS ET PERCEPTIONS.

Hartmann dans le chapitre de sa « Philosophie de l'Inconscient » qu'il consacre à la perception, ne s'occupe guère que de deux conditions du phénomène, le temps et l'espace. Mais nous trouvons ailleurs de nombreuses observations qu'il est utile de compléter et d'interpréter [1].

Dans les conditions actuelles et normales de son développement, tout homme perçoit les objets sans effort et sans raisonnement apparent, et aucun doute ne s'élève d'abord en son esprit sur la fidélité des représentations

(1) Helmoltz. *Optique physiologique*, passim. — *Théorie physiologique de la musique*, passim. — *Populäre wissenschaftliche Vorträge*, 2e édit., 1876. = Wundt. *Beiträge zur Theorie der Sinnes-wahrnehmung*, 1862. — *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, 1863, I, 13e leçon, p. 189 et suiv. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1874, 3e section. = Fechner. *Elemente der Psychophysik*, 1860, t. I, p. 239 et suiv.; t. II, p. 87, 377, 431. = Herbert Spencer. *Principles of Psycology*, IIe partie, ch. 1. = A. Bain. *The Senses and the Intellect*, Ire partie, ch. 2. = Taine. *De l'Intelligence*, Ire partie, liv. III, ch. 1 et 2. — IIe partie, liv. II, ch. 1 et 2 = Delbœuf. *Théorie générale de la Sensibilité*, Muquardt, 1873. — *La Psychologie comme science naturelle*, 1876, ch. 3.

qu'il prend pour les réalités mêmes et projette spontanément au dehors de lui. Cependant il s'en faut que l'acte de perception, même le plus élémentaire, soit simple et irréductible. Une analyse rigoureuse y découvre, non seulement le résultat acquis d'une longue éducation des sens, mais encore les traces d'un travail inaperçu accompli au moment même où nous entrons en rapport avec l'objet pour le connaître.

Dans toute cette étude de phénomènes complexes et mêlés, nous serons obligés, pour la clarté de l'analyse, de faire des distinctions souvent un peu factices, et d'examiner à part des faits que la réalité ne nous montre jamais entièrement isolés. Nous nous attacherons dans les différents cas au fait dominant, laissant de côté ceux auxquels il peut être accidentellement uni. Par *représentation* (Vorstellung) nous entendrons avec les philosophes allemands l'image d'un objet sensible produite dans la conscience que cet objet soit présent ou passé, réel ou simplement possible. La *sensation* diffère de la *perception* en ce qu'elle en est la matière, le contenu (das Inhalt), c'est le fait psychique qui suit immédiatement dans la conscience une impression organique, tandis que la perception, résultat d'un travail ultérieur de l'esprit, est la sensation rapportée à un objet actuellement présent.

L'étude des faits va nous convaincre que dans la sensation et la perception entrent de nombreux éléments inconscients dont il faut tenir compte pour les expliquer.

I.

ÉLÉMENTS INCONSCIENTS DE LA SENSATION.

Pour aller du simple au composé, commençons par la sensation, le fait le plus simple, en apparence immédiat et irréductible, et nous verrons qu'elle est déjà, dans nombre de cas au moins, où il est possible de le constater, le résultat complexe d'un travail antérieur de l'esprit que la conscience ne nous révèle pas.

Une première modification est due à ce qu'on pourrait appeler *l'influence du milieu* dans lequel se présente la sensation. La sensation n'est jamais en effet tellement une et isolée, qu'il ne faille tenir compte des autres sensations qui la précèdent ou l'accompagnent; et de plus, elle ne pénètre pas dans l'esprit comme dans la statue de Condillac, dont on ouvre successivement les différents sens. Non seulement l'esprit lui impose ses formes et ses lois générales dont nous avons parlé déjà, mais il est de moitié dans la production de cette matière même soumise à ses lois; il lui fait subir un travail fondé sur les sensations qui l'occupaient auparavant, ou qui l'envahissent en même temps. Des comparaisons s'établissent, des associations se font, des jugements se formulent et la conscience n'en saisit que les résultats, souvent très-divers.

Ainsi, d'après la lumière répandue sur les objets l'esprit modifie déjà les sensations qu'il reçoit. Nous sommes habitués en effet à distinguer dans l'aspect d'un corps ce

qui résulte de sa nature propre, et ce qu'il faut attribuer à l'action de la lumière environnante. Une feuille de papier gris exposée au soleil est plus claire en réalité qu'une feuille blanche placée dans l'ombre, car le gris n'est que du blanc peu lumineux, cependant, dans ce cas, la première nous paraîtra grise et la seconde blanche (1). C'est que nous savons bien que la surface blanche placée au soleil paraîtrait plus claire que la surface grise que nous y voyons, et nous jugeons par comparaison.

Au même ordre appartiennent les *phénomènes de contraste* étudiés par Helmoltz (2).

Les phénomènes de *contraste successif* s'expliquent par des raisons purement physiologiques. Lorsque nous avons un instant fixé notre regard sur un champ coloré, la persistance de l'impression développe une *image accidentelle*; c'est-à-dire que nous continuons à voir pendant quelque temps une image *positive* ou *négative*, mais purement subjective de l'objet. Aussi, lorsque nous portons notre regard sur un autre champ différemment coloré, l'action de ce dernier se trouve-t-elle modifiée par l'état de la rétine, et la sensation que nous éprouvons est alors relative à la sensation précédente. On peut établir la loi de ces contrastes dus à des causes physiologiques.

Il n'en est pas de même des *contrastes simultanés* qui ne peuvent s'expliquer que par des raisons psychologiques. De nombreuses expériences nous instruisent sur ce qui se passe à notre insu dans la connaissance que nous prenons à tout instant du monde extérieur.

(1) Helmoltz *Optique physiologique*. Traduction Javal et Klein, p. 370.
(2) *Ibid.* , p. 512-546.

1. Lorsque la plus grande partie du champ visuel est occupée par une couleur prédominante, les objets vus sur ce fond donnent constamment lieu, dans certaines conditions, à des phénomènes de contraste. Ainsi, qu'on prenne un fragment de papier blanc ou gris suspendu à un fil, et qu'on le regarde fixement avec un œil. Si l'on place ensuite derrière ce fragment une grande feuille de papier ou de verre coloré qui remplisse la plus grande partie du champ visuel, on voit immédiatement la couleur complémentaire teindre ce petit papier [1]. (Pour que ces expériences réussissent, il y a certaines précautions à prendre dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer).

2. Une autre expérience indiquée par H. Meyer, confirmée par Helmotz [2], reproduite par Delbœuf [3], et qui peut être facilement répétée par chacun, donne les mêmes résultats. « On place une feuille de papier à lettres blanc et mince sur une autre feuille colorée, par exemple en vert, toutes deux étant exactement de la même grandeur ; après les avoir amenées à coïncider de tous points, on intercale un petit morceau de papier gris, aussi foncé ou un peu plus foncé que le vert. La transparence du papier blanc laisse voir faiblement le vert et le gris, et ce dernier se teint nettement et vigoureusement en rose. Si l'on fait varier la couleur du papier employé, le gris vu à travers le blanc présente toujours la coloration complémentaire. On réussit fréquemment à trouver des condi-

(1) Helmoltz. *Optique physiologique*. p. 519.
(2) *Ibid.* , p. 523.
(3) Delbœuf. *La Psychologie comme science naturelle* , p. 63.

tions telles que la couleur complémentaire par contraste ressorte plus distinctement que la couleur du fond. »

3. Qu'on tienne à l'aide d'une pince un morceau de papier blanc au-dessus d'un fond blanc de même intensité, et qu'on interpose ensuite un papier coloré assez grand entre le fragment et le fond, le fragment prend aussitôt la coloration complémentaire. Après avoir laissé le papier coloré quelques secondes, on le retire en fixant toujours attentivement un point du morceau de papier blanc. Aussitôt ce dernier affecte la coloration de la couleur inductrice transitoire, aussi nettement qu'il en avait pris d'abord la couleur complémentaire [1]. Il en est de même si le grand et le petit morceau de papier sont noirs tous les deux. Lorsque le champ inducteur présente une grande intensité lumineuse, on observe d'autres phénomènes dus à la propagation et à la diffusion de la lumière, mais il n'y a là qu'un effet tout physique.

4. Ces phénomènes de contraste se produisent avec autant de netteté quand il s'agit de très-petits champs colorés, et non plus de grandes surfaces. « Prenons une lame de verre un peu épaisse, et faiblement colorée, comme un verre à vitre ordinaire, verdâtre, et examinons l'image réfléchie d'une surface blanche éclairée. La surface antérieure de la lame renvoie de la lumière blanche pure, et la surface postérieure de la lumière verdâtre par suite du pouvoir absorbant du verre. Interposons, entre la lame et la surface éclairée, une petite baguette noire qui projette deux images réfléchies par

(1) Helmoltz. *Optique*, p. 524.

les deux surfaces du verre. L'observateur reçoit encore de la lumière verdâtre de la surface postérieure à l'endroit où il voit l'image de la baguette réfléchie par la surface antérieure, et de la lumière blanche de la surface antérieure sur l'image réfléchie par la face postérieure. Aussi le fond paraît-il blanc, à peine un peu verdâtre; la première image est verte, et la seconde d'un rose très-net, par contraste [1]. »

Beaucoup d'autres expériences ont été faites et pourraient être variées de mille manières. Toutes nous prouvent que la matière même de nos perceptions n'est pas primitive et immédiate, et que la réalité nous apparaît bien souvent sous des couleurs que nous lui prêtons nous-mêmes. C'est ainsi qu'il nous arrive peu de chose de la lumière propre des objets éloignés, des chaînes de montagnes, par exemple. Cet espace grisâtre qui par le haut touche au bleu clair du ciel ou aux lueurs rouges du soir, par le bas au vert éclatant des prairies et des forêts, donne lieu à de fréquents effets de contraste. De là ces couleurs indéterminées et changeantes des lointains dont nous remarquons les variations sans chercher à en reconnaître la vraie nature. De même, les mille objets qui nous environnent, et sur lesquels nous jetons les regards, doivent à tout instant présenter des phénomènes analogues que nous ne soupçonnons pas.

Comment expliquer ces illusions constantes? — Remarquons que dans ces diverses expériences l'effet de contraste ne dépend pas seulement d'une distribution

(1) Helmoltz. *Optique*, p. 532.

déterminée des couleurs sur le champ visuel. Avec une distribution exactement semblable, il suffit d'une légère modification dans l'expérience pour que le contraste ne se produise plus. Si le champ induit se présente comme un corps solide situé sur un fond coloré, si même on se borne à le séparer nettement du fond par une ligne noire, par une délimitation quelconque qui en fasse un champ à part, nous voyons disparaître le contraste. Il faut qu'il y ait apparence de continuité entre les deux champs. Rien dans les conditions physiques et physiologiques de l'expérience ne justifie l'illusion. La couleur perçue devrait être celle des rayons envoyés à l'œil, or, dans l'un et dans l'autre cas ces rayons sont les mêmes, et les impressions qu'ils produisent sur les organes ne varient pas. Il faut donc chercher l'explication du fait dans les conditions psychologiques, dans un *jugement* que nous portons sur la position de l'objet considéré, et qui détermine la nature de la sensation.

Quel est ce jugement? et comment un jugement peut-il déterminer une sensation?

L'explication donnée par Helmotz rend compte d'une partie des faits, et nous aurons à la compléter plus tard; elle répond à la première question.

Les expériences précédemment citées ont toutes un caractère commun, c'est que le champ visuel paraît recouvert d'une lumière uniforme, d'un voile coloré transparent, et rien au premier abord n'avertit que cette coloration ne s'étend pas aussi à la partie blanche ou noire située au milieu du champ. De telle sorte qu'on ne place pas simplement sur cette dernière partie la

couleur complémentaire du fond, mais qu'on y suppose successivement deux nouvelles couleurs, celle du fond d'abord, puis celle de son complément. Ainsi, lorsque les surfaces colorées sont recouvertes de papier transparent, si le fond est vert, le papier lui-même paraîtra verdâtre, et l'on croit voir le fragment gris apparaître à travers ce papier verdâtre ; or, un objet qui, à travers une lumière verte, enverrait à l'œil une lumière blanche devrait être rose. C'est ainsi que nous le jugeons en effet, et par suite, que nous le *voyons*. Mais si la partie blanche est limitée de manière qu'il n'y ait plus continuité apparente avec le fond, il nous semble voir un objet blanc placé sur une surface et détaché d'elle. Aussi, fait à noter, et qui confirme l'explication, si, pendant que le papier gris est placé au-dessous du papier transparent et jugé vert, on passe par-dessus un fragment de papier gris, exactement de la même nuance, l'illusion disparaît, pour reparaître aussitôt qu'on le lâche.

Ainsi, nous croyons voir l'une des couleurs *à travers* l'autre. Ce jugement explique seul, en effet, que l'on voie précisément dans tous les cas la couleur complémentaire de celle du fond, et non une couleur quelconque. Mais pourquoi portons-nous un tel jugement, et par quel ensemble de circonstances et de conditions sommes-nous toujours amenés à juger ainsi, au lieu de voir simplement ce qui est ?

C'est que, si pour certains esprits délicats les couleurs ont une grande valeur esthétique, pour la plupart des hommes leur importance unique vient de ce qu'elles nous permettent de reconnaître la nature et les propriétés des objets sensibles. Aussi, dans l'usage ordinaire de la vie,

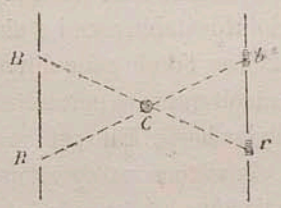
cherchons-nous toujours à juger la couleur véritable des corps à travers les différentes lumières sous lesquelles ils nous apparaissent. Nous éliminons dans notre jugement l'*intensité* de la lumière. (On se rappelle l'expérience de la feuille blanche placée à l'ombre et de la feuille grise exposée au soleil). Nous éliminions de même la *couleur* de la lumière. Sans cesse nous avons l'occasion d'observer les mêmes colorations sous un soleil doré, à la lumière bleue d'un ciel clair, à la lueur blanche d'un ciel couvert, à la lumière rouge du couchant. Ajoutez encore les reflets colorés des corps environnants. Dans une forêt, la teinte verte prédomine, dans les appartements c'est la couleur des murs. Nous apprenons ainsi à retrouver les couleurs propres des corps sous l'infinie variété des nuances qui les recouvrent, et comme ces couleurs constantes présentent seules de l'intérêt, nous n'avons plus conscience des sensations antérieures sur lesquelles repose notre jugement.

Ces jugements qui précèdent et amènent la sensation définitive sont *involontaires* et *inconscients;* nous ne pouvons les saisir au moment où nous les portons, et, même avertis et décidés à réagir par des jugements conscients et réfléchis, nous sommes encore dupes de l'illusion, parce que les causes, bien que de nature purement psychique, nous échappent entièrement.

Une dernière expérience analysée par Helmotz [1], et ingénieusement renouvelée par Delbœuf, le prouve d'une façon décisive, c'est celle des *ombres colorées*.

(1) Helmoltz. *Optique*, p. 517.

« Représentez-vous [1] une chambre obscure dans le volet de laquelle sont pratiquées deux ouvertures ; l'une d'elles B, laisse passer la lumière blanche, l'autre R, grâce à une vitre colorée, ne laisse pénétrer que la lumière rouge. L'intérieur de la chambre, et notamment la paroi opposée que nous supposons blanche, sont donc éclairées par un mélange de lumière blanche et de lumière rouge, c'est-à-dire en somme, par de la lumière rouge un peu affaiblie. Imaginez qu'on place un corps opaque C, un bâton, par exemple, sur le passage des rayons lumineux. Deux ombres *b* et *r* seront projetées sur la paroi.



» L'ombre *b* ne recevra aucun rayon rouge, elle sera uniquement éclairée par la lumière blanche émanée de l'ouverture B ; elle sera donc en réalité blanche, ou plutôt grise. De son côté l'ombre *r* ne sera aucunement éclairée par la lumière blanche ; mais en revanche, elle le sera par la lumière rouge émanant de l'ouverture R. Et en effet, elle vous paraîtra d'un rouge vif, mais la paroi vous semblera d'un rouge très-pâle, et l'ombre *b* vous la jugerez d'un vert intense.

» Cette apparence ne repose sur aucune raison physique ou physiologique ; car la partie de la rétine sur

(1) Delbœuf. *La Psychologie comme science naturelle* p. 58.

laquelle tombe l'image de l'ombre *b* n'est objectivement ni subjectivement affectée en vert.

» Cependant, vous soupçonnez sans peine que c'est à la présence de la vitre rouge placée en R, qu'est due cette illusion. En effet, si nous ôtons cette vitre, bien que l'ombre *b* continue à recevoir la même lumière qu'auparavant en qualité et en quantité, elle vous apparaîtra grise, et si nous substituons à la vitre rouge une vitre verte, elle nous apparaîtra rouge.

» Vous pouvez donc, avec raison d'ailleurs, soupçonner que c'est dans la couleur de la lumière répandue dans la chambre que réside la cause de l'erreur. Poussons l'expérience plus loin. Rétablissons les choses dans l'état primitif, et considérez l'ombre *b* que vous voyez verte, à travers un tube étroit qui vous permette de voir l'ombre sans en apercevoir les bords. Elle persiste à vous paraître verte. Supprimons la vitre rouge pendant que vous continuez à regarder l'ombre à travers le tube, vous la voyez toujours verte. Remplaçons la vitre rouge par une vitre verte, bleue, jaune, de n'importe quelle couleur, l'ombre ne change pas d'aspect.

» Faisons l'expérience en sens inverse. Supprimons le verre coloré, et écartez le tube de votre œil. Vous le savez, l'ombre vous apparaîtra grise, comme elle l'est en effet. Reprenez le tube et considérez de nouveau l'ombre, vous la jugerez grise. Pendant que vous êtes dans cette position, nous replaçons la vitre rouge, puis nous en substituons une verte, une bleue, une jaune; votre jugement ne varie pas, l'ombre est grise.

» Combinons les deux expériences, et cette ombre *b*, qui en fait est grise, passera coup sur coup par toutes

les couleurs, sans que l'on puisse assigner aucune cause physique ou physiologique au phénomène..... »

L'influence du jugement est ainsi rendue saisissante, et l'erreur s'explique comme dans les expériences précédentes. L'ombre nous apparaît grise, telle qu'elle est en réalité d'après les lois de la physique; mais nous jugeons que cette apparence est due à la lumière rouge qui l'environne, et qu'elle semble traverser; nous en concluons qu'elle est verte, car à travers le rouge, c'est le vert qui paraît gris ou blanc. L'illusion persiste quand, regardant avec un tube l'ombre isolée du reste, nous ignorons que la lumière ambiante a été changée. De même, si nous voyons d'abord l'ombre grise à la lumière ordinaire, et qu'à notre insu on l'environne de rouge, elle ne cessera pas de nous paraître grise, l'illusion ne se produira pas.

Il n'y a pas en effet d'autre moyen d'expliquer notre croyance à une couleur précisément complémentaire de celle qui nous entoure. Notre esprit exercé dès longtemps à reconnaître la couleur des objets extérieurs à travers toutes les variations de la lumière solaire, rectifie spontanément les impressions que les sens reçoivent, et comme la réflexion n'intervient pas dans ce travail inconscient, il peut être l'origine d'erreurs pour la conscience. « Philalèthe — Il est à propos de remarquer ici que les idées qui viennent par la sensation sont souvent altérées par le jugement de l'esprit des personnes faites, *sans qu'elles s'en aperçoivent*. L'idée d'un globe de couleur uniforme représente un cercle plat diversement ombragé et illuminé. Mais comme nous sommes

accoutumés à distinguer les images des corps et les changements des réflexions de la lumière selon les figures de leurs surfaces, nous mettons à la place de ce qui nous paraît la cause même de l'image, et confondons le jugement avec la vision. — Théophile — Il n'y a rien de si vrai [1]. »

C'est donc un jugement, conclusion de plusieurs autres, qui est ici cause de l'erreur. Mais il y a plus qu'une affirmation fausse, plus qu'une erreur de croyance, il y a illusion, apparence intuitive, sensation réellement présente à l'esprit, bien que sans valeur objective. Il reste à rendre compte de ce dernier fait. Nous ne donnons pas seulement notre adhésion à une idée, nous voyons un objet. Or, le jugement suffisant pour expliquer l'erreur ne l'est plus pour expliquer l'illusion.

L'idée d'un objet sensible provoque toujours l'image de cet objet, si affaiblie qu'elle puisse quelquefois paraître à la conscience occupée d'autres images qui envahissent la place. Mais notre attention vient-elle à se fixer sur l'idée, l'image prend aussitôt une netteté et une vivacité croissantes. L'idée de couleur verte, née la dernière à la suite du jugement, occupe l'esprit sans conteste, elle provoque l'image étendue et colorée qui lui est associée, et probablement aussi les mouvements nerveux qui lui correspondent. Or, toute image, qu'elle vienne du dehors ou du dedans, a *la même réalité subjective;* il suffit que la croyance s'y attache, pour qu'elle devienne une perception, mais une perception venant de l'intérieur, c'est-à-dire une hallucination véritable.

(1) Leibnitz. *Nouv. essais*, liv. II, ch. 9.

Il n'y a pas ici acte d'intelligence fatalement déterminé par l'objet extérieur, puisque l'objet n'est pas tel que nous le voyons ; il n'y a pas davantage acte de volonté libre, puisque notre volonté est impuissante à rectifier l'illusion. Nous avons beau *savoir* que l'objet est gris, nous le *voyons* vert, preuve certaine que les jugements qui déterminent la sensation ne sont pas en notre pouvoir, mais échappent à la conscience et se produisent en dehors d'elle. Des images surgissent, mais toutes les opérations intellectuelles qui les préparent demeurent ignorées de nous.

Ces opérations, il est possible d'en reconnaître la nature par hypothèse et par analogie.

Il faut admettre d'abord qu'il y a eu *sensation* normale, de couleur grise par exemple, puisque l'apparition de la couleur verte n'est explicable que si nous la concluons de la précédente. Mais où a lieu cette première sensation ? Certainement en dehors de notre conscience. — Un pigeon privé de ses hémisphères cérébraux est encore sensible à la lumière et au son, il tourne la tête et tressaille quand on le touche. — Sans doute à chacun de nos sens répond un centre spécial où les sensations sont simplement présentées avant d'être élaborées par un travail ultérieur, et de parvenir jusqu'au centre supérieur, condition de la conscience du moi.

A la suite de cette première sensation se produit un *enchaînement d'idées et d'images* dont le dernier terme seul est connu de nous. Il semble, en effet, inutile de supposer ici de véritables raisonnements inconscients. La sensation, dans les conditions où elle s'offre, éveille l'idée d'une couleur vue à travers l'autre, cette idée à

son tour, en provoque une autre que de nombreuses expériences ont antérieurement associée à elle ; ainsi surgit l'idée, puis l'image de la couleur complémentaire. Une apparence visuelle s'est substituée à une autre. L'habitude peut faciliter ces opérations, elle ne saurait les supprimer, car elle n'est qu'une forme nouvelle sous laquelle elles se produisent, et resterait vide sans elles.

Enfin, il faut encore supposer un *acte d'adhésion, de croyance*[1] qui objective la dernière image à notre insu, et contre lequel la croyance consciente et contraire est impuissante à lutter.

Il n'y a pas à alléguer que ces opérations pour se produire exigeraient plus de temps que la perception totale n'en suppose, car d'abord la perception est loin d'être instantanée, et en outre, nous connaissons des mouvements, les mouvements lumineux par exemple, singulièrement plus rapides que ne le serait la succession de ces faits intellectuels. Il se pourrait d'ailleurs que ce fut précisément cette extrême rapidité qui les rendit inconscients.

On pourrait citer encore beaucoup d'autres faits qui prouvent l'action de l'esprit sur la sensation. Mais nous ne pouvons nous étendre indéfiniment sur cette question. Ce qui importe au point de vue psychologique auquel nous nous sommes placés, c'est de reconnaître par des faits certains et nombreux que bien souvent la sensation n'est pas une donnée primitive, mais résulte dans la

(1) V. Brochard. *De l'Erreur*, 1879, ch. 6, *sur la Croyance et son rôle dans l'intelligence*.

conscience d'un travail psychique antérieur qui nous échappe entièrement.

Leibnitz sans aucun doute aurait admis ces conclusions, à en juger par les lignes suivantes : « Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence, parce qu'étant confuses elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. C'est comme les choses éloignées qui paraissent rondes parce qu'on n'en saurait distinguer les angles, quoiqu'on en reçoive quelque impression confuse. Il est manifeste, par exemple, que le vert nait du bleu et du jaune mêlés ensemble ; ainsi on peut croire que l'idée du vert est encore composée de ces deux idées. Et pourtant, l'idée du vert nous paraît aussi simple que celle du bleu ou que celle du chaud. Ainsi, il est à croire que ces idées du bleu, du chaud, ne sont simples aussi qu'en apparence. Je consens pourtant qu'on traite ces idées de simples, parce qu'au moins *notre aperception ne les divise pas ;* mais il faut venir à leur analyse par d'autres expériences et par la raison, à mesure qu'on peut les rendre plus intelligibles [1]. »

Au même ordre de faits se rattachent les exemples cités par Hamilton, donnés déjà par Leibnitz et discutés par Stuart-Mill. Il y a, dit Hamilton [2], « des modifications, c'est-à-dire des états actifs ou passifs de l'esprit dont nous n'avons pas conscience, mais qui manifestent leur existence par des effets dont nous avons conscience », et

(1) Leibnitz, *Nouv. essais*, liv. II ch. 2.

(2) *Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859, vol. I, lect. XVIII, p. 349.

« ce dont nous avons conscience se compose de ce dont nous n'avons pas conscience. » Dans la perception extérieure, tout minimum perceptible se compose d'éléments imperceptibles, trop faibles pour être saisis chacun isolément par la conscience, mais qui cependant existent et ne peuvent être niés puisque leur réunion est consciente. Ainsi le bruit de la mer se compose d'une multitude de petits bruits produits par toutes les vagues ; chacun d'eux échappe à la conscience, leur ensemble cependant donne lieu à une perception. De même, à distance une forêt nous apparaît comme une étendue de couleur verte. Cette étendue est formée par la réunion d'un grand nombre de feuilles qui chacune aussi resterait inaperçue si elle était isolée. Tout minimum visible se compose ainsi d'éléments invisibles et qui n'arrivent pas à la conscience.

Leibnitz avait dit déjà : « Nous avons une infinité de petites perceptions et que nous ne saurions distinguer : un grand bruit étourdissant, comme par exemple le murmure de tout un peuple assemblé est composé de tous les petits murmures de personnes particulières qu'on ne remarquerait pas à part, mais dont on a pourtant un sentiment, autrement on ne sentirait point le tout[1]. »

Stuart-Mill, discutant l'opinion de Hamilton, objecte que l'addition des causes peut être nécessaire pour provoquer la conscience, sans que nous puissions affirmer *dès maintenant* que ces causes sont ou non purement psychologiques. « Il en est ainsi du murmure lointain de la mer ; la cause qui le produit se compose du roulement de beaucoup de vagues différentes qui, si elles étaient

(1) Leibnitz. *Considérations sur la Doctrine d'un esprit universel.*

assez proches feraient chacune sur nous l'impression d'un son perceptible ; mais à la distance où elles sont, il faut le roulement de beaucoup de vagues pour produire dans l'air des vibrations suffisantes, alors que la distance les affaiblit, pour produire un effet sur les nerfs auditifs, et par eux, sur l'esprit. Supposer que chaque vague affecte séparément l'esprit parce que leur ensemble l'affecte, c'est donc, pour le moins, une hypothèse sans preuves.... Une certaine quantité de la cause peut être une condition nécessaire pour la production d'une partie de l'effet [1]. »

Cette objection de Mill est sérieuse. Les mouvements des agents extérieurs, air ou éther, peuvent en effet être trop faibles pour vaincre isolés les mouvements différents ou contraire excités déjà dans l'organisme par d'autres objets. Par suite, les images qui devraient en résulter et lutter avec les images présentes à la conscience n'ont pas occasion de se former. Ainsi il peut se faire que les ondulations lumineuses émanées des étoiles en plein jour se combinent dans le nerf optique avec les vibrations plus fortes qu'y provoquent les rayons du soleil, il peut se faire aussi qu'elles soient détruites et ne donnent lieu à aucune perception. Souvent même, les mouvements faibles se dissipent et se diffusent en quelque sorte dans l'espace avant de parvenir à l'organe.

Il est intéressant de remarquer que Kant se range à l'avis de Leibnitz dont il reproduit le raisonnement : « *Avoir des représentations sans cependant en avoir conscience* semble contradictoire ; comment, en effet,

1) *Examen de la Philosophie* de Hamilton par St.-Mill. Trad. Cazelles, p. 326 et suiv.

pouvons-nous savoir que nous les avons si nous n'en avons pas conscience?..... — Et cependant nous pouvons avoir la conscience *médiate* d'avoir une représentation..... Si je suis sûr d'apercevoir un homme loin de moi dans une prairie, quoique je n'aie pas conscience de voir ses yeux, son nez, sa bouche, etc., j'en *conclus* proprement cela seul, que cet objet est un homme; car si, de ce que je n'ai pas conscience de percevoir ces parties de la tête (non plus que les autres parties du corps de cet homme), je prétendais affirmer que je *manque* absolument de leur représentation dans mon intuition, je ne pourrais pas dire non plus que je vois un homme, puisque la représentation totale se compose de ces représentations partielles. — Il y a de quoi nous surprendre et nous étonner en voyant que le champ des intuitions sensibles et des perceptions dont nous n'avons pas conscience, quoique nous puissons indubitablement conclure que nous les avons, c'est-à-dire que le champ des représentations obscures est immense dans l'homme (de même que dans les animaux), quand au contraire les réprésentations claires, celles dont la conscience est évidente, ne sont qu'en très-petit nombre, qu'elles ne forment que quelques points éclairés sur la grande carte de notre esprit [1]. »

M. Taine dans son analyse de l'expérience de la roue de Savart, après avoir remarqué que pour une roue de deux mille dents la sensation d'une seconde se compose de mille sensations pareilles qui toutes sont perceptibles à la conscience ajoute : « Mais chacune de celles-ci com-

(1) Kant. *Anthropologie*, § 5. Trad. Tissot, p. 23.

prend elle-même au moins deux sensations élémentaires successives, lesquelles, *isolées*, *ne tombent pas sous la conscience*, et ont besoin pour être perceptibles de s'agglutiner deux à deux en un total [1]. »

Il peut cependant arriver aussi qu'un mouvement léger produit dans les nerfs afférents ne parvienne pas jusqu'au cerveau pour des causes diverses, et que des images faibles suscitées restent en dehors de la conscience ; mais nous n'avons pas encore le droit de l'affirmer.

---

(1) Taine. *De l'Intelligence*, tome I, liv. III, p. 180.

II.

ÉLÉMENTS INCONSCIENTS DE LA PERCEPTION.

Cette matière donnée à la conscience, et qui semble jetée du dehors en nous comme le premier élément auquel s'appliquera la pensée n'est donc pas elle-même primitive. A plus forte raison doit-on s'attendre à reconnaître dans la perception le résultat d'un travail complexe de l'esprit. Ce travail aussi, pour des raisons diverses, se dérobe en partie à nous et se produit en dehors de la conscience qui n'en saisit que les derniers effets. Essayons de dégager les procédés à l'aide desquels l'esprit fait d'une sensation donnée une perception véritable en la rapportant à un objet extérieur d'une nature déterminée.

La perception est un phénomène d'une extrême complexité. Les éléments les plus divers y interviennent, habitudes acquises et dispositions innées, associations, jugements, raisonnements; et tous ces éléments varient eux-mêmes avec l'infinie variété des conditions et des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons à tout instant.

Commençons par les perceptions de la vue, les plus importantes ici, et celles dont les recherches scientifiques ont le mieux préparé la connaissance. Pour mettre un ordre au milieu de cette multiplicité de phénomènes, nous distinguerons *logiquement* dans le travail par lequel l'esprit transforme une sensation en perception, *quatre phases* principales, composées chacune d'opérations cons-

cientes et de procédés inconscients. C'est à ces derniers surtout que nous nous attacherons, nous efforçant de les dégager et d'en reconnaître la nature.

1° *La sensation est objectivée et projetée dans l'espace.* Nous n'y voyons plus seulement une modification de nous-mêmes, nous la rapportons en dehors de nous à un objet quelconque.

2° *Les sensations sont disposées dans un espace à deux dimensions.* De là des formes et des figures planes, c'est une première détermination de l'objet.

3° *Les sensations sont disposées dans un espace à trois dimensions.* De nouvelles figures sont perçues, l'objet devient un solide situé à une certaine distance et en un certain point de l'espace.

4° Enfin, la perception n'est complète que si l'objet est *rapporté à un genre* qui en détermine la nature.

Nous ne prétendons pas que toute perception passe ou ait passé nécessairement par ces quatre phases, bien que les perceptions de la vue qui vont nous occuper davantage, aient dû suivre un développement analogue; mais la connaissance des objets extérieurs n'est expliquée que si nous rendons compte de ces divers résultats à l'aide des procédés qui les amènent successivement.

1° — *La sensation est objectivée et projetée dans l'espace.*

Comment, enfermés dans le domaine de notre propre conscience, pouvons-nous supposer l'existence d'êtres

autres que nous, et fonder sur de pures modifications du moi notre croyance à des objets extérieurs? Deux faits se produisent ici qu'il importe de distinguer pour la question qui nous occupe : 1° nous projetons nos sensations dans l'espace ; — 2° nous croyons à la réalité des objets auxquels nous les rapportons en dehors de nous.

C'est en vertu du principe de cause que de modifications subies sans que notre volonté puisse en changer l'ordre, ni en régler l'apparition, nous concluons à des causes autres que nous et agissant sur nous. Mais il faut remarquer que cette application du principe est ici toute spontanée, et d'un caractère tout spécial. Elle résulte d'un acte unique, sans précédent ni analogue. On comprend que voyant toujours se succéder *en nous* deux phénomènes dans un ordre constant, nous les unissions par une loi, et que le premier devienne pour nous l'antécédent constant, ou, si l'on veut, la cause phénoménale du second. L'expérience interne suffit à nous expliquer comment nous constituons des couples et des séries dont nous attendons le retour invariable. Mais tout en reconnaissant, selon la remarque de Kant, cet ordre indépendant de notre volonté, nous pourrions simplement conclure, et cela sans sortir de nous, qu'il est imposé à nos propres modifications. Or, nous faisons un pas de plus, et à l'aide d'un jugement d'une tout autre nature. Nous ne constatons pas seulement un rapport entre des faits internes, mais entre des faits internes et des faits supposés extérieurs, rapport que nulle expérience ne nous donne et ne peut nous donner[1]. Ce n'est pas le spectacle de nous-

(1) V. *La Nature et la Philosophie expérimentale*, par Ch. Lévêque. — *Revue politique et littéraire*, 8 février 1873.

mêmes, aussi modifiés que l'on voudra, qui peut nous donner un premier exemple capable de suggérer et de légitimer un tel jugement en l'expliquant par une habitude ou une induction. D'un seul coup il faut que nous sortions de nous par la pensée, et la suite de toutes nos expériences n'ajoutera rien à ce premier acte, car, loin de l'expliquer elle le supposera toujours.

Il y a donc à l'origine de toute perception des jugements primitifs et spontanés, fondés sur une loi de l'esprit. Nous pouvons après coup chercher à reconstituer les procédés nécessaires pour arriver au résultat qui, maintenant, s'offre à nous tout formé, mais nous ne les saisissons jamais directement. L'esprit n'arrive que tard à se replier sur lui-même, et, quelque attention qu'il apporte à s'observer, il lui est impossible de surprendre ces jugements qui, cependant, se répètent à chaque perception comme nous allons nous en assurer.

Nous avons distingué à cette première phase de la perception deux faits qui peuvent être, et sont souvent séparés : 1° La projection de la sensation au dehors ; 2° La croyance à la réalité de l'objet. Le premier fait est toujours inconscient. L'idée de réalité objective et la croyance à cette réalité une fois attachées à nos représentations peuvent sans aucun doute, reparaître avec chacune d'elles par simple association. M. Taine remarque même que toute image s'impose d'abord comme une réalité, d'où sa formule : la perception est une hallucination vraie. Mais cette idée et cette croyance peuvent très-bien en être détachées aussi par la réflexion consciente.

Il n'en est pas de même du premier fait, de *l'exté-*

riorisation, pourrait-on dire, contre laquelle toute réflexion consciente reste impuissante. Ainsi, dans les illusions où nous savons de science certaine que nous sommes en présence de modifications purement subjectives, nous n'en projetons pas moins ces modifications hors de nous par un travail inconscient, sauf à leur nier ensuite toute valeur objective. Nous plaçons au milieu des objets les images accidentelles développées en nous, l'image du soleil longtemps fixé, les ombres d'objets entoptiques, les figures vasculaires, les phosphènes. Il en est de même, mais d'une manière plus frappante, dans les cas d'hallucination dont le malade n'est pas dupe. Les exemples en sont nombreux.

Huxley cite le cas d'une dame qui, sujette à de fréquentes hallucinations, les subissait tout en s'en rendant un compte très-exact. « .... En rentrant dans son salon qu'elle venait de quitter, elle vit une personne qu'elle prit pour son mari, et qui se tenait debout, le dos tourné au feu. Comme il était sorti, elle fut surprise de le voir, et lui demanda pourquoi il était revenu si vite. Cette apparition la regarda fixement avec une expression sérieuse et triste; supposant que son esprit était absorbé, elle s'assit dans un fauteuil près du feu, à deux pieds au plus de sa vision. Cependant, comme ses yeux continuaient à la regarder, elle dit : pourquoi ne me parlez-vous pas? L'apparition se dirigea immédiatement vers la fenêtre, et passa si près de Mme A... qu'elle fut saisie de n'entendre ni bruit ni pas, et de ne sentir aucune agitation de l'air. Quoiqu'elle fut convaincue que cette image n'était pas celle de son mari, elle ne supposa pas un instant qu'il y eut là rien de surnaturel, et

fut bientôt convaincue qu'il s'agissait d'une illusion spectrale.... La vision avait été si distincte qu'elle cachait les objets réels situés par derrière....

» Le 11 octobre suivant, Mme A... vit l'image d'un ami mort récemment et qui, d'une fenêtre éloignée du salon, s'avança vers elle. Cette image s'approcha du feu et s'assit dans un fauteuil. Comme il se trouvait plusieurs personnes, Mme A... craignit qu'on ne la crut folle si elle faisait part de son impression, elle alla résolument vers l'apparition qui s'évanouit. » (1)

Nos représentations sont ainsi projetées au dehors par un premier travail inconscient dont rien de ce qui se passe dans la conscience actuelle ne nous donnera jamais idée, et contre lequel, pour cette raison, nous ne pouvons réagir. Ce travail prépare et amène la perception, la réflexion ne peut porter que sur la valeur du résultat.

Ce n'est pas à dire que l'espace lui-même soit une création de l'esprit. Il a été prouvé plus haut que l'espace est immédiatement donné, mais, dans cet espace l'esprit, par des procédés divers dans lesquels l'expérience a la plus grande part, dispose et groupe ses sensations à des places déterminées.

2° *Les sensations sont disposées dans un espace à deux dimensions.*

Ainsi la sensation, résultat, dans bien des cas, d'un travail inconscient, est projetée au dehors de nous par

(1) Huxley. *Leçons de Physiologie.*

une série d'actes que la conscience ne connaît pas davantage. Mais ce n'est là encore qu'un premier pas dans le fait complexe de la perception. La perception resterait en effet vague et indéterminée, si de nombreux procédés s'ajoutant aux premiers ne venaient assigner à chaque sensation sa place dans l'espace.

Cette place est déterminée par deux opérations différentes et logiquement distinctes. Les sensations sont d'abord disposées sur une surface, et pour la vue cette surface semble être un plan perpendiculaire à l'axe visuel. Puis, ainsi juxtaposées, les unes s'éloignent, les autres se rapprochent de nous, suivant des rayons aboutissant au centre de l'œil. On peut même, comme nous le verrons, rendre sensible ce dernier fait. Il y a donc certainement dans ce travail préparatoire de l'esprit deux moments distincts. Mais cette distinction est-elle seulement logique, est-elle aussi chronologique?

L'opinion la plus accréditée est que l'enfant débute réellement par voir les objets sur un plan, et que peu à peu seulement il apprend à connaître les distances; cette doctrine est même devenue banale. On invoque à l'appui les témoignages des aveugles-nés, opérés de la cataracte. M. Janet, reprenant la question, montre avec raison combien est discutable cette assertion si souvent répétée [1]. Et d'abord, quand on remonte à l'origine, on est surpris de voir sur quel léger fondement elle repose. Le fameux témoignage de Cheselden tient en effet en quelques lignes. Il y est dit que le jeune

(1) V. P. Janet. *La Perception visuelle de la distance.* — *Revue philosophique*, janvier 1879.

aveugle opéré « s'imaginait que tous les objets qu'il voyait touchaient ses yeux, de même que les objets sentis sont au contact de la peau, » métaphore pour signifier que la lumière agissait sur le sens de la vue comme la chaleur sur la main. Faut-il s'étonner d'ailleurs qu'après une opération aussi grave, la vue soit confuse, indistincte, et qu'il soit difficile de bien distinguer ce que l'on voit! M. Janet fait remarquer encore que l'on confond dans cette discussion la *perception* et l'*appréciation* des distances. Or, dans l'expérience de Cheselden et dans beaucoup d'autres, ce qui manque au début, c'est la possibilité d'apprécier exactement les formes et les distances. Cela résulte des observations mêmes. Enfin, nous n'avons aucune idée d'un plan qui toucherait immédiatement notre œil et n'en serait séparé par aucun intervalle. La surface sans la profondeur ne se comprend pas. — Ces raisons sont décisives. Il est probable en effet qu'aidé des tendances héritées, l'enfant projette d'abord ses sensations confusément et au hasard, sauf à rectifier ensuite ce premier travail tout spontané. Mais, il n'en reste pas moins vrai que la place de nos sensations dans l'espace est déterminée par deux sortes d'opérations différentes dont il nous faut chercher la nature.

L'espace une fois donné comme forme intuitive et vide de l'esprit, nous y disposons donc les sensations dans un certain ordre. Pour qui n'a pas encore réfléchi aux difficultés de la question, cet ordre semble immédiatement aussi donné et imposé du dehors comme un reflet fidèle de la réalité extérieure. Les représentations internes

paraissent simplement reproduire les objets sensibles, sans qu'il y ait aucunement à s'en étonner.

Mais il est loin d'en être ainsi. Et d'abord, à qui s'en tiendrait au seul point de vue physiologique, il suffirait de faire remarquer que les fibres nerveuses, au sortir de la rétine, s'enchevêtrent, et s'anastomosent si bien qu'une coupe pratiquée dans le nerf optique à l'intérieur du cerveau donnerait des impressions transmises une disposition fort différente déjà de celle de l'image rétinienne. Mais il y a d'autres difficultés.

Comment les sensations de la vue sont-elles donc reportées à certaines places déterminées du champ visuel? On ne peut soutenir que cette localisation soit une donnée primitive et à priori comme l'espace lui-même. Indépendamment en effet de l'insuffisance de ces « solutions paresseuses », une telle explication est contraire aux faits, car l'éducation des sens n'est pas l'œuvre d'un jour, et l'expérience redresse certaines erreurs bien connues. Peut-on croire que nous naissons prêts à disposer spontanément une maison à droite, ou un arbre à gauche? Il y a sans aucun doute harmonie entre les faits physiologiques et les faits psychologiques correspondants; mais une telle explication n'explique rien, à moins de supposer déjà localisés les faits physiologiques, et la place de chacun d'eux connue de nous, ce qui est en question. Rien ne prouve d'ailleurs que l'ordre extérieur et objectif soit *du même genre* que l'ordre intérieur et subjectif des sensations saisi par la conscience. Enfin, ce qui porte encore à croire que cette localisation n'est pas une donnée primitive, c'est que, les objets de la nature étant innombrables et variant sans cesse, il faudrait une

quantité véritablement infinie de formes innées pour expliquer chaque représentation nouvelle.

Examinons d'abord les faits, et voyons comment les choses se passent.

Lorsqu'un rayon lumineux, par exemple, vient exciter une extrémité nerveuse du côté droit de la rétine, nous reportons en fait la sensation vers la gauche du champ visuel; si l'impression se produit à la partie supérieure, la sensation est au contraire reportée vers le bas; et dans la vision binoculaire la direction de l'objet est déterminée mathématiquement par les sensations musculaires qui nous permettent de juger la position de l'œil, et aussi par la distinction que nous devons établir entre les parties de la rétine qui reçoivent de la lumière et celles qui n'en reçoivent pas. Ainsi se peuple le champ visuel avec nos propres sensations reportées à la place où nous en supposons les causes extérieures.

Connaissons-nous donc notre rétine, et avons-nous de l'image qui s'y peint une conscience telle que nous puissions en conclure la réalité? Telle est en effet l'explication qui s'offre la première à l'esprit; elle a été soutenue par le physiologiste J. Muller; mais elle ne résiste pas à l'examen. Car admettre que nous connaissons la place et la disposition des éléments de notre rétine, ce serait préjuger la question et faire un cercle vicieux, puisqu'il s'agit de savoir comment nous disposons dans un espace des données quelconques. Ensuite nous venons de rappeler que les impressions nerveuses se communiquent au cerveau dans un ordre tout différent de celui des parties de la rétine.

Helmoltz examine et repousse aussi cette théorie « *nativistique* [1] » d'après laquelle nous posséderions la connaissance innée de la distribution des points rétiniens, et peut-être de leur distance sur la rétine. Il admet au contraire la théorie « *empiristique* » d'après laquelle cette connaissance est acquise. On ne peut toutefois lui accorder ainsi qu'à Wundt, que non-seulement la localisation des sensations dans l'espace, mais l'espace lui-même est le résultat de l'expérience.

Cependant, sans admettre que nous connaissions la disposition des fibres nerveuses, et même, justement parce que nous ne pouvons comprendre que l'esprit, comme un second œil derrière le premier, perçoive l'image rétinienne, ce qui simplifierait singulièrement la question, il faut bien reconnaître qu'il doit saisir une distinction *qualitative* des sensations, fondée sur le nombre et la nature des fibres qui reçoivent l'impression. C'est grâce à cette distinction que nous associons, par exemple, telle sensation visuelle à telle sensation musculaire résultant du mouvement d'un organe ou d'un membre. Et encore faut-il se garder de croire que les sensations tactiles puissent nous servir en rien à localiser des sensations visuelles dans le champ du regard ; les deux mondes sensibles, quoique unis, sont absolument distincts et ne se pénètrent pas. Les expériences faites sur les aveugles-nés prouvent surabondamment, ce qui se prévoit d'ailleurs, que la personne habituée à connaître les formes tactiles, une sphère, par exemple, ou un cube, est incapable de les reconnaître par la vue tant qu'elle n'a pas associé les

(1) Helmoltz. *Optique*, p. 688.

deux ordres de sensations (problème de Molyneux). Ce n'est donc pas, à vrai dire, comme on semble souvent le croire, le toucher qui nous instruit en rien sur la forme et sur la position des objets visuels. Cette forme et cette position sont uniquement du ressort de la vue, et c'est par ce sens seul que se localisent d'abord les sensations dans l'espace à deux dimensions.

Nous sommes donc amenés à croire que l'esprit doit distinguer, non la place des divers éléments rétiniens, mais la différence qualitative des sensations qu'ils nous donnent [1]. Les faits ne peuvent s'expliquer autrement. Nous fondant alors sur cette distinction, nous *construisons* les formes et les figures suivant lesquelles nos sensations apparaissent disposées dans la conscience. Les faits normaux et les illusions le prouvent. Sinon il nous est impossible de concevoir comment nos représentations nous sont données sur un plan; et dans un ordre que nous ne pouvons modifier à notre gré, et qui toutefois est une création véritable de notre esprit.

Mais ni ces sensations élémentaires, ni les opérations qui les suivent, ni enfin le dernier travail par lequel nous les rapportons au dehors à une place déterminée ne sont

(1) « Qu'on tienne à la main, devant l'œil, un morceau de papier rouge, qu'on le dirige lentement de côté, sans le suivre de l'œil, en sorte que l'image de l'objet soit projetée de plus en plus sur les côtés de la rétine On remarquera que, pendant ce mouvement vers le côté, la sensation de rouge subit un changement successif; la couleur devient d'abord plus foncée, puis se rapproche du bleuâtre, finalement, l'objet rouge semble tout-à-fait noir. On peut produire des changements analogues avec toute autre couleur simple ou composée. — Évidemment, ce phénomène ne peut s'expliquer que parce que les différentes parties de la rétine sentent différemment. »

Wundt, *Menschen und Thierseele*, t. I, lec. 10.

connus de nous, et nul effort ne nous rend capables ni de les retrouver dans la mémoire, ni de les saisir au moment où ils se produisent. Il nous est même impossible de nous en faire une idée précise. C'est que tous ces faits qui précèdent la perception se passent, actuellement au moins, en dehors de la conscience. Nous sommes obligés de les supposer pour rendre compte des faits, nous ne les saisissons pas. C'est pourquoi les illusions des sens persistent, lors même que les jugements conscients en contredisent les résultats. Les sensations, en dépit de toute réflexion, arrivent à notre conscience interprétées déjà comme des données régulières d'opérations normales.

Rien ne suffit à expliquer ces illusions dans les conditions physiques des objets extérieurs, ni dans les conditions physiologiques des organes ; elles n'ont leur cause que dans la pensée, mais dans un mode de la pensée qui ne se manifeste pas au moi, et que la volonté ne peut dominer. Ainsi, le soleil nous semble toujours descendre derrière l'horizon immobile, bien que nous soyons persuadés du contraire. Un objet qui nous envoie des rayons réfractés à travers un prisme, ou à travers l'atmosphère, (comme la plupart des étoiles) est toujours reporté par la pensée dans la direction du rayon, bien que nous sachions de science certaine que telle n'est pas sa position. L'image réfléchie continue à paraître située derrière le miroir, nous savons cependant qu'elle n'a aucune existence réelle. Les résultats s'imposent à nous, comme les effets d'une puissance étrangère sur laquelle notre volonté n'a aucune prise. En vain nous savons comment une pression exercée sur l'œil du côté externe provoque une apparition

lumineuse, comme dans la plupart des cas cette impression est produite par un objet situé du côté interne, malgré nous, nous y transportons l'apparition. Il en est de même pour tous les sens. On connait l'illusion des amputés.

Nous ne pouvons espérer déterminer avec quelque précision, ni traduire dans les termes de la pensée consciente toutes les opérations qui se passent en dehors d'elle. Il se produit, sans aucun doute, des associations et des jugements, mais l'acte dernier, d'où résulte la synthèse des sensations dans l'espace, ne se retrouve pas dans la conscience et manque à la liste des faits connus. De plus, les sensations elles-mêmes sont tellement unies aux objets auxquels nous les rapportons, qu'il nous est impossible, dans l'état actuel de notre esprit, de les en séparer, même par abstraction, et de les fixer en nous, comme de simples modifications du moi. C'est en vain que nous essayons de distinguer dans leur nature ou leur qualité propre deux sensations provoquées par l'excitation de deux fibres nerveuses; nous savons seulement que nous venons d'éprouver une sensation qui se distingue des autres sensations, mêmes visuelles, en ce qu'elle est toujours unie à un objet lumineux situé vers la gauche, et nous ne pouvons la définir autrement qu'en disant : je vois quelque chose de blanc ou de rouge, vers la gauche.

Les sensations doivent se distinguer comme « signes locaux » par leur qualité; mais la connexion entre la différence qualitative et la position dans le champ visuel est tellement étroite, que nous ne pouvons plus distinguer deux sensations, qu'en indiquant la partie du champ visuel

à laquelle elles sont déjà rapportées par le travail latent de la pensée inconsciente.

Jugements de grandeur et de forme.

Si la disposition des sensations sur le plan visuel est l'œuvre de l'esprit interprétant les données des sens, il en résulte que la *grandeur* et la *figure* des objets perçus, loin d'être des faits primitifs, sont dues aussi à un travail psychique également inconscient. Rien ne le prouve mieux, en effet, que les illusions dont nous sommes ainsi et à notre insu les propres auteurs.

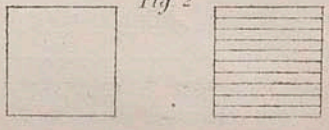
Que l'on considère une ligne droite, partagée en deux parties égales (fig. 1), si l'une de ces parties est elle-même subdivisée en plusieurs sections, cette dernière semblera pour tout œil, même prévenu, plus grande que l'autre.

Fig. 1



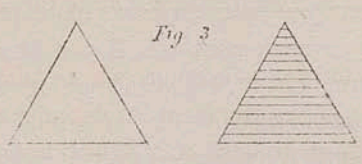
De deux carrés égaux, si l'un est subdivisé par des lignes parallèles à l'un des côtés, il présente la forme d'un rectangle sensiblement allongé (fig. 2).

Fig. 2



Ces expériences pourraient être variées et multipliées indéfiniment. De deux triangles équilatéraux, l'un divisé par des lignes horizontales, paraît avoir les côtés plus longs que la base (fig. 3).

Fig. 3



Nous sommes avertis de l'égalité réelle des figures, et cependant toute l'attention possible ne parvient pas à nous les présenter sous des apparences visuelles égales [1].

Quelle est la cause de ces illusions? Helmoltz les explique par une loi qu'il a donnée déja au sujet des phénomènes de contraste, c'est la loi d'après laquelle « toutes les différences nettement perceptibles paraissent plus grandes que des différences égales, mais plus difficiles à voir. » Delbœuf en donne une raison plus profonde et qui rend mieux compte d'une partie des faits. Il montre que, dans ces divers cas, ce que nous mesurons, ce n'est, à proprement parler, que la durée et le nombre des efforts musculaires accomplis par l'œil quand il parcourt successivement les différentes parties de la figure. Or, une ligne fractionnée présente des points d'arrêt à chacun desquels l'effort cesse, puis recommence; il y a donc déploiement de force plus grand et plus durable, le temps est, par suite, jugé plus long, et l'espace parcouru plus considérable. Dans la vie ordinaire des illusions ana-

(1) Voir pour toutes ces expériences, et d'autres encore :

Helmoltz. *Optique*, p. 719 et suiv. — Delbœuf. *La Psychologie comme science*, p. 64 et suiv. — Wundt. *Grundzüge*, p. 562 et suiv.

logues se produisent souvent. Une salle vide paraît plus petite qu'une salle ornée ou meublée, un mur nu qu'un mur couvert de tableaux.

Cette explication est plausible, mais on peut se demander encore pourquoi nous *voyons* l'objet plus grand au lieu de le *juger* seulement tel. Il y a bien des cas où nous jugeons une chose plus grande qu'une autre sans le voir ainsi, et sans être dupe d'aucune illusion d'optique. L'association suffit à expliquer le passage de l'idée d'effort plus long ou d'efforts plus nombreux à l'idée d'étendue plus grande, de même que l'idée d'une route plus longue est suggérée par l'idée d'avoir marché plus longtemps. Mais, de toute manière, des jugements sont portés sur la durée de l'effort et sur l'étendue de la ligne ou de la surface. Il y a plus encore que des jugements au terme de ce travail latent, car un jugement n'est pas une perception, il y a *production d'image*. Ce dernier fait seul est apparent et dérobe derrière une intuition véritable, seule donnée à la conscience, toutes les opérations antérieures. Des exemples divers le prouvent également.

« Que l'on essaye de diviser en deux parties égales une ligne verticale, en général, on placera le point de division trop haut. Cela provient de ce que le muscle qui tire l'œil en haut pour lui faire apprécier la moitié supérieure est plus faible que celui qui l'abaisse pour lui faire apprécier la moitié inférieure (sans compter l'action de la pesanteur). La même expérience peut subir une petite modification qui la rend frappante. Si l'on examine un 8 imprimé, un S, un Z, un X, on trouvera la partie supérieure un peu plus petite que la partie inférieure.

Cela existe en fait, mais, si l'on retourne le chiffre ou la lettre, on trouvera que cette différence est énorme. Dans la position ordinaire, la différence est amoindrie, elle est agrandie, au contraire, quand le chiffre ou la lettre est renversée. La grandeur respective des deux parties ne dépend donc pas uniquement de leur rapport réel[1]. » Lorsqu'on dessine des côtes depuis la mer, les lignes verticales, paraît-il, sont toujours et uniformément représentées à une échelle double de celle des lignes horizontales.

On sait aussi qu'un objet se détachant isolément sur la crête d'une colline peu élevée semble beaucoup plus grand qu'il ne l'est en réalité, c'est que la situation nous rappelle celle de l'horizon, et, qu'à cette distance supposée, l'objet, avec ses apparences actuelles, serait réellement plus grand. C'est une association d'idées qui provoque un jugement suivi d'une illusion.

Ici se placerait encore la vieille question, si souvent discutée, des apparences diverses de la lune au zénith et à l'horizon[2]. Nous n'avons l'habitude du voir au zénith qu'un objet, et nous ne le comparons à aucun autre. Au contraire, nous savons qu'à l'horizon les objets sont beaucoup plus grands qu'ils ne paraissent; or, la lune nous paraît déjà dépasser de beaucoup les objets connus au milieu desquels elle semble en quelque sorte posée, et nous en exgérons la grandeur, tandis que d'après les lois de l'optique l'image rétinienne est, au contraire, un

(1) Delbœuf. *La Psychologie*, p. 67

(2) Malebranche déjà avait expliqué ce phénomène par l'habitude déterminant un jugement. — Voir une leçon de M. Janet sur la psychologie anglaise. — *Revue politique et littéraire*, 26 décembre 1874.

peu plus petite. Le jugement de grandeur n'est pas fatalement déterminé par l'objet, car, dans les deux cas, l'objet est le même ; il n'est pas non plus volontaire, car prévenus nous le portons malgré nous : il faut donc qu'il soit amené par un travail spontané de l'esprit, que nous ne pouvons ni diriger ni connaître.

Dans ces divers cas, nous appliquons sans réflexion ni conscience, les règles qui nous servent à connaître les objets extérieurs, à juger de leurs dimensions, de leur distance, de leurs qualités essentielles. Mais, comme nous avons eu à le remarquer à propos de la sensation, un simple jugement ne suffirait pas à expliquer l'apparence intuitive qui s'offre à la conscience. Un acte d'imagination vient s'y ajouter. L'idée provoque son image, et à toutes deux nous attachons la même valeur. Que j'aie l'idée d'un cercle possible, l'image apparaît sans plus de valeur objective à mes yeux ; mais si je crois à la réalité actuelle de l'objet, je crois par là même à la réalité de l'image. De là les illusions qui suivent les jugements. L'objet est jugé plus grand, une image agrandie s'offre à nous, elle apparaît la dernière à la conscience et les raisons qui l'ont amenée, restent ignorées de nous. La croyance s'y attache, c'est une hallucination partielle et momentanée. Nous savons, sans doute, après réflexion que l'objet n'est pas tel, mais cette croyance raisonnée, en lutte avec celle qui résulte de l'application des règles générales et constantes de toute perception, ne peut triompher d'habitudes anciennes, acquises ou héritées.

Ainsi la grandeur apparente et la forme des objets, loin d'être immédiatement données par un seul acte d'intuition, résultent d'opérations nombreuses que la conscience ignore.

De même, la direction des lignes est, à notre insu, modifiée par le mouvement des muscles de l'œil. Par exemple, dans les figures connues de Hering (fig. 1) et de Zöllner (fig. 2)

Fig. 1

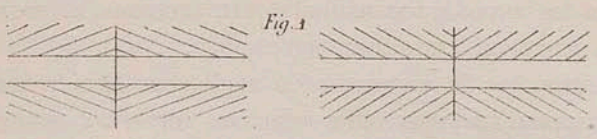
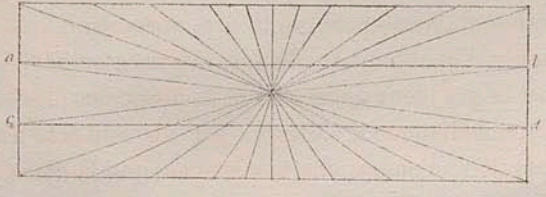


Fig. 2



en regardant les lignes obliques qui coupent les parallèles, l'œil prend lui-même une position légèrement oblique, il en résulte un jugement qui détermine une apparence fausse, les parallèles semblent converger ou diverger, selon le sens des autres lignes. L'effet peut être mieux encore suivi dans cette autre figure donnée par Wundt (fig. 3).

Fig. 3

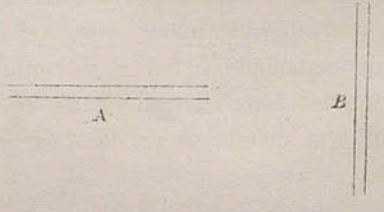


Fusion des deux images.

Enfin les données sensibles, ainsi préparées et modifiées par des procédés inconscients, sont encore fondues par un acte psychique en une seule image, bien qu'elles soient acquises par deux organes différents et restent en réalité distinctes. La preuve en est dans les faits *d'antagonisme des champs visuels* [1].

Lorsque deux champs visuels sont remplis par des formes tout-à-fait différentes qui ne peuvent pas être combinées pour former l'image d'un objet unique, on voit en général deux images simultanées qui se superposent. Mais ordinairement, l'une ou l'autre prédomine dans telle ou telle partie du champ. Quelquefois il se produit une alternance, et dans certaine partie l'on voit tour à tour l'une ou l'autre image s'effacer, puis reparaître, toutes deux se remplacer mutuellement ou occuper simultanément la conscience. On donne à cette alternance le nom *d'antagonisme des champs visuels.*

Regardons deux champs couverts de dessins différents, de manière que chacun d'eux se peigne sur une rétine, résultat que l'on obtient en rapprochant ou éloignant la figure jusqu'au point nécessaire.



(1) Helmoltz. *Optique*, p. 964

Les deux systèmes de lignes A et B se superposent et forment une croix. A leur intersection, l'on voit prédominer, tantôt les lignes verticales, tantôt les lignes horizontales.

Le même antagonisme se présente pour des dessins plus compliqués. Que l'on regarde deux champs rayés de parallèles en sens contraire. On ne voit pas se produire dans l'image totale la combinaison régulière des lignes que formerait un dessin croisé ; le plus souvent, c'est un mélange irrégulier des deux dessins qui prédominent tour à tour sur des parties différentes du champ. Et même, à l'aide de la seule attention concentrée sur l'un des dessins, on peut arriver à ne plus voir que celui-là. La volonté, sans aucun mouvement de l'œil, suffit pour déterminer le fait.

Ces expériences peuvent être variées de différentes manières. On peut faire coïncider une feuille de papier imprimé avec une carte de géographie, une photographie, avec une page de musique, etc.

« Il résulte des expériences précédentes, que l'homme a la faculté de percevoir séparément les images de chaque champ visuel, sans être gêné par celles de l'autre, pourvu qu'à l'aide de certains artifices, il réussisse à fixer son attention sur les objets du champ qu'il veut voir. Ce fait est important, car il en résulte que le contenu de chaque champ visuel arrive à notre conscience sans être lié par une disposition organique à l'autre, et que par conséquent, la fusion des deux champs visuels en une image commune, en tant qu'elle se produit, est *un acte psychique* [1]. »

(1) Helmoltz. *Optique*, p. 970.

On pourrait même reconnaître à quelle condition principale se fait cette fusion. Elle a lieu, croyons-nous, grâce à *l'idée* que nous sommes en présence d'un seul et même objet. Aussi, lorsque deux images présentent quelque analogie avec les deux perceptions naturelles d'un seul corps, il nous est difficile de les séparer. Telle est la raison pour laquelle la plupart des personnes n'ont jamais remarqué les doubles images, dont la présence est cependant à peu près constante dans le champ de la vision. Il y a donc là influence déterminante d'une idée sur la perception, influence que nous aurons à constater souvent. Ce fait a même suggéré à Helmoltz une réflexion curieuse, et parfaitement d'accord avec les explications précédentes. « Je dois appeler l'attention sur un fait que j'ai souvent observé. Lorsque j'ai devant les yeux un dessin stéréoscopique difficile à fusionner, je ne parviens que péniblement à faire coïncider les lignes et les points analogues. Mais, dès que j'ai acquis une notion bien vive de la forme représentée par le dessin, ce qui arrive souvent tout-à-coup, par suite d'une heureuse interprétation, je puis promener avec assurance mes yeux sur la figure, sans craindre de voir les deux images se séparer de nouveau. La nature de la forme de l'objet commande la règle du genre de mouvements, que doivent exécuter les lignes de regard pour l'examiner. *On peut même, ce me semble, se demander avec quelque raison, si la notion visuelle de la forme d'un corps présente, en somme, une existence réelle, autre que de s'offrir à nous, comme une règle du mouvement des yeux* [1]. »

1) *Optique*, p. 929.

De nombreux procédés, dont nous ne pouvons songer à pénétrer la nature exacte, ni à reconnaître toute la variété, préparent donc cette intuition apparente de l'image sur un plan. D'autres viennent s'y ajouter encore, et les objets acquérant la troisième dimension deviennent pour nous des solides.

3°. — *Les sensations sont disposées dans un espace à trois dimensions.*

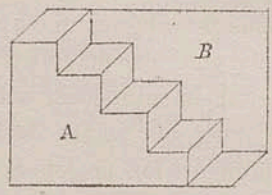
Pour obtenir une notion plus complète de la disposition véritable des objets dans l'espace, il faut encore connaître, sur la ligne de visée, la *distance* qui sépare de l'œil chacun des points de l'image. A la connaissance des *dimensions superficielles*, il faut ajouter celle de la *profondeur*.

Sans doute, on le sait depuis longtemps, c'est grâce au toucher et aux mouvements de notre corps, que nous arrivons à apprécier la solidité et la distance des objets. Mais, nous l'avons vu déjà, le monde du toucher et le monde de la vue sont absolument distincts et irréductibles, ils ne se pénètrent pas, et l'un ne peut modifier l'autre directement. Quand nous aurons associé certaines dégradations d'ombre et de lumière avec des résistances diverses, certaines formes visuelles avec des sensations tactiles déterminées et connues, tout n'est pas dit, et les images n'en pourraient pas moins rester indéfiniment sur leur plan, si un nouvel acte n'avait lieu. Il ne suffit pas qu'avec un seul œil nous saisissions des figures jugées unies à des solides, il ne suffit même pas, que nous combinions deux perspectives différentes reçues par les deux

yeux, pour que nous *percevions* un corps à trois dimensions. Il faut encore que, par un acte d'une nature toute particulière et véritablement inconscient, nous projetions dans l'espace les différents points de l'image, comme nous avons une première fois projeté le tout sur un plan. Et il n'y a pas là d'innéité, puisque les conditions varient à tout instant, et les résultats avec elles. Une preuve en est dans la peine qu'a l'esprit, au début des études de géométrie et de descriptive, à voir, comme l'on dit, les figures dans l'espace, à saisir la disposition des plans et des lignes, leur pénétration, leur intersection. Il commence à voir tout sur un même plan, puis il fait avancer une surface, la recule s'il s'est trompé, la ramène au point voulu.

Il semble que cet acte aussi soit déterminé par l'*idée* que nous avons de l'objet. L'idée peut nous être imposée par une expérience antérieure, par les perceptions du toucher; elle peut être aussi une libre création de l'esprit, et dans ce cas, elle n'en est pas moins suivie de ses résultats. L'influence de l'idée et l'acte qu'elle détermine sont nettement prouvés par quelques exemples, qui nous instruisent sur ce qui se passe dans les conditions ordinaires.

Le plus souvent, la forme des objets perçus nous est assez familière pour que l'image perspective qui s'offre à nous, donne lieu à une interprétation rapide et facile. Mais quand la nature de l'objet nous est mal connue, elle peut prêter à une interprétation indécise et faire naître des perceptions contraires. Ainsi la figure de Schröder.



Au premier abord, on la considère comme la projection géométrique d'un escalier, interprétation qui nous est plus habituelle et se présente la première à notre esprit. Mais on peut aussi la considérer comme un pan de mur en surplomb, selon que l'on fait avancer ou reculer le plan A ou le plan B. Il arrive même que, sans motif appréciable, une perception fait subitement place à l'autre. Et, lors même que l'idée est vivement présente à l'esprit et fortement fixée par la volonté, il peut se faire qu'un temps assez long soit nécessaire pour que l'acte de la projection se produise : preuve manifeste de la différence qui sépare cet acte du simple jugement et de l'idée qui en résulte.

On peut observer des effets analogues sur un grand nombre de dessins linéaires perspectifs, par exemple, ceux qui représentent des corps réguliers, des cristaux. Le même angle peut à volonté paraître tantôt saillant, tantôt rentrant. Le moule d'une médaille offre des apparences contraires de creux ou de relief, selon que la lumière est supposée venir d'un côté ou de l'autre.

Une preuve que la troisième dimension des objets est acquise semble nous être fournie dans un cas relaté par le docteur Krishaber. Il s'agit d'un malade dont les sensations étaient toutes altérées et qui fut obligé de refaire son éducation : « Les objets me paraissaient *plats ;* quand

je causais avec quelqu'un, je le voyais comme une image découpée; son relief m'échappait; cette dernière sensation a duré extrêmement longtemps, pendant plusieurs mois d'une façon continue, pendant deux ans d'une manière intermittente. » (1)

La *direction apparente du mouvement* lui-même peut être aussi changée par suite d'une idée préconçue. Il est facile de renouveler et de vérifier l'observation rapportée par Sinsteden sur un moulin à vent dont il ne voyait plus que la silhouette uniforme se détacher sur le ciel à l'approche de la nuit. Lorsqu'il était placé de manière à voir le moulin de trois-quarts, les ailes paraissaient tourner tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre, selon que l'un des arcs de l'ellipse décrite était projeté en avant ou en arrière. A la suite de l'une ou l'autre interprétation, les extrémités des ailes semblaient monter ou descendre pendant cette moitié de leur course.

Enfin, l'on pourrait citer de nombreux exemples de vertige où des mouvements apparents sont contraires à la réalité. On connaît l'illusion fréquente qui nous fait croire au mouvement des objets environnants, quand c'est nous, au contraire, qui nous déplaçons. Le plus remarquable exemple de ce genre est le repos apparent de la terre, au mouvement de laquelle se substitue pour tous les yeux la rotation apparente du ciel.

Quant à la *distance* exacte des objets, il nous est possible de nous en rendre compte par la seule vue, grâce

(1) Cité par Taine. *De l'Intelligence*, t. II, p. 467.

à l'effort de volonté que nous déployons pour mouvoir les muscles de l'œil, et accommoder l'organe à la vision distincte, grâce aussi aux sensations musculaires qui résultent de cet effort. Nous déterminons ainsi la direction des lignes de regard, et nous plaçons l'objet à leur intersection. Mais il est à remarquer que nous ignorons absolument comment la volonté va chercher, parmi tous les muscles, celui qui est précisément le plus convenable pour le mouvement voulu ; nous ignorons même l'existence de ces muscles, dont toutes les recherches ultérieures ne peuvent jamais nous donner qu'une connaissance indirecte et sans utilité pratique.

La même obscurité couvre, d'ailleurs, l'origine de tous les mouvements volontaires. Un résultat extérieur, nettement déterminé et conçu dans notre esprit, se présente comme une fin ; la volonté s'y attache, et, d'eux-mêmes, les actes suivent. Ainsi, nous ignorons les mouvements du larynx nécessaires à la production de la voix, et cependant, nous attaquons la note voulue avec une extrême précision. La fin seule apparaît à la conscience, les moyens par lesquels elle se réalise nous échappent. Ce fait a frappé aussi Hartmann, et nous aurons à revenir sur l'interprétation qu'il en donne.

4°. — *La sensation est rapportée à un genre, qui détermine l'objet.*

L'apparence intuitive, ainsi obtenue par une série de procédés inconscients, ne devient un objet de connaissance véritable, que si elle est enfin rapportée à une idée

générale qui la détermine. La figure géométrique que je perçois n'est *pensée*, que si je la reconnais pour une des choses qu'on appelle figure, et une des figures qu'on appelle cercle ou triangle. Autrement, elle n'est pour moi qu'une forme vague, dont je ne saurais rien affirmer. A la vue d'un chapeau et d'un manteau, disait Descartes, nous affirmons que nous voyons un homme. C'est que les qualités sensibles sont aussitôt rapportées à un *genre* connu. Cette dernière détermination est-elle aussi l'œuvre de jugements et de raisonnements inconscients?

Cette opinion a été soutenue. Lorsqu'un enfant, voyant pour la première fois un paon, s'écrie : le bel oiseau! il aurait été obligé, a-t-on dit [1], de passer par une série de jugements inconscients qui l'auraient amené successivement à reconnaître que cet oiseau est un animal, parce qu'il se meut, que cet animal n'est pas un quadrupède, parce qu'il a deux pattes, mais un oiseau, parce qu'il a des ailes et un bec, que cet oiseau n'est ni un canard, ni une poule, parce qu'il est vert ou bleu..... — Ce travail complexe ne se produit en réalité, que dans une pensée réfléchie, qui revient sur ses actes spontanés, et s'efforce de les contrôler. Mais ici, et dans les cas analogues, l'habitude et l'association suffisent pour expliquer comment se présente à notre esprit l'idée générale, appelée par certaines qualités sensibles auxquelles nous l'avons antérieurement unie. Quand les lois et conditions de la vie consciente peuvent rendre compte d'un fait, il n'y a nulle raison de recourir à une autre explication, que rien ne justifierait.

(1) Delbœuf. *La Psychologie*, p. 54. — Wundt. *Menschen und Thierseele*, t. I, 4e lec.

Les perceptions et les sensations visuelles, loin d'être dans la conscience des intuitions immédiates, des faits primitifs et simples, sont donc de véritables créations de l'esprit, et si l'esprit se fait illusion à lui-même, c'est que tout ce travail préparatoire se passe en dehors du champ de la conscience, dans des régions profondes que nous ignorons. Le monde, tel que nous le connaissons, est ainsi notre œuvre et l'œuvre des générations, qui nous ont précédés.

L'étude des sons conduirait à des conclusions analogues qu'il nous suffit d'indiquer.

On connaît, d'abord, la remarquable analyse à laquelle M. Taine soumet la sensation du son, et la manière dont il la décompose en sensations élémentaires. Nous ne pouvons, sur ce point, que renvoyer au chapitre de son ouvrage [1].

Les *sensations* proprement dites de l'ouïe ne semblent pas donner lieu aux mêmes erreurs que celles de la vue. Peut-être, sur ce point, les recherches sont-elles encore à faire. Cependant, certaines expériences de Ohm, renouvelées par Helmoltz, tendraient à prouver que, dans quelques cas au moins, l'intensité et le timbre peuvent varier pour des raisons purement psychiques. En produisant deux sons déterminés, de manière à les entendre d'abord l'un après l'autre, « j'arrivais encore à les distinguer lorsqu'ils résonnaient ensemble, mais pas pendant longtemps ; peu à peu, la note aiguë se fondait dans la note grave. Cette fusion a lieu, même si le son

(1) Taine. *De l'Intelligence*, t. I, p. 175 et suiv.

aigu est le plus fort. Dans cette fusion qui arrive peu à peu, le changement de timbre est caractéristique. Si l'on a donné d'abord la note haute, puis, qu'on la fasse suivre de la note grave, on commence à entendre, à ce que je trouve, le son aigu avec toute sa force, puis la note grave sonne avec son timbre naturel comme un *ou;* mais, peu à peu, on perd le souvenir du premier son isolé, celui-ci s'affaiblit, perd de sa netteté, tandis que l'autre se renforce visiblement et on a un *o*... Ces expériences prouvent que l'oreille se comporte différemment suivant la vivacité du souvenir de l'impression auditive isolée fondue ultérieurement dans le tout, et suivant le degré d'attention apporté par l'expérimentateur [1]. »

Quant à la *perception*, l'élément important est moins ici la projection dans l'espace d'une sensation rapportée à son objet que la fusion en un seul tout de diverses sensations simultanées ou successives.

Les sensations simultanées se fondent en un son nouveau, difficile à analyser lorsqu'une expérience antérieure ne nous a pas habitués à reconnaître en elles l'effet de causes particulières et connues. Ainsi en est-il des harmoniques. Helmoltz résume en ces termes ses recherches à ce sujet : [2]

« 1° Les harmoniques, correspondant aux vibrations simples d'un mouvement aérien composé, existent dans la sensation, bien que n'arrivant pas toujours jusqu'à la vibration consciente.

(1) Helmoltz. *Théorie physiologique de la Musique*. Trad. Guéroult, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 91.

« 2° On peut en avoir la perception consciente, sans autre secours qu'une direction régulière imprimée à l'attention.

« 3° Même dans le cas où ils ne sont pas perçus isolément, et où ils se fondent dans la masse, leur existence est accusée dans la sensation par la modification du timbre. »

Ce n'est pas à dire que les harmoniques ne se manifestent nullement à la conscience; mais, quand ils y apparaissent dans une perception, ils sont tout différents de ce qu'ils étaient comme simples sensations isolées. La perception n'est pas seulement une somme, une collection, mais un fait nouveau, une combinaison, non un mélange. « Les sons qui se produisent simultanément, par un moyen naturel ou artificiel, peuvent se fondre en un seul dont le timbre est altéré par l'existence d'un nouveau son supérieur. » Et il n'y a pas de son qui ne soit ainsi composé d'éléments intégrants fondus dans l'unité du *timbre* par un acte spécial de l'esprit; mais souvent, il n'est pas aisé de les retrouver, et il faut recourir à des appareils spéciaux, les résonnateurs. Ainsi, les harmoniques de la voix humaine, que nous n'avons pas perçus isolément et rapportés à des objets séparés, sont très-difficiles à analyser. Au contraire, quand les sons simultanés nous sont déja connus, l'attention suffit pour que nous les découvrions. Dans un morceau exécuté par un orchestre, nous pouvons à volonté nous attacher à l'un ou l'autre des instruments, et n'écouter que lui.

Si l'on produit un son fondamental ut_2 et l'un de ses

harmoniques, par exemple, l'octave ut_3, les deux sons se fondent en un seul, d'un timbre différent et plus élevé. Si l'on étouffe, et qu'on laisse vibrer alternativement l'harmonique, on entend successivement deux sons *ou* et *o* très-marqués. L'harmonique subsiste dans le son total, puisqu'il suffit d'arrêter le diapason donnant le son fondamental pour le retrouver. Mais, si l'on donne avec l'ut_2 un son non harmonique, il n'y a pas fusion, et les deux sons restent distincts; on le voit dans les accords. L'oreille ne réunit donc les sons que sous certaines lois.

Si l'on chante les voyelles devant la table d'un piano dont on a enlevé les étouffoirs, les harmoniques de chaque voyelle provoquent la résonnance des cordes correspondantes, et l'on entend successivement se répéter comme les échos des sons émis.

Cette fusion de plusieurs sons en un son nouveau n'est pas le résultat d'une simple composition de mouvements extérieurs, donnant lieu à une sensation nouvelle, mais immédiate encore. En effet, puisque la décomposition est possible, il faut que chaque son subsiste isolément dans l'esprit. — De plus, pour expliquer la multiplicité des sensations et leurs rapports, on admet que certaines parties de l'oreille, soit les fibres de Corti, soit, selon la dernière hypothèse, les fibres de la *membrana basilaris* [1], peuvent être considérées comme les cordes d'un instrument, dont chacune répond par influence à un son déterminé. Dans un son composé, chaque harmonique

(1) Helmoltz. *Théorie physiologique de la Musique*, 3e édition, 1874, p. 560.

provoque donc les vibrations d'une fibre spéciale. Dès lors, il est difficile de croire qu'une sensation propre, un fait psychique élémentaire, ne réponde pas à ces vibrations. Aussi, la simple attention peut-elle rendre consciente l'une ou l'autre de ces sensations composantes. « *L'oreille matérielle* résout toute forme d'ondes composée en une somme d'ondes simples, et perçoit isolément le son appartenant à chaque corde : *l'oreille spirituelle* peut les réunir en un ensemble, ou par habitude cesser d'entendre l'un ou l'autre [1]. »

L'apparence intuitive de la sensation cache donc, ici encore, un travail complexe de l'esprit sur des données élémentaires, que la conscience ne saisit pas. Ces données, nous ne pouvons songer à nous en faire une idée exacte. Spencer va jusqu'à se demander si tous les états de conscience ne sont pas composés d'un élément unique, diversement intégré, et du même ordre que le choc nerveux. « Si les différentes sensations connues comme sons, sont composées d'une unité commune, ne peut-on pas en inférer raisonnablement, qu'il en est de même des diverses sensations connues comme saveurs, ou comme odeurs, ou comme couleurs? Bien mieux, ne regarderons-nous pas comme probable qu'il y a une unité commune pour toutes ces classes de sensations si opposées? Si les différences entre les sensations de chaque classe sont dues à des différences entre les modes d'agrégation d'une seule unité de conscience, commune à toutes, il doit en être de même pour les différences

(1) Helmoltz. Conférence faite à Bonn sur les *Causes physiologiques de l'Harmonie*, p. 190.

encore plus grandes, entre les sensations d'une classe et celles des autres classes. Il peut y avoir un simple élément de conscience primordial, et ces espèces innombrables d'états de conscience peuvent être produites par la combinaison de cet élément avec lui-même, et la recombinaison de ses composés entre eux, à des degrés de plus en plus hauts : et il se produirait ainsi une multiplicité, une variété, et une complexité croissantes [1]. » L'hypothèse semble au moins prématurée, et il serait difficile de se prononcer avec quelque certitude, dans l'état actuel de la science.

On pourrait remarquer encore que des procédés analogues à ceux de la vision, et aussi inconscients, nous permettent de projeter les sons, de les localiser, d'en percevoir la direction et la distance.

Quant aux rapports des sons entre eux, rapports qui constituent *l'harmonie*, ils sont réglés aussi par des lois de l'esprit que nous appliquons, sans en avoir aucune conscience. C'est entre des sons de 27 et de 4,000 vibrations, par seconde, que se meut la musique de tous les pays et de tous les temps. Mais ce serait une erreur de croire qu'ils peuvent être employés à volonté et au hasard. L'expérience nous apprend que chacun d'eux peut être choisi pour commencer un morceau musical, mais ceux qui doivent le suivre ou l'accompagner sont restreints. Il n'y a pas, dans les temps barbares, ni dans les temps modernes, d'exemple d'un système, où la succession des

(1) Spencer. *Principes de Psychologie*. Trad. Ribot et Espinas, t. I, p. 150. — La tentative a été reprise par Horwicz. *Psychologische Analysen auf physiologisher Grundlage*, Magdebourg, 1878 ; V. 2e vol., 2e partie : *Die qualitative Gefühlsverschiedenheit*, p. 88.

sons soit livrée à l'arbitraire. L'instinct musical a devancé la théorie, l'art a deviné la science. C'est après coup seulement, et grâce à de longues recherches, qu'on a pu retrouver les lois, spontanément appliquées par l'esprit, celle-ci par exemple : « on peut établir comme un principe fondamental de notre musique, que l'oreille ne tolère les sons simultanés ou successifs, qu'à la condition que les nombres de leurs vibrations, soient entre eux, dans des rapports simples [1]. »

On pourrait tenter des recherches du même ordre sur les données des autres sens [2] ; elles conduiraient à des résultats analogues, bien que ni l'odorat, ni le goût, ni même le toucher, ne nous fournissent des connaissances aussi complexes que celles de la vue ou de l'ouïe.

Il était nécessaire de prouver par des faits nombreux et variés quelle part revient à l'activité propre de l'esprit dans l'acte de la perception. Cette part est beaucoup plus grande que ne peut le faire soupçonner l'étude des seuls phénomènes révélés à la conscience. Une moitié de notre vie psychique se dérobe à nous, et il faut tenir compte d'une infinité de procédés divers sans lesquels la perception resterait inexplicable, mais que cependant, nul effort de réflexion consciente ne peut atteindre. Des apparences intuitives nous sont données, mais elles résultent d'opérations antérieures qui en déterminent les caractères et la nature. La position de l'image visuelle,

(1) Blaserna. *Le Son et la Musique*, 1877.

(2) V. Taine. *De l'Intelligence*, t. I, p. 202-236.

sa grandeur, sa figure, ses mouvements, la disposition de ses parties dans l'espace, le timbre des sons, leurs rapports, leur harmonie, tout cela est notre œuvre. La sensation ne nous parvient que déjà profondément altérée et compliquée d'éléments étrangers que nous y ajoutons à notre insu. Mais cette sensation elle-même sur laquelle s'opère le travail ultérieur de l'esprit n'est-elle pas le fait primitif et immédiat, l'intuition véritable au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher? — Pas davantage. La sensation, dans bien des cas au moins, est, elle aussi, l'œuvre de l'esprit, le résultat de procédés inconscients.

Où commence donc l'intuition, et quelle est la première donnée sensible? Peut-être est-il impossible de le dire. Le monde, tel qu'il nous apparaît, est bien, dans sa matière et dans sa forme, une *création* de notre esprit; mais, il s'en faut que cette création soit arbitraire et ne réponde à rien; elle se fait suivant des *lois*, les lois mêmes de l'esprit appliquées sans réflexion ni conscience.

CHAPITRE III.

IMAGINATION.

Les représentations acquises demeurent en l'esprit, mais non comme des matériaux inertes et immobiles ; un courant perpétuel les entraîne, tantôt brisant leur unité propre, tantôt les réunissant en de nouvelles synthèses. Elles participent à la vie universelle de l'être ; aussi parfois, lorsqu'elles reviennent à la conscience, y reparaissent-elles singulièrement modifiées et altérées. — Ce travail qu'elles subissent dans les profondeurs de l'inconscience, c'est l'œuvre propre de l'imagination.

Ce qu'on appelle d'ordinaire mémoire imaginative ou imagination représentative, n'est, à vrai dire, que la mémoire d'une perception. Sans doute, nous pouvons avoir d'un objet sensible, autrefois perçu, l'idée ou l'image, mais si l'idée revient seule, le souvenir est incomplet, et quand l'image s'y ajoute vive ou affaiblie, mais exacte, elle est encore un fait de mémoire, non d'imagination, car c'est la reproduction simple d'une perception antérieure Concevoir un triangle, c'est

bien avoir seulement la notion de ses propriétés essentielles, mais se représenter un triangle figuré dans l'espace n'est pas nécessairement, comme le dit Bossuet, œuvre d'imagination, il peut n'y avoir que simple souvenir, sans création ni combinaison nouvelle. La conservation des perceptions est fait de mémoire, aussi bien que celle des idées.

Associer et dissocier des éléments empruntés à la mémoire, tel est le rôle unique et capital de l'imagination. Il en résulte qu'elle ne se confond avec aucun fait psychique particulier, mais s'exerce également sur tous, perceptions, idées, sentiments. C'est, peut-être, le principe même de l'activité de l'esprit, la source de toute spontanéité intellectuelle.

I.

Mais ce travail, parfois très-complexe, qui prépare le fait d'imagination tel que la conscience le saisit dans une intuition unique, se dérobe entièrement et toujours à nous; aucun effort de réflexion ne nous permet d'en surprendre le secret; le résultat seul apparaît, et, c'est là l'une des preuves les plus frappantes que l'on puisse donner de cette activité latente et ininterrompue qui prépare dans l'ombre toutes les manifestations de la vie consciente. Qu'il s'agisse d'idées ou d'images à combiner, que l'imagination abandonnée à elle-même poursuive son œuvre au gré des circonstances, sans règle ni but, ou que, par un acte de volonté réfléchie, nous cherchions à en diriger le cours, et à réaliser quelque haute concep-

tion de l'art ou de la science, la même obscurité s'étend sur tous les actes qui amènent le résultat apparent.

Dans la rêverie, alors que la volonté abandonne la direction de la vie intérieure, et que cependant toute réflexion n'a pas assez disparu pour que nous ne puissions nous observer encore, nous voyons surgir, tout formés, des tableaux qui successivement traversent la conscience. Il semble que la nuit qui les couvrait se dissipe peu à peu, mais, aussitôt que les premiers linéaments apparaissent, ils sont à leur place et dans l'ordre ou la pleine lumière de la conscience va nous les montrer. Nous n'assistons pas à leur formation. Chaque image s'éclaire peu à peu dans son ensemble, comme un paysage au lever du jour; mais rien n'est saisi du travail de composition qui précède. C'est une figure humaine que jamais nos sens n'ont perçue, et dont les traits tout assemblés se présentent à nous; c'est un site imaginaire, dont la réalité ne nous offre aucun modèle. Nul effort d'attention ne peut nous découvrir le moment où divers éléments colorés se groupent pour former un arbre, et où celui-ci vient, après quelques oscillations, prendre place à côté d'un ruisseau ou d'un rocher, dont les différentes parties elles-mêmes ont dû se réunir à part. Nous ne voyons pas les traits du visage isolément tirés du fond de la mémoire s'associer dans un ordre nouveau. Cependant, tout ce travail s'est accompli, car nous ne sommes pas en face d'un souvenir conservé intact, mais d'une œuvre de fantaisie capricieusement créée par l'esprit.

Dans le rêve les faits se passent de même; mais la réflexion est abolie, et avec elle, toute possibilité de critique. Alors surgissent du sein de l'inconscient des

œuvres incohérentes, bizarres ou monstrueuses, des formes dont les éléments assemblés violent, par leur contraste, toutes les lois de la nature. Les images s'offrent à nous à la façon d'une perception régulière dont l'objet est saisi d'un seul regard. C'est même ainsi que s'explique l'illusion ; car si nous assistions au travail de combinaison qui s'opère en nous sur les souvenirs, il deviendrait impossible d'être dupes de notre propre ouvrage.

Ce travail inconscient est double : un travail de décomposition, un travail de synthèse, accomplis tous deux sous des influences nombreuses et cachées. Les souvenirs s'appellent et s'enchaînent par association, l'œuvre de l'imagination n'est pas aussi simple. C'est aux perceptions passées que sont empruntés tous les éléments dont se composent les représentations imaginatives, mais ces éléments eux-mêmes font partie intégrante de groupes complexes antérieurement formés, et dont il faut les détacher. Or, ces divers groupes conservés dans la mémoire, y demeurent intacts, comme un faisceau de tendances associées, et peuvent reparaître dans leur ensemble, à titre de souvenirs, lors même que plusieurs de leurs éléments constituants sont entrés déjà dans des combinaisons nouvelles. C'est donc au moment où se forme l'image que sont recueillis du milieu de souvenirs divers les fragments dont se compose la représentation totale. Mais comment se fait cette séparation, et pourquoi certaines images apparaissent-elles plutôt que d'autres dans la conscience ? Sans doute, c'est en vertu des lois de l'association qu'une image en évoque d'autres qui ont avec elle quelque rapport, et qu'ainsi sont tirés les éléments de la représentation. Mais toute image a des rap-

ports avec une infinité d'autres qui ne reparaissent pas toutes au même moment, et encore faut-il expliquer le choix qui s'établit entre elles. D'autre part, il y a plus que simple réunion de souvenirs, les images ne se suivent pas seulement dans la conscience, appelées par association, elles y reviennent groupées et combinées dans un certain ordre, qui n'est pas celui d'une expérience antérieure, et que nous n'avons aucunement conscience d'avoir établi, ni conçu.

Même lorsque l'imagination n'est plus abandonnée au hasard et que la volonté en dirige le cours, la formation des images échappe encore à toute intuition de la conscience. A notre appel surgissent des conceptions nouvelles, sans que nous puissions être éclairés sur la manière dont elles se sont créées dans notre esprit. Une cause cachée agit en nous : « Nous trouvons, a dit M. Ravaisson, que son action consiste dans la détermination par la pensée d'un ordre ou d'une fin à laquelle concourent et s'ajustent des puissances inconnues qu'enveloppe, latentes, notre complexe individualité. Nous nous proposons tel objet, telle idée ou telle expression d'une idée : des profondeurs de la mémoire sort aussitôt tout ce qui peut y servir des trésors qu'elle contient. » .... « A l'appel d'un chant, selon la fable antique, arrivent et s'arrangent comme d'eux-mêmes en murailles et en tours, de dociles matériaux. Si les pierres de la fable obéissent à une mélodie qui les appelle, c'est qu'en ces pierres il y a quelque chose qui est mélodie aussi, quoique sourde et secrète, et que prononcée, exprimée, elle fait passer de la puissance à l'acte. » Parfois la conception

désirée se fait attendre, puis, après des efforts inutiles, apparaît tout-à-coup lorsque nous avons cessé d'y penser. Maudsley parle d'un géomètre qui, après avoir vainement cherché la solution d'un problème, fut effrayé de la voir apparaître subitement sous la forme d'une figure géométrique, alors que depuis plus de deux ans il n'y songeait plus. De tels faits ne sont pas rares.

Dans les conceptions de l'artiste, du poète et du savant, cette inconscience du travail créateur est plus frappante encore, parce que la valeur des résultats dépasse souvent la puissance de l'intelligence consciente et réfléchie Hartmann a surtout insisté sur cette forme supérieure de l'imagination qui crée l'idéal. Nous ne pouvons que renvoyer au chapitre où il traite de cette question, l'un des plus intéressants et des plus vrais de son ouvrage, malgré les réserves que nous devrons faire sur l'explication dernière [1].

II.

Volontaire ou spontanée, la combinaison des données sensibles, dans le travail de l'imagination, échappe donc entièrement et toujours à la conscience. Le résultat seul est connu de nous, et les procédés qui l'amènent demeurent inaccessibles à l'observation. C'est qu'à vrai dire, ce travail n'est pas notre œuvre; il se fait en nous sans nous, et, malgré la part indirecte que la volonté peut y prendre, il nous est aussi impersonnel que la circulation

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, deuxième partie, ch. V.

BIBLIOTHÈQUE DON OSCAR DE LA SORBONNE

du sang, la respiration ou la digestion, sur lesquelles aussi nous avons une action détournée. Quelqu'illusion que nous puissions nous faire, nous ne produisons pas le mouvement de nos pensées; semblable à cet autre mouvement qui entraîne tous les éléments de notre organisme, il constitue la vie même de l'esprit, commence longtemps avant que nous puissions en prendre connaissance, et se poursuit sans relâche pendant les défaillances de la réflexion. C'est une circulation perpétuelle d'idées et d'images qui s'intègrent et se désintègrent de mille manières. Parfois, le courant émerge à la surface, les combinaisons apparaissent un instant et nous étonnent, puis se perdent de nouveau, entraînées dans le tourbillon de la vie.

Sommes-nous donc sans action sur ce monde intérieur, et la volonté n'a-t-elle aucun rôle dans le travail de l'imagination? Lorsque nous agissons sur la nature vivante ou inanimée, ne sommes-nous pas impuissants à produire directement un fait de dilatation, de chaleur ou de lumière, et, à plus forte raison, l'éclosion d'une fleur ou d'un fruit? Tout notre art se borne à réunir les conditions propres à provoquer le fait désiré, et le fait apparaît. Il en est de même des œuvres de l'esprit; tout le pouvoir de la volonté se réduit à provoquer l'apparition, et, pour ainsi dire, l'éclosion de l'image à l'aide de conditions déterminées. Quelles sont ces conditions?

Dans les cas où nous saisissons le mieux la part consciente de ce travail, lorsque, par un effort volontaire, nous cherchons à produire une œuvre d'imagination, que se passe-t-il? L'*idée* d'un objet, réel ou possible, se présente d'abord à notre esprit, et nous ne pouvons son-

ger à imaginer une chose dont nous n'aurions aucune idée. C'est le sujet du tableau pour l'artiste, le but de la machine pour l'inventeur. Cette idée, la volonté la fixe et la maintient présente dans la conscience ; bientôt surgissent des combinaisons diverses qui lui répondent différemment ; la volonté écarte les unes, retient les autres, mais nous les produisons si peu à notre gré que, lorsqu'aucune d'elles ne nous satisfait, nous sommes réduits à attendre de nouvelles apparitions, qui souvent ne viennent pas. Bien des éléments concourent à la composition de l'image, mais leur réunion, pour n'être pas un effet direct de la volonté, ne se fait pas au hasard.

Le lien des éléments, et en même temps la raison de leur choix, est toujours une idée plus générale qui les précède, les appelle, et explique par son unité réelle l'unité composée de la représentation. Cette idée, un instant fixée par la volonté, détermine aussitôt, et naturellement, la formation d'une image dont les diverses parties répondent aux idées particulières de sa compréhension. Elle tire des réserves de la mémoire les sensations passées, et les groupe autour d'elle comme le cristal tire de la solution-mère les éléments auxquels il donne sa forme géométrique. D'ailleurs, la manière dont l'idée elle-même se forme en dehors de la conscience, et les causes qui l'amènent ne nous sont pas davantage connues. Lorsque nous cherchons une idée, nous l'ignorons apparemment, et dès-lors, comment la volonté s'y appliquerait-elle ? Nous ne pouvons que provoquer des associations et attendre leurs effets.

Bien des influences déterminent, sans aucun doute, la nature de l'idée et le caractère des combinaisons imagi-

natives qui se présentent à sa suite ; mais ces influences échappent à l'observation. C'est d'abord, la nature des souvenirs que nos perceptions antérieures ont accumulés en nous comme autant de matériaux imposés à notre activité. Le peintre hollandais, habitué à la lumière blanche et brumeuse de son ciel, trouvera dans sa mémoire d'autres séries de sensations que le peintre italien auquel les objets ont toujours apparu vivement colorés par un clair soleil. Ce sont encore les penchants naturels ou hérités, les habitudes d'esprit, les goûts différents qui nous portent à fixer notre attention sur certains objets, à les unir par certains rapports. Il ne suffit pas en effet de constater que l'idée est appelée par association, et que, par association encore, les éléments de l'image se groupent autour d'elle, car l'association elle-même est dirigée par des influences très-diverses. On peut déterminer les lois suivant lesquelles se fait l'association : contiguité dans le temps et dans l'espace, ressemblance, rapports logiques ; mais encore reste-t-il à expliquer comment il se fait que, dans un cas donné, c'est l'une ou l'autre de ces lois qui trouve son application. Une même idée, sous l'influence dominante, appellera l'idée contraire ou l'idée semblable, celle de cause ou celle d'effet, ou simplement l'une des idées, fort différentes, associées déjà dans une conception antérieure. — Kant faisait observer que si l'homme était dépourvu de sensibilité, il accomplirait toujours le bien conçu par son intelligence. De même chez un homme qui serait exempt de toute passion et de tout penchant, une idée entraînerait toujours à sa suite l'idée le plus souvent unie à elle dans l'expérience, ou, à son défaut, l'idée qui a le plus de rapports logiques

avec elle. Mais il n'en est pas ainsi, et il faut tenir compte des conditions actuelles propres à chaque esprit.

L'idée une fois apparue dans la conscience, la volonté ne peut que l'y maintenir, pour qu'elle soit le centre d'une activité cachée, l'idéal en vue duquel se groupent mystérieusement les sensations évoquées des profondeurs de la mémoire. Quand l'imagination est laissée à elle-même, il arrive que les représentations surgissent toute formées, et le plus souvent, sans avoir été précédées de leur idée dans la conscience. Mais cette idée n'en subsiste pas moins inconsciente, car elle seule encore explique l'unité de leur complexité. Aussi, quand une idée s'est emparée d'un esprit au point de le dominer exclusivement, toutes les images qui le traversent, sont empreintes du même caractère. L'halluciné atteint du délire de la persécution, transforme, à son insu, toutes choses en menaces, et devient victime de ses propres créations. Pendant la nuit les idées oubliées de la veille amènent et préparent les images du rêve. Beaucoup d'idées acquises, sinon toutes, persistent à titre de souvenirs, mais les unes nous sont indifférentes, d'autres nous ont plus vivement frappés et demeurent en nous, plus profondément gravées. L'influence de ces dernières ne s'efface plus. Un esprit mystique sera dominé par une idée religieuse, qui marquera sa trace sur toutes ses conceptions; chez l'ambitieux, c'est l'idée de la gloire qui vient, comme un fantôme tenace, hanter et obséder son esprit, prête à entrer dans toute combinaison nouvelle, pour en déterminer le caractère. De la simple préoccupation passagère à la passion qui nous captive, de la passion à la folie, les transitions sont insensibles. C'est la subordination graduelle de toutes nos

pensées à une seule, c'est une sorte de fascination exercée sur nous par une idée maîtresse, que la volonté est de plus en plus impuissante à écarter. Ce qui fait l'unité de la vie chez bien des hommes n'est pas autre chose.

III.

Ce travail qui prépare l'œuvre de l'imagination à tous ses degrés est certainement psychique et inconscient; mais suppose-t-il autre chose que les procédés naturels de l'esprit humain; et faut-il y voir l'action d'une intelligence supérieure, qui se révèlerait ou se communiquerait à nous? L'inspiration de l'artiste et du poète vient-elle de leur propre fond; est-elle seulement la preuve d'une supériorité de nature? Est-ce, au contraire, la manifestation en l'homme d'une divinité étrangère à lui, ou tout au moins immanente au monde, et répandue dans tous les êtres?

D'après Hartmann, la volonté douée d'une clairvoyance inconsciente et mystérieuse s'attache directement à l'objet désiré, elle entrevoit par une sorte d'intuition divine, toutes les idées possibles, latentes en nous, choisit entre elles et évoque à la conscience, celle dont nous avons besoin. La volonté d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, est pour lui, la substance unique, tout intelligente, et toute puissante qui se manifeste dans l'homme et dans toute la nature. « Si la conscience choisissait, elle éclairerait de sa lumière les idées entre lesquelles le choix doit se faire; mais on sait trop qu'il n'en est pas ainsi, et que l'idée choisie sort de la nuit de l'Inconscient. La conscience ne

pourrait faire le choix, qu'en tâtonnant dans une obscurité absolue ; son choix ne serait en aucune façon raisonné, elle puiserait au hasard dans le trésor des souvenirs. Or, l'inconnu qui choisit, agit en réalité avec sagesse ; il travaille dans l'intérêt de la fin que nous poursuivons. D'après la psychologie qui ne connaît que l'activité consciente de l'âme, une évidente contradiction se rencontre ici. L'expérience démontre qu'un choix intelligent précède l'apparition du souvenir demandé, et prouve en même temps que la conscience ne fait pas ce choix. Pour nous, qui avons appris à connaître, sous bien des formes déjà, la finalité de l'Inconscient, nous ne trouvons là qu'une confirmation nouvelle de notre principe. Nous reconnaissons ici l'action par laquelle l'Inconscient s'accommode aux besoins de la volonté consciente. La forme sous laquelle cette action se produit, la résistance que la mémoire oppose parfois aux appels de la volonté, malgré la tension énergique du cerveau à la poursuite exclusive du souvenir, rappellent tous les caractères de l'inspiration artistique. Les considérations que nous venons de présenter s'appliquent aussi bien aux conceptions abstraites de l'entendement, qu'aux idées sensibles, et aux combinaisons du génie artistique. Si l'on veut aboutir à un résultat, il faut que le souvenir convenable sorte au moment convenable du trésor de la mémoire ; et pour que le souvenir se présente ainsi, *il faut que l'Inconscient intervienne*. Tous les moyens auxiliaires, tous les artifices de la réflexion ne peuvent que faciliter la tâche de l'Inconscient, mais non l'accomplir pour lui [1]. » Cet Inconscient, c'est, non pas un principe

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, deuxième partie, ch. V, p. 315.

d'activité individuelle, mais « l'Un-tout », la substance universelle du monde, connaissant toute chose et prévoyant l'avenir. La difficulté est expliquée par un mystère, et l'on a recours à un Deus, qui tranche la question. Avant d'en arriver à cette solution dernière, n'est-il pas possible de rattacher les faits à des causes naturelles? Commençons par les œuvres les plus simples, afin de saisir la transition insensible qui relie tous les degrés de l'imagination. Le génie et l'inspiration nous apparaîtront alors avec leur véritable caractère.

S'agit-il de trouver une conception dont la mémoire ne nous donne pas tous les éléments réunis par une expérience antérieure? L'effort et la réflexion ne portent, on se le rappelle, que sur la recherche des conditions les plus favorables à l'apparition des idées ou des images. Or, toujours une idée actuellement consciente sert de point de départ, c'est la donnée du problème en tout ordre de recherches, scientifiques ou artistiques. Un esprit qui, par disposition naturelle ou par habitude, s'attache aux rapports logiques des choses, verra surgir d'abord, à la suite de l'idée présente, des idées unies à elle par de tels rapports, et l'avantage lui restera toujours sur celui qui associe ses idées au hasard, ou selon des rapports arbitraires. Un premier triage se fait ainsi, au profit des idées d'un ordre qui nous est plus familier. Les conditions d'ailleurs, nettement posées et comprises, restreignent encore le nombre des solutions spécieuses. Aussi, par une série d'éliminations successives et méthodiques, l'esprit resserre de plus en plus le cercle des possibles et se trouve infailliblement amené à la seule idée qui

puisse le satisfaire. Ce n'est pas une intuition mystique qui finit par nous être accordée, c'est la conclusion logique d'une longue série de raisonnements et de procédés d'association. Nous n'avons pas forcé le Deus à nous révéler une vérité, nous y sommes arrivés lentement, mais naturellement, par les moyens propres à l'intelligence humaine. Soit le problème posé par Socrate à l'esclave de Ménon : construire un carré double d'un autre. Je ne puis, à vrai dire, vouloir la solution que j'ignore, mais je puis provoquer diverses combinaisons, jusqu'à ce que la véritable se rencontre. Un esprit novice laissera surgir, au hasard, toutes les lignes possibles, et finira, peut-être, par trouver celles qu'il désire ; ainsi l'esclave commence par doubler les côtés. Un esprit exercé ou naturellement méthodique, écartera par un acte de volonté rapide, toutes les constructions évidemment inutiles, dès qu'elles se présenteront, et le nombre en sera d'autant plus restreint qu'il sera lui-même plus instruit et plus prompt à juger. Enfin, après quelques essais, aussitôt jugés et rapidement condamnés, la solution à son tour ainsi dégagée, apparaîtra. On s'étonne alors qu'elle surgisse, pourquoi ne pas s'étonner que les autres solutions fausses aient apparu d'abord ? Il peut arriver, d'ailleurs, que leur passage dans la conscience soit si rapide, que l'on s'en aperçoive à peine, et l'on croit volontiers que la vérité s'est montrée au premier appel.

Ainsi s'explique seulement que l'exercice, en créant des associations habituelles et en nous donnant la connaissance de nombreuses combinaisons, puisse faciliter les recherches, les rendre plus rapides et plus sûres ; sinon,

quel exercice donner à cette intuition inconsciente de tout un monde intérieur? Il arrive aussi que pendant le sommeil, le mouvement de la pensée se poursuivant, nous finissons par tomber sur la solution longtemps cherchée. C'est que le travail, objet de nos préoccupations de la veille est rendu plus libre par l'absence de toute sensation. Frappés par la justesse de l'idée si vivement désirée, nous oublions vite les tentatives infructueuses qui l'ont précédée, et nous croyons aisément à une révélation subite.

Élevons-nous d'un degré, et de la solution d'un problème simple, accessible à une intelligence moyenne, passons à la recherche d'une de ces grandes hypothèses qui sont l'œuvre du génie. Si toute la valeur de l'hypothèse venait de son extraordinaire complexité, de la difficulté, de l'impossibilité même où nous serions de la comprendre et de l'expliquer par les procédés logiques, on serait légitimement tenté d'en faire hommage à une intelligence plus qu'humaine, dont serait inspiré le savant. Mais il n'en est rien : l'hypothèse n'est pas une solution inexplicable et inattendue qui se trouve d'accord avec la réalité sans que l'on puisse en rendre compte; elle tient dans un raisonnement, et la critique refait précisément, mais après coup, une partie du travail accompli dans l'inconscient. La plupart des hypothèses passées dans la science sont en elles-mêmes très-simples, la seule difficulté, qu'on ne saurait, d'ailleurs, exagérer, était de les trouver. Mais l'histoire des découvertes nous prouve que toutes ont été longuement préparées par la méditation et l'effort. On demandait à Newton comment

il était arrivé à la découverte de ses lois : en y pensant toujours, dit-il. C'est qu'en effet, chez l'homme de génie que domine l'amour de la vérité, le travail commencé ne s'arrête plus ; lors même que la conscience est occupée d'autres objets, il se poursuit en dehors d'elle. Aussi, les résultats apparaissent-ils parfois à l'improviste et font-ils irruption dans la conscience au milieu de préoccupations étrangères.

D'où vient pourtant que ce travail offre une sûreté que la réflexion n'atteint pas chez un esprit médiocre ? Il n'y a pas à s'étonner que le fait même de la conception, de la création, nous échappe, et que l'idée ou l'image se présente à nous toute formée, car, il en est ainsi, nous l'avons vu, pour les conceptions les plus insignifiantes, les plus fausses ou les plus bizarres, sans que, toutefois, l'on songe à les attribuer à une pensée étrangère. Sous ce rapport il n'y a rien de plus dans l'œuvre du génie. Mais il y a lieu de rechercher pourquoi les procédés qui l'ont déterminée, tout en restant inconscients, ont été si habilement conduits. Notons, d'abord, que cette supériorité n'est pas accidentelle, subite, explicable seulement par une inspiration divine et momentanée dans un esprit borné. Il se peut que l'esprit ne soit pas également doué pour tout ordre de recherches ou d'études, les génies universels sont rares ; mais la supériorité est au moins continue et longuement préparée dans une même série d'idées. C'est une supériorité de nature, visible même dans l'effort conscient, et qui tient à des conditions très-complexes, amenées peut-être par de nombreuses générations antérieures, et dont il n'y a pas à être surpris, car elles font les différences mêmes des hommes.

D'autre part, le travail de recherche se continue quand le savant cesse d'y songer, et d'après les procédés et les lois de l'intelligence consciente, seulement il est plus libre, plus actif et plus sûr, parce que les préoccupations de tout instant ne viennent pas le troubler ni l'entraver; il s'accomplit en quelque sorte à l'abri des atteintes du dehors dans le sanctuaire de l'inconscience. C'est une méditation plus intime et plus suivie que rien ne peut distraire. De là cette haute valeur des résultats. Des combinaisons se font et se défont sans cesse, mais toutes ne paraissent pas au jour, il faut que l'association, volontaire au non, les appelle à la conscience; elles y apparaissent alors comme une révélation subite dont les antécédents immédiats sont ignorés. Mais encore faut-il que les éléments dont elles se composent aient passé par la conscience. Hartmann reconnaît lui-même la nécessité d'une longue préparation, tout en n'y voyant qu'une condition secondaire, qu'une *cause occasionnelle*, dirait-on, propre à déterminer l'intervention du principe supérieur et universel. « L'idée inspiratrice fait son apparition, même lorsque d'autres parties du cerveau sont occupées par des pensées toute différentes, pourvu qu'une association d'idées, si faible qu'elle soit, donne l'impulsion à la causalité de l'Inconscient. Une telle impulsion doit toujours se produire, bien que d'ordinaire elle disparaisse aussitôt sans laisser de traces; les lois générales de l'esprit ne peuvent, pas plus ici qu'ailleurs, être transgressées. »

Comme ces graines qui, portées par le vent sur leurs ailes légères, vont tomber où le hasard les jette, les idées portées par le courant de la parole et des livres se

déposent dans les esprits. Si la terre est favorable, les graines entraînent dans leur circulation les éléments environnants et une plante apparaît. La terre favorable pour une idée, n'est-ce pas un esprit où elle rencontre de nombreuses idées et images, avec lesquelles elle a de naturels rapports? Ces éléments, elle les entraîne et les groupe autour d'elle, et une conception nouvelle se forme. Une fois éclose, le mouvement intérieur de la vie la portera peut-être vers les régions lumineuses de la conscience, et nous serons étonnés de voir surgir, au lieu de l'idée à peine aperçue d'abord, une œuvre complexe où nous hésiterons à nous reconnaître. En nous et au dehors de nous, les procédés de la nature sont les mêmes.

Il n'y a donc pas de raison pour rapporter à un principe supérieur et divin cette activité inconsciente qui combine nos souvenirs et prépare dans l'ombre les conceptions de l'imagination. L'esprit humain est à sa manière créateur. « Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades ou mêmes dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes où nous inventons sans peine et sans en avoir la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero) elle

imite dans son département, et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand [1]. »

L'homme de génie tire toute sa force de cette logique inconsciente qui préside à la succession et à l'association des idées en lui. Non que cette activité soit nécessairement inconsciente en elle-même. Leibnitz, qui voyait dans l'être humain, comme dans tout vivant, un système de monades diffèrant entre elles par une infinité de degrés, mais non par nature, n'aurait-il pas pu dire qu'en elles s'accomplit tout ce travail latent dont le moi n'est pas toujours informé? Et, si parfois et chez quelques hommes, ce travail est supérieur à celui que produit la réflexion consciente, c'est que peut-être la monade où s'affirme le moi n'est pas la plus élevée de toutes celles qui constituent notre complexe individu. Il se peut que d'autres, sans participer aussi directement à la vie générale, soient pour un ordre d'actes restreint, plus développées et plus puissantes. — A l'unité substantielle de la monade, substituez des centres de conscience où les phénomènes psychiques se groupent et se coordonnent suivant leurs lois, mais en dehors de la conscience du moi, et l'on comprendra que les résultats seuls de ce travail soient apparents.

Quelque large part que l'on doive faire au sentiment dans la littérature et dans l'art, les procédés de l'esprit n'y sont pas autres que dans la science. Une femme d'une intelligence supérieure et de beaucoup de savoir l'avait remarqué déjà : « Sans doute, l'impression produite par

(1) Leibnitz. *Principes de la Nature et de la Grâce.* Dutens, II, p. 37.

la lecture d'un ouvrage d'imagination ne ressemble pas à celle qui résulte de l'étude d'un traité de géométrie. Sans doute aussi certains esprits, admirateurs des riantes images, s'abandonnant uniquement à ce goût, deviendront tout-à-fait incapables d'application; tandis que d'autres esprits, exclusivement livrés à la contemplation de la vérité démontrée, demeureront distraits ou incertains, lorsqu'ils ne rencontreront pas une évidence complète. Ne nous pressons pourtant point de conclure qu'il n'existe aucun lien commun entre des œuvres qui semblent d'abord si différentes. Assistons à leur création, et nous reconnaîtrons bientôt que l'esprit humain est guidé dans toutes ses conceptions par la prévision de certains résultats, vers lesquels se dirigent tous ses efforts [1]. » Que le peintre cherche à réaliser par un ensemble de couleurs et de formes l'idéal entrevu; que le musicien traduise dans le langage des sons les sentiments qui l'animent; ou que le poëte donne à ses conceptions la figure et la vie, toujours une idée, présente à la conscience ou encore inaperçue, appelle et réunit autour d'elle les sensations et les images disséminées dans les régions obscures de l'esprit. Aussi, n'est-il pas étonnant que certains agents puissent, en excitant l'activité cérébrale, précipiter la circulation de ces éléments psychiques et favoriser de nouvelles synthèses. Mais la volonté est impuissante à diriger ce travail intérieur, et la conscience l'ignore.

Le génie attend son heure. Quand l'esprit a reçu l'idée comme un germe fécond déposé dans son sein, la plante

(1) Sophie Germain. *Œuvres philosophiques*, publiées par Stupuy. Paris, 1879.

se développe et s'épanouit d'elle-même. Gœthe nous dit qu'il avait l'habitude de laisser reposer son œuvre commencée pour lui permettre d'atteindre sa maturité. Le témoignage des poètes et des artistes serait précieux à recueillir. Mozart, dans une lettre célèbre, a exprimé l'ignorance profonde où il se trouvait de la manière dont naissaient et apparaissaient en son esprit ses compositions musicales. Voici ce qu'écrivait Gœthe quelques jours avant sa mort : « Toute faculté d'agir, et, par conséquent, tout talent implique une force instinctive agissant dans l'inconscience et dans l'ignorance des règles dont le principe est pourtant en elle. Plus tôt un homme s'instruit, plus tôt il apprend qu'il y a un métier, un art qui va lui fournir les moyens d'atteindre au développement régulier de ses facultés naturelles, et plus cet homme est heureux. Ce qui lui vient du dehors, ce qu'il acquiert ne saurait jamais nuire en quoi que ce soit à son individualité originelle. Le génie par excellence est celui qui s'assimile tout, qui sait tout s'approprier sans préjudice pour son caractère inné. Ici se présentent les divers rapports entre la conscience et l'inconscience. Les organes de l'homme, par un travail d'exercice, d'apprentissage, de réflexion persistante et continue, par les résultats obtenus, heureux ou malheureux, par les mouvements d'appel et de résistance, ces organes amalgament, combinent inconsciemment ce qui est instinct, et ce qui est acquis, et de cet amalgame, de cette combinaison, de cette chimie à la fois inconsciente et consciente, il résulte finalement un ensemble harmonieux dont le monde s'émerveille. Voici tantôt plus de soixante ans que la conception de Faust m'est venue en pleine jeunesse,

parfaitement nette, distincte, toutes les scènes se déroulant devant mes yeux dans leur ordre de succession ; le plan, depuis ce jour, ne m'a pas quitté, et, vivant avec cette idée, je la reprenais en détail, et j'en composais tour a tour les morceaux qui, dans le moment, m'intéressaient davantage, de telle sorte que, quand cet intérêt m'a fait défaut, il en est résulté des lacunes, comme dans la seconde partie. La difficulté était là d'obtenir par force de volonté ce qui ne s'obtient à vrai dire que par acte spontané de la nature [1]. »

Tel est, à ses divers degrés, le travail de l'imagination. L'œuvre conçue apparaît en nous par une floraison spontanée de l'activité vivante et inconsciente de l'esprit.

---

(1) *Lettre à Guillaume de Humboldt.* 17 mars 1832.

DEUXIÈME PARTIE.

DÉTERMINATIONS.

CHAPITRE I.

THÉORIE DE LA DÉTERMINATION.

L'esprit conçoit des idées purement spéculatives ; il en conçoit d'autres qui ont un caractère pratique, ce sont les idées *d'actes possibles*. A celles-ci s'attache la volonté, et l'acte représenté devient une réalité actuelle. Tel est le fait important qui distingue une activité intelligente d'une activité soumise aux simples lois du mécanisme. L'acte est conçu avant d'être accompli, c'est un possible qui devient une fin, et la raison de l'acte est dans la conception antérieure. Appelons *détermination* la production d'un acte à la suite d'un fait psychologique qui le représente. Cet acte peut être, d'ailleurs, psychologique lui-même, physiologique, ou simplement physique.

Comment se fait la détermination ? Il importe de le savoir, afin de rechercher s'il se produit en nous des déterminations inconscientes, et c'est dans la conscience d'abord que nous devons analyser les faits, pour juger par analogie de ce qui se passe en dehors d'elle.

Etudiée dans la conscience, la détermination peut être *fatale* ou *volontaire*.

La *détermination fatale* se produit en nous sans nous, et même malgré nous. Nous assistons en spectateurs à la succession des faits, nous ne la provoquons pas. L'idée conçue est suivie, soit dans la pensée même, soit dans l'organisme, d'actes qui en dérivent. Nous nous occuperons surtout ici des mouvements qui sont la conséquence de l'idée, et réalisent par leur ensemble l'acte représenté. Or, quel est le lien qui unit l'acte à l'idée? Y a-t-il, entre ces deux termes un rapport naturel, constant, une loi telle que, certaine idée étant donnée en nous, l'acte correspondant doive s'ensuivre nécessairement, si les conditions immédiates ne viennent pas à changer, de même que tout fait de chaleur doit être suivi d'un fait de dilatation, si des conditions nouvelles ne s'y opposent? N'y a-t-il, au contraire, aucun lien naturel entre l'idée et l'acte, et faut-il qu'une volonté, libre ou non, une force substantielle intervienne entre les deux termes pour les unir arbitrairement? Ainsi se pose la question.

Par nature et par définition la substance échappe à toute observation; si elle pouvait être l'objet d'une connaissance intuitive, par cela seul qu'elle *apparaîtrait*, elle deviendrait *phénomène* et cesserait d'être une substance. Elle est donc une hypothèse; l'hypothèse est légitime, mais à condition de rendre compte des faits, et d'être plus claire que ce qu'il s'agit d'expliquer. Nous ne saisissons, en réalité, qu'une succession : l'idée de marcher se présente à l'esprit, le mouvement suit dans les membres. Avons-nous comblé l'intervalle et rendu les

choses plus claires en supposant une substance, inconnaissable de sa nature, saisissant d'une part l'idée comme la saisit notre conscience, et de l'autre, produisant dans les organes une action indéfinissable, et dont le résultat seul est connu et peut l'être? Nous avions à expliquer le rapport de deux faits, nous devons maintenant expliquer le rapport du premier fait avec la substance, et le rapport de la substance avec le second fait. Nous ne prétendons pas que la conscience épuise la réalité de notre être, mais on n'a pas le droit de supposer, en dehors d'elle, des choses d'un ordre absolument étranger à tout ce que l'esprit humain peut connaître, et il faut éviter de faire de l'Inconscient le refuge des abstractions réalisées que la science abandonne.

Doit-on voir alors dans l'idée un être actif se réalisant de lui-même, d'une façon mystérieuse, comme l'Idée de Hégel? — Pas davantage. Telle que la conscience nous la donne, l'idée qui précède l'acte dans une détermination, n'est qu'une conception, un fait d'intelligence. Mais, si l'on ne doute pas que la succession des faits extérieurs soit régie par des lois certaines, si l'on ne doute pas non plus que la succession des faits internes soit soumise à des lois, au moins, dans les cas de détermination fatale dont il est ici question, pourquoi n'en serait-il pas de même lorsqu'un fait extérieur succède à un fait intérieur, et réciproquement? Les deux séries ne peuvent-elles être unies entre elles comme le sont, dans chacune d'elles, les termes qui la composent? On doit donc poser comme une loi naturelle, que l'expérience confirme, cette proposition : Toute idée d'acte est naturellement suivie de l'acte représenté, si rien ne s'y oppose; de même que

tout corps tend vers la terre, si rien ne vient le faire dévier. La loi est vraie encore de la simple image d'un acte.

Ainsi, dans les déterminations fatales l'acte suit l'idée présente, en vertu de la loi qui les unit, tant que nul obstacle matériel ou nulle idée contraire ne s'y oppose. Ces déterminations sont nombreuses, on peut même dire qu'elles forment l'immense majorité des actes de l'être intelligent, depuis l'action produite par les idées qui nous viennent à tout instant des sens ouverts sur le dehors, et auxquelles notre paresse ou notre indifférence laisse libre cours, jusqu'à l'influence des idées tenaces et dominantes, qui obsèdent le malade dans le délire, l'hallucination ou la folie. Des faits même plus complexes, qui semblent révéler réflexion, choix et intention morale n'ont souvent pas d'autre cause. « Toute idée conçue par nous a une action sur nous, et tend à se réaliser par cela même qu'elle est conçue (et nous ne prenons pas l'idée au sens métaphysique de Hégel, nous n'entendons pas par là je ne sais quelle entité insaisissable à l'expérience, nous voulons parler des idées mêmes que conçoit notre intelligence et qui sont nos propres pensées). Au fond, penser une chose, c'est déjà la commencer : on ne peut avoir, par exemple, l'idée d'un mouvement, sans produire dans le cerveau ce mouvement même, l'idée d'une mélodie sans la chanter intérieurement. En outre, parmi les idées, il y en a de supérieures à tous les autres, qui expriment des *idéaux :* telle est la liberté, tel est le droit. Ces idées sont des types d'actions, qui indiquent la plus haute direction que puisse prendre la nature humaine, l'achèvement et la perfection de notre nature ;

ce sont donc des *idées directrices*, moteurs intellectuels, et centres efficaces d'attraction [1]. »

L'étude de ces déterminations fatales et dont nous avons pleine conscience serait longue. Il nous suffit d'en constater l'existence dans différents cas qui se reproduisent souvent [2].

1° *Idée suivie d'un fait physique.* — On connaît ces exemples de malheureux obsédés par l'idée du suicide, du meurtre, du vol et qui finissent par céder, après une résistance inutile ; l'idée seule d'un sentiment de tristesse ou de joie se traduit presque toujours, par l'expression de la physionomie correspondante, qui souvent trahit ainsi, malgré nos efforts, le secret de nos pensées intimes.

2° *Idée suivie d'un fait physiologique.* — L'idée de la rougeur suffit, on le sait, à la provoquer sur notre front ; l'idée du mal de mer amène des nausées ; la croyance à l'efficacité d'un remède peut guérir, comme la crainte d'une maladie prédispose à en être atteint ; un patient s'évanouit à la vue du sang qu'il s'imagine avoir perdu, un autre ressent les effets d'un poison, qu'il n'a pas pris. L'imagination surexcitée provoque l'anesthésie, les convulsions et tous les symptômes connus des affections nerveuses.

3° *Idée suivie d'un fait psychique.* — Nous avons vu,

(1) Fouillée. *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1878.

(2) V. Renouvier. *Essais de Critique générale.* — *Psychologie*, tom. I, ch. 11, et tome II, ch. 12, *Le vertige mental.* — V. aussi Hartmann, tome I, p. 199. Trad. Nolen.

dans l'étude de la perception, que l'idée d'une sensation provoque la sensation. De là, la contagion des hallucinations et des visions, dans les foules nombreuses. L'idée d'un problème, dont la solution nous échappe, persiste en notre esprit, provoque malgré nous, une recherche incessante, et amène parfois le résultat désiré.

4° *Faits d'imitation.* — Dugald-Stewart déjà les avait signalés sous le nom d'imitation sympathique. L'idée, née de la perception, provoque à son tour, l'acte qui l'a d'abord fait naître en nous. De là cette autre contagion du rire, du bâillement, de la joie, de l'enthousiasme, de la peur. Malgré nous, nous reproduisons l'expression d'un acteur, d'un orateur, parfois ses gestes, si nous n'y prenons garde.

Cette influence constante est tellement vraie, que si la volonté, au lieu d'opposer à l'idée redoutée une idée contraire ou différente, se fixe simplement sur elle pour l'écarter, elle en redouble par là-même la puissance, et l'acte s'accomplit. On rit en voulant ne pas rire, on tombe en pensant à la chute possible.

La loi, précédemment énoncée, semble donc pleinement confirmée par les faits de détermination fatale. N'est-elle pas démentie par les faits de *détermination volontaire?*

Ici, même à ne considérer que les faits, un nouvel élément apparaît, un nouveau fait dont il faut tenir compte, l'acte de volonté. Mais cet acte ne s'intercalle pas, à vrai dire, entre l'idée et le mouvement, comme un anneau nécessaire de la chaîne. Entre ces deux termes, l'union reste indissoluble, et la volonté ne s'attache qu'à

l'idée qu'elle fixe dans la conscience, pour permettre à ses conséquences naturelles de suivre leurs cours. La liberté peut trouver là son domaine, car si l'on constate une liaison nécessitante, c'est non entre la volonté et l'idée, mais entre l'idée et l'acte ; il semble que la volonté reste libre de se fixer où elle veut, en se mouvant dans le cercle des faits psychiques, dont elle ne saurait sortir. Elle n'intervient pas, comme l'artiste indispensable à la production de l'œuvre conçue, et il ne faut pas en faire une sorte d'être intelligent contemplant l'idée et la réalisant par des actes, les yeux fixés sur elle, comme sur un modèle. Cette dernière conception se rapprocherait de celle de Hartmann, qu'il nous faut examiner.

La théorie de la volonté a, dans la philosophie générale de Hartmann, une importance considérable, car la volonté est pour lui, le principe universel du monde ; mais nous n'avons à nous en occuper ici que dans ses rapports avec les actes de l'homme.

1° *Insuffisance de l'idée pour réaliser l'acte. Intervention d'une volonté substantielle.*— Hartmann n'admet pas que l'idée puisse être naturellement suivie d'un acte, il ne donne pas, à vrai dire, de raison de cette impossibilité, mais il lui semble évident que l'acte doit être *produit* par une volonté substantielle, qui agit réellement dans l'organisme. Il dit seulement dans quelques passages qu'admettre une telle puissance dans l'idée, c'est transporter en elle la volonté que l'on nie, ou la confondre avec elle. L'idée n'existe pas par soi, elle ne peut passer d'elle-même du non être à l'être, car « l'idéal est dentique au réel, moins la réalité. » Elle ne tient son

existence que de la volonté. « Si la causalité, qui agit au dehors et *sort d'elle-même*, fait toute la différence formelle de la volonté et de l'idée, celle-ci, que son essence condamne à demeurer en elle-même, ne saurait donc se passer de l'action extérieure de la causalité.... Si l'idée avait le pouvoir d'agir au dehors, toute différence s'effacerait entre la volonté et l'idée. Nous retrouverions au sein de chacune d'elles les deux éléments différents, et nous aurions à les définir de nouveau [1]. »

Il arrive bien que des idées dont nous avons conscience se réalisent sans que nous les ayons voulues, ou plutôt sans que la conscience nous avertisse que nous les avons voulues. On croit alors que l'idée s'est réalisée sans l'intervention de la volonté, et l'on affirme que la pure idée peut être cause d'un phénomène extérieur. « Mais, si l'on examine le cas, on trouve qu'au fond l'affirmation tient à ce que le concept d'idée est ici étendu sans qu'on le remarque, et comprend le concept de volonté inconsciente [2]. »

2° *Cette volonté substantielle est inconsciente.* — Mais cette cause active, cette volonté qui réalise l'idée échappe de toute manière et toujours à la conscience, même dans les cas où nous avons pleine conscience de vouloir réaliser une idée actuellement conçue par nous. Il ne faut pas, en effet, confondre la volonté qui est la substance agissante avec le vouloir, qui en est l'acte, la manifestation phénoménale. Cet acte seul peut être

(1) Tome I, p. 138.
(2) Tome I p 199.

saisi par la conscience, mais il est insuffisant pour la réalisation de l'idée. Ce vouloir permet simplement à la volonté d'exercer son action mystérieuse. « Quand l'homme a conscience de penser à un mouvement, et qu'il voit ce mouvement se produire ensuite, et qu'il a en même temps la certitude de ne pas subir une contrainte extérieure, il conclut instinctivement que la cause du mouvement réside en lui. C'est à cette cause inconnue et intérieure de son mouvement qu'il donne le nom de volonté. Le concept ainsi formé n'est qu'une application du principe de causalité [1]. » — « L'homme croit avoir de trois manières une conscience directe de sa volonté, parce qu'il saisit : 1° la cause qui la produit, le motif; 2° les sentiments qui l'accompagnent et la suivent; 3° les effets qu'elle produit ou l'acte matériel. Mais sa conscience ne possède réellement ainsi que l'idée du contenu ou de l'objet de la volonté.... Celui qui s'imagine que la conscience saisit la volonté elle-même, n'a besoin que d'un peu d'attention pour reconnaître que la conscience ne saisit, en réalité, que l'*idée abstraite*: je veux, et aussi l'idée qui répond au contenu de la volonté.... Il est encore à remarquer que l'on se fâche (ce que chacun fait) en se voyant obligé de renoncer à une opinion si invétérée. On se dit: Morbleu! je puis pourtant vouloir ce que je veux, et quand je veux; je sais bien que je puis vouloir, la preuve, c'est que je veux maintenant. Mais, ce qu'on prend ici pour la perception directe du vouloir n'est que la conscience d'une *sensation réflexe*, vaguement localisée, et surtout d'un sen-

(1) Tome II, ch. 3, p. 56.

timent d'opiniâtreté, ou simplement d'une conviction fermement arrêtée.... [1]. »

Enfin, une dernière raison, c'est que « chaque homme ne sait ce qu'il veut qu'autant qu'il connaît son propre caractère. » Il arrive souvent que l'on croit avoir voulu une chose, et l'on n'est convaincu qu'ensuite, et que par les faits eux-mêmes, d'avoir voulu tout autre chose. « Le plaisir et la peine qui suivent la résolution nous éclairent alors sur notre véritable volonté [2]. »

Ce n'est pas la volonté elle-même, mais l'*idée de la volonté* que saisit la conscience. « Tandis que la philosophie du sens commun croit percevoir directement les choses à l'aide des sens extérieurs, Schopenhauer, non moins dogmatique, prétend saisir la volonté directement par la perception intérieure, comme le principe même de l'être individuel. La critique nie l'une et l'autre de ces illusions propres au dogmatisme de l'instinct [3]. »

3° *Comment agit cette volonté ?* — Il eut été difficile à Hartmann de le dire, puisque par définition la volonté n'est rien de ce que nous connaissons. Son action sur les organes est de même indéfinissable, sinon inintelligible. Sans l'idée elle n'est qu'une *forme vide*. « Nous avons dans la volonté deux idées : celle d'un état présent comme point de départ, celle d'un état futur comme point d'arrivée, ou comme but. La première se manifeste comme l'idée d'une réalité présente, la seconde

(1) Tome II ch. 3, p. 60-62.
(2) Tome I, p. 279.
(3) Tome II, p. 63.

comme l'idée d'une réalité à produire. La volonté est l'effort pour créer cette réalité, ou l'effort pour passer de l'état représenté par la première idée à l'état représenté par la seconde. Cet effort en lui-même se dérobe à toute analyse, à toute définition; notre pensée, en effet, ne se meut qu'au milieu des idées, et l'effort est en soi quelque chose de tout-à-fait différent de l'idée. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il est la cause immédiate du changement.... La volonté, la puissance du vouloir, n'est que le pouvoir formel de réaliser quelque chose d'une manière générale, sans aucun contenu déterminé [1]. »

Cette volonté, « substance immatérielle », agit directement sur l'organisme de la façon suivante : Le mouvement nécessaire pour lever le doigt, par exemple, ne peut s'accomplir que si la volonté agit sur les racines nerveuses qui sont « comme un clavier dans le cerveau.» La place et le nombre considérable de ces racines, nous les ignorons, la conscience ne nous en donne aucune connaissance. Ni l'habitude, ni la transmission mécanique, ni l'association accidentelle ne peuvent expliquer le fait. La solution, c'est que « tout mouvement volontaire suppose l'idée inconsciente de la place qu'occupent dans le cerveau les racines des nerfs moteurs correspondants [2]. »

Mais ces idées permettent seulement à la volonté d'agir en connaissance de cause. Comment agit-elle alors sur l'organe? Hartmann ne le dit pas, il parle « d'impulsion indéfinissable. » — « On se demande maintenant,

(1) Tome I, p. 131.

(2) Ibid., ch. 2, p. 86.

comment la volonté est en état de produire le courant nerveux. Nous ne pouvons que nous en tenir aux analogies que ce courant présente avec les courants semblables que connaît mieux la physique. Nous devons aussi *nous en fier, à priori, à l'hypothèse que* tout l'appareil du système nerveux a dû être placé dans l'organisme à dessein de mettre la volonté en état de produire les effets mécaniques nécessaires, avec la plus petite dépense possible de force mécanique [1]. »..... « Opérer la rotation des molécules dans les places centrales », tel est le minimum de l'action mécanique, qui est laissé à la volonté.

Le problème est ainsi reculé, mais non résolu. Ce fait, fut-il le dernier que la physiologie puisse constater, ne resterait-il pas encore, pour justifier l'hypothèse de la volonté substance, à montrer comment par elle se trouve éclaircie l'action d'un vouloir conscient sur un mouvement, et comblée la lacune qui sépare l'idée de l'acte extérieur?

4° *Qu'est en elle-même la volonté?* — La volonté d'ailleurs, qui agit ainsi, n'est autre que la substance universelle et unique du monde, l'Un-Tout. « Les actes de l'Inconscient qui paraissent individuels, ne sont au fond que les manifestations d'un Inconscient identique dans tous les êtres [2]. » Un ancien préjugé identifie l'âme avec la conscience; mais la conscience appartient « non au fond essentiel, mais aux manifestations de l'être, » et « la multiplicité des consciences n'est que la multi-

(1) Tome I, ch. 7, p. 188.
(2) Tome II, ch. 7, d. 195.

plicité des manifestations phénoménales d'un même être [1]. »

Cet être unique diffère par sa nature de tout ce que nous pouvons connaître. « L'Inconscient est absolument étranger à la pensée [2]. » D'autre part « l'Inconscient est étranger à l'étendue, car c'est lui qui crée l'espace (par son idée l'espace idéal, par sa volonté l'espace réel, qui n'est que l'idée réalisée de l'espace). L'Inconscient n'est donc ni grand ni petit, ni en un lieu, ni dans un autre, ni fini, ni infini, ni présent sous une forme, ni en un point, ni quelque part, ni nulle part [3]. »

Ainsi s'explique, pour Hartmann, l'action du vouloir conscient sur l'organe, et la réaction de l'organe sur la conscience. C'est que le principe de la matière est non-seulement de même nature que celui de la conscience, mais identique à lui; les manifestations seules en sont différentes.

L'hypothèse d'une substance, unique ou multiple, ajoute donc de nouvelles difficultés à la question des déterminations, il faut s'en tenir aux faits et à leurs lois. Les idées se succèdent dans la conscience appelées par les lois de l'association. La volonté peut arrêter l'une d'elles au passage, la fixer avant qu'elle n'ait disparu, et en la maintenant ainsi présente, donner à la série des actes qui lui sont naturellement unis l'occasion de se produire. C'est là tout son pouvoir, mais ce pouvoir est immense,

(1) Tome II, ch. 7, p. 196.
(2) Ibid., ch. 3, p. 42.
(3) Ibid., ch. 7, p. 198.

car, grâce à lui, le cours de la pensée, un instant suspendu, reprend une direction nouvelle; telle idée qui aurait eu pour suite certains actes est écartée, l'idée contraire est maintenue dans la conscience et provoque des actes différents; car, en vertu de l'association, toute idée appelle son contraire, et la volonté peut adhérer à l'une ou à l'autre. La conduite humaine est ainsi changée; la délibération devient possible, parce que les motifs ne sont plus fatalement imposés, et qu'il dépend de nous d'y céder. Sans eux la volonté ne peut rien; elle n'agit que sur eux et ne détermine un mouvement dans les organes que par leur intermédiaire. « .... Cette confusion de l'effet avec la cause, ou vraie ou prétendue, entre souvent dans nos jugements encore ailleurs. C'est ainsi que nous sentons nos corps ou ce qui les touche, et que nous remuons nos bras, par une influence physique immédiate que nous jugeons constituer le commerce de l'âme et du corps; au lieu que, véritablement, nous ne sentons et ne changeons, de cette manière-là, que ce qui est en nous [1]. » Mais la volonté peut ainsi opposer les motifs appelés et les neutraliser les uns par les autres, elle peut les éloigner tous et permettre à de nouveaux de surgir à leur tour. La loi déterminante qui unit l'acte à l'idée, n'exclut donc pas le choix de la volonté qui s'unit à l'idée [2]. L'imagination a, du reste, une grande part dans la détermination, car les mouvements, avant d'être accomplis, sont d'abord combinés et représentés dans l'esprit, et nous pouvons provoquer des combinaisons et

(1) Leibnitz. *Nouveaux essais*. Liv. II, ch. 9.

(2) Cf Liard. *La Science positive et la Métaphysique*, liv. III, ch. 2.

des associations diverses avant de fixer celle qui sera réalisée.

La volonté n'est donc pas une substance, mais un acte, une adhésion donnée à l'idée qui passe.

Mais n'aboutissons-nous pas ainsi à une sorte d' « harmonie préétablie » ? — Sans aucun doute. Il semble même impossible d'aller au-delà de cette conception. Seulement l'harmonie est établie, non entre la volonté et l'idée, mais entre l'idée et l'acte, et les choses paraissent se passer de la façon suivante : Deux cas se présentent ; ou l'acte est provoqué par des causes extérieures, ou il est l'œuvre du moi, que celui-ci, d'ailleurs, agisse librement ou non.

Dans le premier cas, l'idée naît en nous à la suite de l'acte, comme naît l'idée d'un objet sensible à la suite de son action sur l'organe. Rien d'étonnant, dès lors, que plus tard, surtout après de nombreuses répétitions, la même idée présente en l'esprit, provoque à son tour, l'acte auquel elle était antérieurement associée. L'idée de secréter la salive provoque la sécrétion, or, nous n'avons pu vouloir ce fait physiologique avant que l'acte déjà produit ne nous en eut donné l'idée, puisque nous ignorons absolument l'existence et les fonctions de nos glandes. Il en est de même des actes purement physiques [1]. Si nous pouvions saisir des faits véritablement simples et élémentaires, cette réciprocité apparaîtrait avec évidence ; mais les actes complexes sont composés d'actes partiels dont chacun est représenté par son idée

(1) V. A. Bain. *Les Sens et l'Intelligence*. Trad. Cazelles, p. 294, § 2. *Sentiments idéaux du mouvement*.

propre ; seulement, par suite de la rapidité des mouvements ou de l'habitude acquise, ces idées n'arrivent plus à la conscience, leur résultante y parvient seule sous la forme de l'idée complexe.

Dans le second cas, l'acte émane de nous. Est-ce un acte plusieurs fois accompli déjà ? L'idée totale suffira pour éveiller les idées partielles enveloppées en quelque sorte dans sa compréhension, et autrefois déjà associées à elle. Celles-ci pourront demeurer inconscientes, mais elles n'en sont pas moins nécessaires pour déterminer leurs actes particuliers. — Si, au contraire, l'acte est nouveau, il se résout toujours en une somme d'actes connus diversement combinés. C'est l'imagination qui groupe et coordonne à l'avance les détails de l'exécution. Chaque idée alors est successivement l'objet d'un vouloir, et amène ainsi son acte qui contribue pour sa part à la réalisation de l'ensemble. N'est-ce pas ainsi que nous apprenons à écrire, à nager, à jouer d'un instrument, ainsi encore que nous exécutons un mouvement difficile et nouveau du corps ou des membres ? Et il n'est pas nécessaire que l'idée de la simple contraction musculaire revienne actuellement à la conscience, puisqu'il n'est pas, dans notre condition présente, d'acte si nouveau qui ne comprenne des actes devenus habituels. L'habitude, d'ailleurs, nous le verrons, lie entre elles les idées partielles et les idées subordonnées, non les actes et les idées. C'est la série habituelle des idées qui explique la série habituelle des mouvements.

Il est donc inutile de faire intervenir une volonté substance qui connaisse par intuition toutes les racines nerveuses et la place de chacune d'elles dans le cerveau.

CHAPITRE II.

DÉTERMINATIONS INCONSCIENTES DANS L'ANIMAL.

Il était nécessaire d'étudier d'abord dans la conscience le mécanisme de la détermination ; il nous est possible maintenant de rechercher si le même fait se produit aussi en dehors de notre conscience.

Lorsqu'un acte suppose sensation, perception et coordination actuelle de mouvements en vue d'un but, et même d'un but extérieur à l'être, nous sommes obligés de l'attribuer à une intelligence, et si notre conscience ne peut être informée des opérations intellectuelles accomplies, il faut bien avouer que cet acte est l'effet et la preuve d'une détermination inconsciente au moi. Or, de tels actes sont nombreux. Il en est de constants, mais qui nous échappent pour diverses raisons ; il en est d'autres que l'on ne doit pas s'attendre à observer dans les circonstances ordinaires et normales ; ils n'en sont que plus dignes d'attention, parce qu'ils trahissent tout un ordre de faits que nous ne soupçonnons pas. Des

expériences diverses, souvent répétées sur les animaux et des observations faites sur l'homme dans des cas morbides ou anormaux, démontrent clairement la production de ces déterminations inconscientes.

On sait, depuis bien longtemps déjà, que les vers de terre, les scolopendres, les hydres d'eau douce, et nombre d'autres animaux peuvent être séparés en plusieurs fragments, sans que la vie abandonne aucun des tronçons, chacun d'eux reste même capable encore de certaines fonctions, qu'accomplissait l'animal entier. Le fait avait été remarqué dès la plus haute antiquité. Aristote le discute dans son traité de l'âme, et St-Augustin nous fait un charmant récit de la stupeur où il fut plongé la première fois qu'il eut à le constater. « J'étais un jour dans la campagne de Ligurie, des jeunes gens qui m'accompagnaient pour leur instruction, remarquèrent, pendant qu'ils étaient étendus à l'ombre, une petite bête rampante, armée d'une multitude de pieds, une sorte de ver de forme allongée.... L'un d'eux prenant un stylet qu'il portait par hasard, le coupa par le milieu. Alors, les deux moitiés du corps s'enfuirent en sens contraire, avec autant de rapidité et de vigueur que si elles eussent été deux animaux différents. Effrayés de ce prodige, et curieux d'en connaître la cause, les jeunes gens s'empressèrent d'apporter à Alype et à moi, ces tronçons vivants. Et ce ne fut pas non plus sans étonnement que nous les vîmes courir de tous côtés sur une tablette. L'un d'eux, ayant été touché avec le stylet, se tordait vers la partie souffrante, tandis que l'autre, sans rien sentir, continuait ses mouvements d'un autre côté. Nous vou-

lûmes voir jusqu'où l'expérience pouvait être poussée, et nous divisâmes le ver, ou plutôt les vers, en de nombreuses parties. Celles-ci se mirent toutes à se mouvoir, de telle manière que si nous n'avions nous-mêmes fait l'expérience, et si nous n'avions eu sous les yeux les blessures encore toute fraîches, nous aurions cru à autant d'animaux, nés séparément et qui auraient vécu d'une vie propre [1]. »

On connaît aussi les expériences devenues classiques, mais par là-même incontestées, de Flourens sur les pigeons, de Pflüger et de Goltz sur les grenouilles. Il est impossible de ne pas rappeler ici les plus saisissantes, afin de les interpréter. Versez une goutte d'acide sulfurique sur la cuisse et sur le dos d'une grenouille décapitée, vous la verrez aussitôt coordonner les mouvements de la patte la plus rapprochée, de manière à atteindre sûrement et rapidement la partie lésée. Si l'on maintient cette patte immobile, l'animal agite l'autre patte, la fait tourner autour de son corps, et atteint le but avec la même sûreté. Les mouvements accomplis sont souvent difficiles et en dehors des habitudes de l'animal vivant, cependant ils se font avec autant de précision que si le cerveau était intact. — Une grenouille dont on a enlevé les hémisphères cérébraux peut se conserver pendant des mois et même des années dans un état complet de vigueur corporelle, mais elle demeurera toujours dans le même endroit. Elle ne voit rien, n'entend rien, mourra de faim plutôt que de se nourrir, quoique si l'on place

(1) St-Augustin. *De Quantitate animæ*, ch. I, § 30. — *Patrologiæ cursus*, t. 32.

de la nourriture dans sa bouche, elle l'avale. Quand on l'irrite, elle saute ou marche, si on la jette dans l'eau, elle nage. « Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, si vous la déposez sur la paume de votre main, elle y demeure accroupie, parfaitement tranquille, et y resterait ainsi éternellement. Inclinez alors très-lentement votre main, de sorte que la grenouille acquière une tendance à glisser, vous sentez ses pattes de devant gagner doucement le bord de la main, jusqu'à ce que l'animal puisse s'y maintenir solidement; en ce moment, vous tournez la main : alors il monte avec beaucoup de précaution et de délibération, avance successivement une patte, puis la suivante, et finit par prendre un état parfait d'équilibre. En retournant complètement la main, il recommence la même série d'opérations, jusqu'au moment où il se trouve en sûreté sur le dos de la main. Tout cela exige une délicatesse de coordination et un ajustement de l'appareil musculaire, qui ne peut se comparer qu'à celui d'un danseur de corde..... Placez l'animal sur une table, dressez un livre entre lui et la lumière, et donnez-lui une légère impulsion, il sautera, non pas contre le livre, mais latéralement à droite ou à gauche, montrant ainsi que, bien qu'il soit complètement insensible aux impressions ordinaires de la lumière, il existe en lui quelque chose qui passe à travers les nerfs sensitifs, agit sur la machine du système nerveux, et l'oblige à s'adapter à l'action convenable[1]. » Tous ces mouvements supposent des antécédents psychiques, et on n'a pu le nier qu'au nom de théories à priori.

(1) Huxley. *Revue scientifique*, 24 octobre 1874.

Des expériences analogues réussissent très-bien sur l'abeille dont le système nerveux est assez développé et le corps facilement divisible. Une abeille décapitée continue, pendant plusieurs heures, à repousser avec ses pattes un objet qui la blesse. Si l'on voyait simplement l'animal se retirer ou s'enfuir à la suite de l'excitation, on pourrait contester qu'il y ait dans le fait autre chose que le résultat d'une action mécanique, et se refuser à y reconnaître la preuve de sensation et d'intention. Mais tous les mouvements viennent concourir à un but précis, les membres, au lieu de s'écarter, s'abattent sur l'objet, le saisissent pour le repousser, et l'abdomen se recourbe pour y enfoncer l'aiguillon. Si l'on retient l'abeille, elle cherche à fuir en agitant ses ailes.

Si les mouvements exécutés dans ces divers cas, tout en impliquant adaptation à un but, étaient réguliers, uniformes, et reproduisaient des actes sans cesse accomplis par l'animal, comme la respiration, la circulation ou la déglutition, on aurait peut-être le droit de dire avec Maudsley, qu'ils sont le résultat d'un mécanisme physiologique préexistant dans les centres nerveux, et de les comparer à ceux de la *Mimosa pudica*, ou même aux mouvements moléculaires d'un cristal en formation [1]. Mais il suffit d'observer sans parti pris pour se convaincre qu'il n'en est pas ainsi.

Il n'y a pas à alléguer, d'autre part, que la conscience n'est pas une chose qui se découpe et s'enlève avec le scalpel, qu'elle ne tient pas nécessairement dans les limites d'un organe, et qu'elle subsiste peut-être après

(1) V. Maudsley. *Physiologie de l'Esprit*. Trad. Herzen, p. 129 et suiv.

l'ablation du cerveau. Sans doute, la conscience n'est pas directement atteinte par un instrument, mais nous ne pouvons juger des animaux que par analogie, et si l'on songe au trouble profond qu'apporte dans la conscience humaine la plus légère altération du cerveau, on a le droit de conclure qu'après une ablation complète, les actes psychiques, certainement accomplis, le sont, sans que la conscience supérieure subsiste.

Hartmann a surtout insisté sur ces expériences, auxquelles ne se prête guère que l'animal, mais qui peuvent jeter une vive lumière sur ce qui se passe en l'homme [1]. Il rappelle que chez les invertébrés les ganglions pharyngiens remplacent le cerveau et suffisent à l'exercice d'une pensée et d'une volonté inférieures, que dans l'expérience de Goltz le cervelet et la moelle épinière ont dû remplacer le cerveau. Dans un insecte coupé en deux, la partie antérieure continue de manger, dans un autre la partie postérieure continue l'acte de la reproduction. Même chez les animaux où le microscope ne découvre aucune trace de muscles ni de nerfs, Hartmann croit trouver des actes qui décèlent perception et intention. Un polype, dans un vase plein d'eau, en partie éclairé par le soleil, se dirige en nageant vers la lumière; le fait est certain. Mais est-il aussi vrai que le polype découvre un infusoire vivant qui passe à sa portée, l'attire en agitant ses bras et le distingue d'un végétal ou d'une poussière? Hartmann s'appuie encore sur des considérations anatomiques et physiologiques pour prouver que le cervelet, la moelle allongée, la moelle épinière et les différents

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, p. 68 et suiv.

groupes de ganglions sont capables de produire isolément des réactions appropriées à un but. Nous ne pouvons, sans sortir des limites de notre sujet, nous étendre sur ces démonstrations. Mais, quelque jugement que l'on porte sur la philosophie générale de Hartmann, on ne peut méconnaître la valeur de ses conclusions dans cette question particulière. « La conscience cérébrale n'est nullement la seule qui existe chez les animaux; mais c'est la forme la plus haute de la conscience, et la seule qui chez les animaux supérieurs et chez l'homme atteigne à la personnalité, au moi, et par suite, la seule que je puisse appeler *ma conscience*, à proprement parler. Les centres nerveux inférieurs doivent donc avoir aussi une conscience, bien que très-confuse [1]. » — Dans un animal supérieur la dégradation des consciences ganglionnaires reproduit, sans doute, la dégradation des consciences dans la série animale. Les volontés qui se manifestent dans ces centres nerveux ne sont donc pas inconscientes en soi, « mais seulement inconscientes pour nous, bien que tous les centres nerveux fassent partie de notre organisme, et par suite, soient en nous. »

Les déterminations de ces consciences multiples deviennent certainement de plus en plus spéciales, à mesure que diminue la variété des excitations qu'elles peuvent recevoir. L'idée éveillée finit, dans les centres inférieurs, par être toujours la même, et la régularité des actes qu'elle provoque les rapproche du mécanisme. Ainsi, laissés à eux-mêmes, les ganglions auxquels aboutissent les nerfs moteurs d'une paire de pattes, ne

(1) *Ibid.* p. 75.

peuvent guère répondre aux excitations que par le mouvement ordinaire de ces pattes, la marche, par exemple, ou la natation. Mais, dans l'animal intact, ces ganglions sont subordonnés au cerveau qui, aidé des divers sens, en dirige à son gré les fonctions spéciales. « Si l'on coupe la tête d'un myriapode pendant qu'il court, le corps continuera à avancer par l'action des pattes, et si l'on divise le corps en plusieurs parties, le même phénomène aura lieu pour chacune d'elles. Lorsque ces mouvements auront cessé, ils se reproduiront si l'on irrite un point quelconque des centres nerveux, ou l'extrémité coupée de la moelle nerveuse. Si le corps rencontre sur son chemin un obstacle que le mouvement des pattes puisse lui faire franchir, il le franchit et continue à se mouvoir en ligne droite ; mais si l'obstacle est trop haut pour être franchi, l'extrémité coupée y reste buttée, et les pattes continuent leur mouvement sur place. Ainsi, la seule différence qu'il y ait entre les mouvements du myriapode décapité, et ceux du myriapode intact, c'est la direction donnée aux mouvements de celui-ci par le sens visuel, la vue d'un obstacle le faisant se détourner avant d'y arriver [1]. » D'autres centres ont des fonctions différentes, mais aussi spéciales. Ainsi la conformation de la mante, la rend propre à attendre sa proie à l'affût, plutôt qu'à la poursuivre ; immobile sur ses quatre pattes de derrière, elle élève la partie antérieure de son corps armée de deux pattes longues et solides que terminent des griffes acérées, toujours prêtes à saisir l'insecte qui passe à leur

(1) Carpenter. *Revue scientifique*, 1er mai 1875.

portée. Cette attitude bizarre qui a fait comparer la mante à une personne en prière, lui a valu de la part des naturalistes le nom de mantis religiosa. Or, si l'on décapite l'un de ces insectes, son corps reste dans la même posture qu'auparavant et résiste aux efforts que l'on fait pour le renverser, tandis que les pattes de devant se referment sur tout objet que l'on introduit entre elles, et y laissent l'empreinte de leurs griffes. Ces mouvements persistent si la partie antérieure du corps à laquelle elles sont attachées est séparée du reste, et de son côté le train de derrière se tient en équilibre sur ses quatre pattes, et non seulement résiste aux efforts que l'on fait pour le renverser, mais même se relève lorsqu'on a réussi. Il est clair que les centres nerveux de la tête n'exercent qu'une action directrice due aux indications fournies par les sens.

Cette action spéciale des centres inférieurs est en partie, sans doute, le résultat d'habitudes que leur a données le centre supérieur et qu'ils conservent après leur séparation; des idées ou des images de mouvements nécessaires à la vie de l'animal s'y sont fixées, et ces représentations continuent à déterminer la réponse aux excitations du dehors. Il est permis de croire que l'appropriation des mouvements est rendue possible encore, grâce aux sensations musculaires antérieurement associées.

CHAPITRE III.

DÉTERMINATIONS INCONSCIENTES DANS L'HOMME.

Si, instruits déjà par les expériences précédentes, nous arrivons à l'étude de l'homme, nous nous trouvons en présence de faits fort curieux aussi, et il nous est impossible, après les avoir constatés, de réduire encore la vie psychique à la conscience du moi. Au-dessous de celle-ci, et subordonnées à elle dans les conditions ordinaires, d'autres consciences échelonnées suivant une dégradation sans doute indéfinie, sont le théâtre de déterminations plus spéciales, mais de nature analogue à celles que nous connaissons directement, et dont les effets se manifestent aussi, soit par des conséquences psychiques elles-mêmes, soit par des mouvements du corps et des membres. Tant que le moi conserve son empire, ces consciences inférieures restent disciplinées et n'exécutent que les ordres de la volonté raisonnable; il semble alors que toute initiative leur soit refusée; cependant déjà dans cet état normal elles agissent pour leur propre compte sans que nous

puissions nous en douter nous-mêmes, parce que leurs actes sont conformes à nos habitudes ou à nos désirs. Mais que pour une raison quelconque, la conscience du moi leur laisse leur indépendance, ou même qu'elle s'éclipse entièrement, aussitôt elles retrouvent leur spontanéité propre, et suivant le degré de perfection de chacune, déterminent des actes et des mouvements. C'est ce qui résulte de nombreuses observations et expériences.

L'inconscience peut se borner à certains faits produits en dehors du moi, et dont celui-ci n'a pas connaissance; il se peut aussi que la conscience du moi soit elle-même abolie sans que la vie psychique s'arrête. Des sensations et des idées continuent à se succéder, à se grouper, et à déterminer leurs actes. Le premier cas est le plus fréquent, c'est par lui que nous commencerons.

Déjà dans la vie ordinaire, lorsque notre activité multiple s'exerce à la fois sur nombre d'objets divers, il peut arriver que l'attention concentrée tout entière sur l'un d'eux, maintienne leur image constamment présente et ne laisse dans la conscience aucune place pour la connaissance des autres. Cependant nous ne cessons pas d'agir sur eux, et d'adapter nos mouvements à leurs conditions changeantes, bien que la conscience ne nous informe plus ni de nos actes, ni de leurs résultats. Ainsi en est-il le plus souvent de la marche. L'ordre une fois donné par la volonté, nous laissons à quelque centre inférieur le soin de prendre connaissance des excitations du dehors, et d'y répondre par des réactions appropriées, pendant que notre pensée se complait au rêve intérieur qui la captive. Nous ne pouvons en effet agir sur nos

membres qu'en provoquant le centre qui préside à leur mouvement, mais ce centre, comme chez la mante décapitée, continuera de lui-même l'action commencée, et de plus il la modifiera selon les sensations qui lui parviennent. La preuve en est que les mouvements ne présentent pas alors la régularité d'une habitude mécanique, ils varient sans cesse avec les inégalités du sol, et les obstacles que nous rencontrons. Cette présence des sensations dans une conscience directrice est si nécessaire que l'ataxique, auquel manquent les sensations tactiles et musculaires, est obligé de les remplacer par des sensations visuelles sous peine de ne pouvoir marcher.

Sans doute, dans quelques cas, l'attention disséminée et dispersée permet au moi de connaître vaguement ces faits auxquels il participe si peu, mais souvent aussi il les ignore absolument. « Des témoins dignes de foi affirment avoir vu des soldats fatigués d'une longue marche continuer à avancer profondément endormis; de même les domestiques indous chargés d'agiter les grands éventails continuent tout en dormant à tirer et à relâcher leur corde..... J'ai vu à Londres J. Stuart-Mill passer le long de Cheapside, l'après-midi, lorsque cette rue est pleine de monde, et circuler sans peine sur le trottoir étroit sans coudoyer personne ni se heurter aux becs de gaz, et lui-même m'a assuré que son esprit était alors tout occupé de son système de Logique, dont il avait médité la plus grande partie en allant chaque jour de Kensington aux bureaux de la Compagnie des Indes, — et qu'il avait si peu conscience de ce qui se passait autour de lui, qu'il ne reconnaissait ses meilleurs amis que quand ils lui adres-

saient la parole[1]. » Des faits analogues sont arrivés à chacun.

Quelquefois, il semble ne rester dans la conscience du moi que la volonté persistante de l'acte, l'acte lui-même et les conditions dans lesquelles il s'accomplit nous échappent. Les distractions ne sont pas autre chose et l'inattention n'est peut-être que l'inconscience. Un témoin également digne de foi nous a affirmé avoir vu dans une bataille de la dernière guerre un jeune soldat qui, l'esprit envahi par la frayeur continuait au milieu de sa compagnie, à frapper énergiquement la terre avec le manche cassé de sa pioche. Vulgairement ne dit-on pas qu'on ne sait plus ce que l'on fait? Dans la passion, d'anciennes idées assoupies s'éveillent et provoquent des actes qui nous étonnent nous-mêmes, quand nous les avons accomplis. Le savant, préoccupé par la recherche d'un problème, laisse la bête aller à son gré, et il est tel mathématicien dont les distractions sont restées célèbres. Les ascètes et les mystiques, absorbés dans la contemplation de la pensée pure, abandonnent la direction de leurs centres inférieurs, et ceux-ci tout à leurs fonctions propres les entraînent parfois dans une voie fort différente de celle qu'ils auraient voulu suivre.

Certaines déterminations semblent possibles encore lors même que les conditions de toute pensée supérieure et de toute conscience du moi viennent à manquer. On connaît l'expérience de M. Robin déjà citée par M. Taine. Il s'agit d'un homme décapité dont l'électricité avait ranimé la moelle épinière. Comme on lui grattait la paroi

(1) Carpenter. *Revue scientifique*, 1er mai 1878.

droite de la poitrine avec un scalpel, « nous vîmes aussitôt le grand pectoral, puis le biceps, le brachial antérieur probablement et les muscles couvrant l'épitrochlée se contracter successivement et rapidement. Le résultat final fut un mouvement de rapprochement de tout le bras vers le tronc, avec rotation du bras en dedans, et demi-flexion de l'avant-bras sur le bras, *véritable mouvement de défense*, qui projeta la main du côté de la poitrine jusqu'au creux de l'estomac [1]. » Cet acte fut-il, comme le croit M. Taine, le simple résultat d'un habitude acquise, n'en supposerait pas moins la présence d'une idée ou d'une image persistante, comme nous le verrons plus tard.

Pendant le sommeil la conscience du moi n'est pas abolie, elle subsiste, le plus souvent au moins, mais rèduite à une vie de souvenirs et d'imagination, et, bien que nous n'en retrouvions pas toujours les traces au réveil, il y a toute raison de croire que la pensée ne s'arrête jamais. Les conditions toutefois dans lesquelles les faits psychiques se produisent alors, sont assez différentes déjà des conditions ordinaires pour que l'on puisse se demander si le moi connaît toutes les déterminations qui peuvent avoir lieu. La fatigue de la veille et l'engourdissement des membres empêchent presque toujours les idées et les volontés qui traversent l'esprit d'être suivies d'effets bien sensibles; toutefois des mouvements fréquents, suite d'une sensation de malaise, causée par un objet qui nous blesse, sont exécutés et coordonnés de manière à éviter ou à repousser l'objet. Des paroles plus

(1) *Journal de l'Anatomie et de la Physiologie*, 1869, p. 90.

ou moins incohérentes peuvent même être prononcées en réponse à des questions posées.

Dans le sommeil plus profond de l'enfance ces faits sont plus faciles à observer parce qu'il n'amènent pas aussitôt le réveil. Un enfant repousse tout en dormant la plume qui lui chatouille les narines, il la repousse d'abord avec un bras, puis avec l'autre si l'on retient le premier. — « Dans mon enfance, en m'interrogeant, on me faisait parler pendant mon sommeil, et je racontais ma journée d'écolier [1]. » Des sensations venues du dehors ont donc pénétré en nous, provoqué des idées et déterminé des réactions aussi vives qu'elles auraient pu l'être à l'état de veille, cependant aucun de ces faits n'a amené le réveil, il faut donc qu'ils aient affecté bien faiblement la conscience du moi, si même ils y sont parvenus.

Il arrive aussi que non-seulement certains faits échappent à la conscience du moi, mais que cette conscience elle-même se dissipe et s'évanouisse pour céder la place à une conscience nouvelle, née de conditions différentes. Tous les degrés se rencontrent dans la durée, le nombre et la variété des déterminations ainsi produites, depuis la simple réaction contre une sensation jusqu'à l'accomplissement d'actes complexes et combinés à l'avance, qui simulent la vie normale. On en trouve de nombreux exemples dans les troubles qui accompagnent certains états morbides, dans le délire, dans les faits étranges du somnambulisme.

Dans la perte momentanée de la conscience qui suit

(1) E. Bersot. *Mesmer et le Magnétisme animal*, 1879, p. 278.

l'attaque de l'épilepsie, le malade est exposé à commettre des actes dont il n'a certainement aucune connaissance, bien que les causes soient en lui. Si l'accès se produit pendant que la personne est occupée à une action habituelle, ou pour ainsi dire automatique, un travail manuel, une chanson connue, l'action se continue sans altération apparente ; il semble que l'ordre une fois donné par le moi, celui-ci puisse abdiquer quelques instants. Mais il arrive aussi que dans cet état des actions nouvelles se produisent. Quelques-unes sont fort simples, mais supposent déjà adaptation de moyens à une fin actuellement présente. « J'étais assis au bord du lit d'un malade, occupé à écrire une observation, le malade, assis sur son séant, tenait mon encrier. Comme il ne répondait pas à une question, je le regardai. Il était toujours assis, mais sa tête était baissée, et son visage un peu pâle ; il avait toujours l'encrier, et au bout d'un moment fit un mouvement pour le poser. Voyant que l'encrier penchait, je voulus le prendre, mais le malade me repoussa. Au bout d'une minute il était revenu à lui [1]. » Parfois, dans ces états morbides, certaines idées persistent et entraînent leurs actes sans que le changement des conditions extérieures puisse être remarqué. Un malade avait l'habitude invariable de regarder sa montre après chaque accès, un jour avant la fin de l'accès, il mit l'éteignoir dans son gilet au lieu de la montre. Un autre pris d'un accès en voiture donne au conducteur une somme considérable en place de ce qu'il lui devait. Le même fait a été constaté dans un grand trouble d'esprit. On voit déjà qu'il y a plus que simple perte de

(1) Jackson. *Revue scientifique* 19 février 1876.

mémoire puisque l'erreur porte sur un objet actuel et présent.

Ces divers actes, quoique fort simples, nous prouvent la possibilité de déterminations inconscientes pour le moi; mais il s'en produit de beaucoup plus complexes, et qui par leurs résultats, ressemblent singulièrement à ceux de la vie normale. Le docteur Jackson cite le rapport fait par un malade lui-même sur sa maladie; c'était un jeune homme instruit et capable de juger les faits. A ce titre son témoignage est précieux. Voici l'une de ces notes : « Le 20, je perds la conscience de mes actes pendant environ trois-quarts d'heure; je me souviens d'avoir commandé mon dîner, non de l'avoir mangé au payé, quoique j'aie fait les deux; je reviens à mon bureau, et je me retrouve les idées un peu confuses, mais sans autre malaise. Je retourne au restaurant, pour demander si j'ai été indisposé et si j'ai dîné, on me répond que j'ai dîné et que je n'ai point été indisposé. » — Autre note du même malade : « . . . Ma femme et ma sœur venaient de parler du souper et de certain mets que nous devions manger.... Au bout de quelques minutes, sentant venir un accès, je m'assis sur une chaise contre le mur. A partir de ce moment les souvenirs me manquent. Lorsque je repris connaissance, j'avais auprès de moi ma mère et mon frère. On me raconta qu'on m'avait trouvé debout près de la table, occupé à préparer le mets en question dans une écuelle, je remuais le mélange avec une cuiller que j'avais dû aller prendre dans une armoire. » On voit ici la filiation des idées, appelées comme dans le rêve par celles de la veille, mais chacune est suivie de son acte.

Beaucoup de malades se lèvent, vont se promener, et se réveillent ne sachant où ils sont. Un autre saisi d'un accès dans une boutique s'échappe laissant son chapeau : « On me retrouva à un demi-kilomètre de là, je demandais mon chapeau dans toutes les boutiques, mais je n'avais aucune conscience de ce que je faisais, et je ne revins à moi qu'au bout de dix minutes [1]. » Autre observation plus concluante encore : « Dans l'après-midi du 14 janvier 1874, Mme A... coupait du pain pour le thé de ses enfants, lorsque tout-à-coup elle leur fit quitter la chambre. Bientôt après on la trouva étendue dans une mare de sang, avec une profonde blessure au bras droit ; tous les tissus au niveau du coude étaient tranchés et la jointure était à découvert. On reconnut qu'elle n'avait plus sa raison. On la porte à l'hôpital, le délire dure longtemps, elle ne paraît pas souffrir, elle accuse plusieurs personnes de lui avoir fait sa blessure... » Un autre malade, cité par Maudsley, sentant venir l'obsession de l'idée, et voyant sa mère auprès de lui, s'écrie : sauve-toi, il faut que je t'étouffe ; puis il perd la conscience de lui-même, et, dans ces crises, si l'on n'a pris soin de le garotter, l'acte suit avec toutes ses conséquences.

Des observations analogues pourraient être indéfiniment multipliées, les annales de médecine et les ouvrages de physiologie en sont remplis [2] ; mais ce qui importe ici,

(1) *Ibid*

(2) V. *Les Annales médico-psychologiques*. = Maudsley. *Crime et Folie*, ch. VII. = G. H. Lewes, *The physical basis of mind : Problems of life and mind*, IIe série, probl. III et IV. = Carpenter. *Mental physiology*.

c'est moins de les recueillir toutes que de s'arrêter à quelques-unes pour les interprêter au point de vue psychologique, et en tirer des conclusions sur la nature de l'homme. Aussi ne faut-il apporter que des témoignages dont la valeur ne puisse être contestée.

L'appropriation des mouvements à une fin conçue est hors de doute. Le mécanisme simple, et même l'habitude sont incapables d'expliquer la production de ces actes divers. Ceux-ci en effet ne sont pas le pur résultat du jeu régulier de la vie organique, et d'autre part ils n'ont pas été antérieurement accomplis dans les conditions qui engendrent une disposition habituelle à la répétition. Un but est actuellement saisi et conçu par l'être, et des moyens employés pour l'atteindre. L'un des malades poussé par l'idée de préparer un mets se lève, va chercher les objets nécessaires et exécute les opérations propres à réaliser son idée. Un autre, dominé par l'idée de la perte de son chapeau, court de tous côtés et questionne les passants; un troisième saisit un couteau dont la vue provoque en lui des idées de carnage, et se blesse grièvement. Dans tous ces cas les faits ne s'expliquent que par des idées déterminantes.

Mais y a-t-il perte de conscience, partielle ou totale? Y a-t-il simplement suspension de la mémoire? — Il est certain qu'aucun souvenir ne reste de ce qui s'est passé pendant les crises, mais comme il n'en pourrait être autrement dans le cas où la conscience du moi se serait évanouie, ce fait ne prouve rien. La constatation directe est d'autre part impossible; examinons donc quelle hypothèse s'accorde le mieux avec les faits.

D'abord la succession des actes prouve que pendant

l'accès la mémoire n'a nullement disparu. Il faut en effet que l'un se rappelle avoir perdu ce qu'il cherche, que l'autre sache où sont les objets dont il a besoin pour préparer son mets et ce qu'il en voulait faire. Ce n'est donc pas un cas d'amnésie générale à la suite de laquelle chaque sensation ou idée aussitôt produite serait oubliée. C'est au moment où cesse l'accès, au retour de l'état normal que subitement s'effacent les souvenirs de toute la période morbide. Ou plutôt, car rien ne s'efface en nous, les conditions dans lesquelles se retrouvent et l'organe et l'esprit s'opposent au rappel de ces souvenirs. L'oubli porte sur des actes violents qui viennent d'être accomplis, sur des sensations douloureuses éprouvées quelques minutes auparavant, et pour l'expliquer il faut le rattacher lui-même à des causes plus profondes.

Tous les malades saisissent la transition entre l'accès et l'état normal, ils reprennent connaissance, non-seulement d'une situation antérieure séparée du présent par une lacune dans la mémoire, mais d'eux-mêmes et du monde extérieur, comme au sortir d'un profond sommeil sans songe. Ce n'est pas un souvenir qui leur revient, ce sont des objets actuels que le moi semble saisir tout d'un coup.

Ce n'est pas que les sensations, les idées, les volontés antérieures ne soient présentes à aucune conscience; nous ne les concevons pas entièrement isolées, mais les conditions nouvelles dans lesquelles elles se produisent, se succèdent et se groupent, constituent véritablement une conscience nouvelle, autre que la conscience normale, car tout y est si différent que les faits de la première ne pourront reparaitre dans la seconde. Que si les

souvenirs de la période normale renaissent dans la période morbide, c'est que celle-ci résulte en général d'une surexcitation nerveuse, et les mouvements auxquels correspondent ces souvenirs peuvent entrer comme composants dans les mouvements plus amples de la seconde période. Au contraire ces derniers mouvements ne pourront se reproduire quand l'état de surexcitation sera passé. Aussi dans la conscience normale ne retrouve-t-on en effet aucun souvenir de la conscience morbide. Celle-ci est en quelque sorte à l'octave de la première. Il se peut que ces deux consciences soient reliées antre elles par un moi isolé de tout fait, pure forme vide, et qui perd jusqu'au souvenir de son identité, mais on n'en peut rien dire.

Dans le somnambulisme, le caractère qui frappe tout d'abord, et aussi le plus constant, c'est que le somnambule semble avoir perdu la conscience de ses actes; au sortir de la crise il revient à lui-même et semble se retrouver, comme au réveil d'un profond évanouissement, durant lequel cependant il n'a cessé d'agir. Les observateurs sont unanimes à cet égard. Mais que faut-il entendre par cette perte apparente de toute conscience?

Les faits se passent comme si le malade cédait à une obsession intérieure qui exclut le doute et la réflexion. Des idées et des images se déroulent en lui, appelées par association et suggestion, il les suit fatalement au milieu des excitations extérieures différentes ou contraires. C'est un rêve qui se réalise de lui-même. L'homme devient un automate. Aussi dans certaines formes de la maladie, peut-il se promener et agir la nuit, guidé par ses seuls

souvenirs auxquels il adapte ses mouvements. Mais alors il faut que rien ne soit changé à l'ordre des choses qu'il se représente. Qu'un meuble soit dérangé, il s'y heurte et se réveille. — Souvent au contraire, loin d'être séparé du monde extérieur, il continue à en recevoir les impressions, et ses sens acquièrent une finesse et une puissance extraordinaires. Il y a hyperesthésie. Mais il est à remarquer que dans ce cas il semble ne voir, n'entendre et ne sentir que ce qui est en rapport avec la série des idées dominantes; celles-ci écartent et refoulent les sensations ou images différentes et ne leur permettent pas d'être suivies d'aucun acte.

On a prétendu que le somnambule agit uniquement d'après les représentations qui se succèdent en son esprit, et qu'il reste insensible à toute excitation du dehors. On a dit aussi et au contraire que seules les sensations déterminent ses actes. La vérité est que dans la plupart des cas les deux éléments ont leur part. Le but est une idée conçue, les moyens par lesquels elle se réalise varient suivant les circonstances. Dominé par l'idée d'un objet à trouver ou d'un acte à faire, le malade adapte ses mouvements aux conditions présentes que lui révèlent les sentions. Lorsqu'il se promène sur un toit, il n'a certainement pas dans son esprit la carte des lieux qu'il parcourt. Sa marche est déterminée par des sensations successives, comme celle de l'homme absorbé dans une profonde méditation. Le domestique de Gassendi servait à table pendant ses accès, Condillac a écrit quelques-unes de ses pages en cet état, et le somnambule dont il est question dans l'Encyclopédie, composait ainsi des sermons qui sont loin d'être sans valeur, il les relisait à haute voix, corri-

geait certains termes dont il retrouvait la place sans doute par le souvenir et le toucher.

Comment faut-il entendre l'inconscience de ces faits? Ce n'est pas que les idées et les images puissent jamais être considérées comme dépourvues du caractère de faits de conscience, sans lequel il nous est impossible de les concevoir. Mais le moi les connaît-il? Pas plus que précédemment il ne peut être question de preuves directes. Toutefois, ce qui dans cet état est surtout remarquable, c'est moins peut-être l'absence de tout souvenir au réveil, que l'altération profonde manifestée dans les conditions intellectuelles et morales du malade au moment même où il agit. Des sensations lui parviennent, mais il ne reconnaît pas les personnes qui lui sont le plus familières, il ne parle et n'agit que par suggestion, et dans l'ordre des idées qui se succèdent en lui; chacune semble amener automatiquement son acte. La réflexion est absente, le caractère est changé; le somnambule accomplit des actions qu'il renie et condamne dès qu'il les *connaît;* l'un vole, l'autre se livre à des extravagances. En un mot, il n'est plus *lui*, les conditions qui constituent la conscience du moi sont certainement abolies, la vie *personnelle* de l'individu est suspendue, une sorte de vie impersonnelle lui succède.

Ce qui se passe dans l'imagination pourrait nous mettre sur la voie d'une explication conforme à celle qui précède. Nous avons vu que tout le travail de combinaison des idées s'accomplit spontanément, et sans aucun doute en dehors de la conscience du moi, qui n'en saisit que les résultats tout formés. Supposez, pour diverses raisons cette conscience momentanément éclipsée, le travail inté-

rieur se continue, les idées s'associent et se dissocient encore d'elles-mêmes, dans des conditions nouvelles ; chacune provoque son acte ; mais le centre de conscience auquel d'ordinaire apparaît le résultat n'existe plus. — C'est le somnambulisme.

Du somnambulisme se rapproche le cas relaté par le docteur Mesnet et souvent étudié depuis [1]. Un sergent avait eu l'os pariétal gauche fracassé par une balle à la bataille de Bazeilles ; pendant deux années il resta paralysé du côté droit, puis il retrouva la liberté presque complète de ses mouvements. Mais depuis lors il vit de deux vies, l'une normale et l'autre anormale. Pendant la durée de sa vie normale, il est gai, s'acquitte avec soin de sa tâche d'infirmier, et sa conduite est excellente. Cette vie dure environ vingt-sept jours par mois ; mais à partir de ce moment il entre subitement dans sa condition anormale qui se prolonge durant un jour ou deux. En apparence il est encore le même homme, il se lève, se couche, s'habille, marche comme à l'ordinaire, boit, mange, fait sa cigarette et la fume. Pourtant il ne voit, n'entend, ne sent ni n'éprouve aucun goût, seul le sens du toucher subsiste, et même devient d'une extrême délicatesse. Qu'on place un obstacle sur sa route, il le heurte, le touche et s'avance de côté ; si on le pousse dans une direction, il la suit en ligne droite jusqu'à ce qu'il soit arrêté par quelque obstacle nouveau. Il roulera

(1) *De l'Automatisme de la mémoire et du souvenir dans le somnambulisme pathologique*, par Mesnet. Paris, Félix Malteste, 1874. — V. aussi *Union médicale*, 21 et 23 juillet 1874.

sa cigarette avec de la charpie aussi bien qu'avec du tabac, il mangera de l'aloès, de l'assa fœtida sans faire aucune différence avec le mets le plus délicat. Huxley qui commente ce fait, en donne une explication purement mécanique, et insuffisante ; mais il remarque les rapports de cet état avec d'autres états analogues [1]. « L'individu occupe une position exactement analogue à celle de la grenouille décapitée, et il n'y a pas de doute que, lorsqu'il est dans cet état, les fonctions de ses hémisphères ne soient en grande partie annihilées. Cet exemple est pour moi plein d'un intérêt merveilleux, car il rentre dans les phénomènes du mesmérisme dont je vérifiai un grand nombre dans ma jeunesse Le soldat est alors capable d'accomplir toute sorte d'actions par simple suggestion. Il laissa tomber sa canne, une personne la ramassa et la lui remit ; la sensation produite par le contact de cette canne avec sa main occasionna évidemment en lui ces changements moléculaires du cerveau qui, s'il eut eu conscience de lui-même, auraient donné naissance à l'idée d'un fusil. Il s'étendit en effet sur le sol, commença à se tâter pour chercher ses cartouches, fit le mouvement pour armer son fusil, et cria à un camarade imaginaire : Henri ! les voilà, ils sont au moins une vingtaine, à nous deux nous en aurons raison..... Ce qu'il y a de remarquable, c'est la modification apportée par la blessure dans la nature morale de cet homme. Pendant la vie normale il est honnête et plein de bons sentiments, dans son état anormal c'est un voleur invétéré. Il s'approprie tous les objets sur lesquels il peut mettre la main, et s'il n'a rien

(1) *Revue scientifique*, 24 octobre 1874.

autre chose à voler, il s'empare de ce qui lui appartient à lui-même et le cache. » Ici les idées latentes et les souvenirs, provoqués par les sensations présentes, déterminent seuls l'activité. L'unité apparente de la vie psychique s'explique suffisamment par l'ordre suivant lequel s'enchaînent et se succèdent les faits internes. Nulle part ne se manifeste l'action directrice du moi. L'oubli suit naturellement le réveil, c'est-à-dire le retour des conditions de la vie normale.

Enfin, supposez que pour des raisons encore mal connues, les conditions, à la fois organiques et mentales de l'état morbide, se reproduisent identiques après un certain intervalle, les souvenirs acquis dans ces conditions pourront reparaître avec elles, et relieront les deux modes de conscience ainsi formés. Au contraire ils ne renaîtront pas dans les périodes d'existence normale dont l'activité moindre ne pourrait les réveiller, comme il a été montré précédemment. D'autre part les souvenirs acquis pendant cet état normal se trouveront impliqués dans l'état morbide comme les mouvements partiels dans le mouvement total, comme les harmoniques dans la vibrations de la corde entière. Deux consciences alterneront ainsi dans le même être : la première ne connaîtra que ce qui s'est passé en elle-même ; la seconde connaîtra et ce qui s'est passé en elle, et aussi ce qui s'est passé dans la première. Il pourrait même se former une troisième conscience différente des deux autres, et ainsi à l'infini.

Ces conditions possibles se trouvent exactement réalisées par les faits. On cite des exemples frappants. Un portier irlandais étant ivre avait perdu un paquet, il

ne put se rappeler où il l'avait laissé que dans un nouvel état d'ivresse [1]. Une jeune fille ayant été outragée pendant un accès de somnambulisme, put dans un second accès désigner le coupable. Braid cite le cas d'un somnambule qui se souvenait pendant ses crises de ce qu'il avait fait pendant plusieurs crises précédentes [2]. Mais le cas le plus curieux et le plus complet a été relaté par le docteur Azam ; il a donné lieu déjà à plusieurs études [3], et confirme singulièrement la théorie précédemment émise.

On se souvient que la malade Félida X... est sujette a des crises dont la durée est variable, et qui constituent pour elle un état différent de l'état normal, une « condition seconde » pendant laquelle une vie intellectuelle et morale nouvelle semble se poursuivre. Rappelons les faits principaux, d'après l'observateur lui-même [4]. « Vers l'âge de quatorze ans et demi se sont montrés les premiers phénomènes. Sans cause aucune, quelquefois sous l'empire d'une émotion, Félida éprouvait aux tempes une vive douleur, et tombait dans un accablement profond, semblable au sommeil. Cet état durait environ dix minutes ; après ce temps, et spontanément, elle ouvrait les yeux, paraissant s'éveiller, et commençait le deuxième état qu'on est convenu d'appeler condition seconde, il durait une heure ou deux, puis l'accablement et le sommeil reparaissaient, et Félida rentrait dans l'état ordinaire..... »

(1) Cité par Falret. *Dictionn. encyclopéd.*, t. III. p. 735.

(2) V. Joly. *L'Imagination*. Hachette, 1877, p. 47 et suiv.

(3) V. entre autres V. Egger et L. Lereboullet. *Gazette hebdomadaire de Médecine*, 8 juin 1877 et 15 juin.

(4) V. *Revue scientifique*, 20 mai 1876.

Ce sommeil est absolument subit, et d'une nature spéciale, car ni le bruit, ni aucune excitation, pincement ou piqûre ne peuvent le troubler. Sa durée a toujours diminué, il est maintenant de deux à trois minutes. Quand la malade s'éveille dans l'état second, « tout paraît différent, elle lève la tête, et ouvrant les yeux, salue en souriant les nouveaux venus, sa physionomie s'éclaire, respire la gaîté..... Elle continue en fredonnant l'ouvrage d'aiguille commencé dans l'état précédent.... Elle se plaint à peine des mille douleurs qui, quelques minutes auparavant, la faisaient souffrir.... *Son caractère est complètement changé ;* de triste elle est devenue gaie, et sa vivacité touche à la turbulence..... d'indifférente à tout elle est devenue sensible à l'excès. »

« *Dans cet état, elle se souvient parfaitement de tout ce qui s'est passé, et pendant les autres états semblables, qui ont précédé, et aussi pendant sa vie normale*, j'ajouterai qu'elle a toujours soutenu que l'état, quel qu'il soit, dans lequel elle est au moment où on lui parle, est l'état normal qu'elle nomme sa raison, par opposition à l'autre qu'elle appelle sa crise..... Dans cette condition seconde toutes ses facultés paraissent plus développées et plus complètes..... *Pendant sa vie normale elle n'a aucun souvenir de ce qui s'est passé pendant ses accès.* »

Après un temps qui durait en 1858 trois ou quatre heures, « sa tête se fléchit sur sa poitrine, et elle retombe dans l'état de torpeur que nous avons décrit. Trois ou quatre minutes s'écoulent, et elle ouvre les yeux pour rentrer dans son existence ordinaire. » Mais elle ne connait pas le travail commencé, il lui faut un effort

d'esprit pour le comprendre, sa famille l'aide à se mettre au courant, et elle continue en gémissant sur sa triste condition. Parlez-lui d'une romance qu'elle chantonnait, d'une visite qu'elle vient de recevoir, elle ne sait ce que l'on veut dire, mais l'oubli ne porte que sur ce qui s'est passé pendant la condition seconde ; aucune idée générale, aucune habitude acquise n'est atteinte.

« A cette époque s'est montré un troisième état qui n'est qu'un épiphénomène de l'accès. J'ai vu cet état seulement deux ou trois fois, et pendant seize ans, son mari ne l'a observé qu'une trentaine de fois. » Il se produit à la suite d'un court sommeil pendant la condition seconde ; au lieu de s'éveiller dans l'état normal, elle se réveille dans un état spécial que caractérise une terreur invincible, elle ne reconnaît personne, sauf son mari.

La période d'accès qui n'occupait d'abord qu'un dixième environ de l'existence a augmenté peu à peu de durée, elle est devenue égale à la vie normale, puis l'a dépassée pour arriver graduellement à l'état actuel où elle remplit l'existence presque entière. L'état normal dure aujourd'hui deux ou trois heures et se représente tous les deux ou trois mois. Pendant ces quelques heures, Félida oublie tout ce qui précède [1].

Dans ce cas si curieux, et analysé d'une façon si précise, l'oubli est le fait apparent, mais il n'est encore qu'une conséquence. Sans parler en effet de l'altération produite dans le caractère et que n'expliquent pas suffisamment

(1) V. aussi le cas analogue cité par le docteur Dufay, *Rev. scientif.*, 15 juillet 1876. — Dans l'accès la malade garde les souvenirs de l'état normal et des accès précédents ; pendant l'état normal elle ignore ce qui s'est passé pendant les accès.

les différences de souvenirs, il faut remarquer que les souvenirs acquis dans l'état second et fixés par une longue et vive attention sont unis à des souvenirs de la vie normale qui reparaissent dans l'état anormal, il semble donc que ceux-ci pourraient, s'il n'y avait que simple oubli, les rappeler par association, ce qui n'arrive jamais. C'est que dans le même individu deux modes de conscience alternent, dont l'un empiète sur l'autre par la communauté de certaines idées.

Enfin d'autres cas se présentent où les consciences qui se succèdent n'ont aucun souvenir commun, où du moins les souvenirs de l'une ne sont pas reconnus dans l'autre. Ces consciences sont alors comme si elles appartenaient à des individus distincts et isolés. Il y a véritable substitution de personne morale. Tels sont les cas pathologiques connus sous le nom de dédoublement de la personnalité.

Mais bien souvent on accepte trop légèrement le témoignage des malades. Beaucoup de malades dont les observations nous ont été conservées, se croient autres, se disent devenus différents d'eux-mêmes. Il faut être très-sceptique sur la valeur de cette croyance; car pour se souvenir de ce qu'il a été, pour se croire changé, il faut que le malade compare l'état passé dont il parle, et l'état présent, par suite qu'il soit le même au fond. Il y a là seulement altération grave, les faits de la vie précédente renaissent, mais sans être naturellement liés aux faits actuels. C'est un détachement partiel. Seuls ceux-là sont véritablement changés qui ne s'en doutent pas, ou qui parlant de leur existence antérieure, l'attribuent à une personne étrangère, et non à une première période

de leur propre vie. Ainsi la plupart des cas relatés par le docteur Krishaber appartiennent à la première catégorie : « Je me sentais si complètement changé qu'il me semblait être devenu un autre. » — « Quelquefois il me semble n'être pas moi-même, ou bien je me crois plongé dans un rêve continuel. » — « Je doutais de ma propre existence, et même par instant je cessais d'y croire. » Au contraire il semble y avoir substitution de personne morale chez la dame américaine dont parle Mac-Nish dont l'existence est coupée par une série d'accès liés entre eux par le souvenir, mais pendant lesquels elle ignore complètement sa vie normale, tandis que celle-ci ne garde aucun souvenir des accès. Le caractère, les habitudes, les notions acquises sont par suite absolument différents dans ces deux états. Du reste elle ne se doute pas de cette dualité [1].

Spinoza qui pensait déjà que tous les éléments du corps sont représentés par des idées correspondantes, dont l'ensemble constitue l'âme humaine, avait été frappé par un fait analogue : « J'entends par la mort du corps humain une disposition nouvelle de ses parties, par laquelle elles ont à l'égard les unes des autres de nouveaux rapports de mouvement et de repos ; car je n'ose pas nier que le le corps humain ne puisse, en conservant la circulation du sang, et les autres conditions ou signes de la vie, revêtir une nature très-différente de la sienne. Je n'ai en effet aucune raison qui me force à établir que le corps ne meurt pas, s'il n'est changé en cadavre, l'expérience

(1) V. *Philosophy of sleep*, p. 215. — V. aussi Taine. *Intelligence*, t. II, p. 157.

paraissant même nous persuader le contraire. Il arrive quelquefois à un homme de subir de tels changements qu'on ne peut guère dire qu'il soit le même homme. J'ai entendu conter d'un poète espagnol, qu'ayant été atteint d'une maladie il resta, quoique guéri, dans un oubli si profond de sa vie passée qu'il ne reconnaissait pas pour siennes les fables et les tragédies qu'il avait composées; et certes on aurait pu le considérer comme un enfant adulte, s'il n'avait gardé souvenir de sa langue maternelle [1]. »

De même dans le délire les idées les plus extravagantes sont suivies de leurs effets; peut-être des penchants étrangers à l'individu et hérités de fort loin, arrivent-ils à se faire jour dans ces conditions nouvelles, car les personnes les plus réservées et les plus honnêtes se livrent alors à un dévergondage d'actes et de paroles qui étonne. On peut en dire autant de la folie, et dans cet ordre de faits les exemples abondent.

Des déterminations se produisent donc en dehors de la conscience du moi quand celle-ci est occupée par d'autres faits qui l'envahissent tout entière. Il s'en produit encore quand cette conscience elle-même s'est évanouie.— C'est que la vie psychique n'est pas bornée à un cercle unique et immuable, elle est répandue dans tout l'organisme et intimement mêlée à la vie physiologique. Des sensations, des images, des idées, entraînées par un courant perpétuel se groupent en des consciences diverses, dont la plus

(2) Spinoza. *Ethique*, IV^e^ partie, propos 39, *schol.* Trad. Saisset, p. 220.

haute forme, mais non la seule, est sans doute celle du moi. Que celle-ci vienne à s'éclipser, une autre prend la place, peu différente parfois, parce que dans un organisme bien lié la somme des souvenirs, des penchants, des habitudes, est une réserve commune à laquelle chacune peut puiser; mais l'identité personnelle de l'être est rompue.

On ne s'attend pas à ce que nous nous prononcions sur les conditions physiologiques encore mal connues de ces diverses consciences. Correspondent-elles à des organes spéciaux et distincts, dont les uns sont momentanément anémiés, et les autres hypérémiés? Ne se forment-elles pas plutôt à tout instant du jeu combiné des éléments multiples *disséminés* dans le système nerveux? Les faits ne demeurent pas isolés; les centres de conscience les enveloppent dans leur unité, mais eux-mêmes semblent se déplacer comme les tourbillons qui se forment à la surface d'une eau mouvante.

Si l'on pouvait jeter un coup-d'œil sur cette agitation intérieure, on serait stupéfait, sans doute, du nombre et de la variété infinie des éléments qu'elle entraîne. Tant que les faits psychiques se groupent suivant leurs lois, c'est la vie régulière et normale. Mais que le désordre s'y jette, c'est le chaos, l'incohérence, le bouillonnement furieux de la folie. Peut-être n'y a-t-il plus de centre. Où est alors la conscience? Partout et nulle part.

CHAPITRE IV.

DÉTERMINATIONS INCONSCIENTES DANS LA VIE ORGANIQUE.

L'intelligence est donc répandue dans tout l'organisme et se manifeste par des actes dont notre conscience ne nous avertit pas toujours directement ; mais elle se révèle dans nos rapports avec les objets extérieurs, par des mouvements appropriés aux circonstances changeantes.

Par une dégradation insensible, les déterminations inconscientes dont nous constatons ainsi les effets et les preuves vont en diminuant de complexité depuis ces actes multiples et variés qui simulent la vie normale, et dans lesquels, bien que la conscience personnelle disparaisse, les fonctions de relation subsistent encore, jusqu'aux simples réactions appropriées de l'homme endormi ou malade, analogues à celles des animaux privés d'encéphale. Quand le moi cesse de diriger les mouvements des membres, d'autres consciences, devenues indépendantes, continuent à recevoir les sensations du dehors et y répondent par des faits qui supposent intelligence, et

parfois peut-être volonté. Seulement plus les sensations qui parviennent à une de ces consciences sont uniformes et constantes, et plus les fonctions de la conscience sont spéciales, plus aussi les réponses seront simples, régulières et fatales. Le domaine et la puissance de ces consciences diverses iront donc en décroissant, sans que l'on puisse trouver un moment où les lois de la détermination psychique fassent place aux lois de la pure mécanique.

Il est même aux confins de la vie organique toute une série d'actes et de mouvements qui semblent encore indécis, et qui s'accomplissent, tantôt sous l'influence de la volonté consciente, tantôt par l'effet du jeu régulier de la vie. Ainsi nous pouvons à notre gré ralentir ou activer les mouvements de nos poumons, reproduire les contractions nécessaires à la déglutition; on a vu des personnes dilater ou rétrécir à volonté l'iris de l'œil, rougir, pâlir, pleurer, provoquer la sueur, suspendre même pendant quelque temps les mouvements cardiaques. Comment les mêmes actes seraient-ils tantôt purement mécaniques, tantôt volontaires? Il semble que grâce à eux la volonté plonge dans les fonctions de la vie organique, et que nous surprenions ainsi le secret de leur accomplissement. Remarquons encore l'influence de certaines idées, de certaines passions sur des faits en apparence indépendants de la vie psychique. La peur fait pâlir, elle accélère les battements du cœur, la joie suspend la respiration, la vue ou l'idée seule d'un mets détermine la secrétion de la salive, le souvenir d'un bruit strident provoque le frisson.

Tous ces faits ne semblent-ils pas indiquer qu'on aurait tort de scinder la vie humaine en deux parties opposées

et étrangères l'une à l'autre ? Une vie psychique indépendante des mouvements organiques, — une vie organique indépendante des faits psychiques. De même que les mouvements provoquent des idées, c'est un fait indéniable, bien que le comment nous échappe, de même des idées provoquent des mouvements. Il y a action et réaction continuelles. Ne sommes-nous donc pas amenés à croire que non-seulement les actes de la vie de relation cités plus haut, mais les fonctions régulières de la vie végétative sont l'effet de déterminations psychiques inconscientes ? Malheureusement sur ce point il ne saurait être question de preuves directes, et l'on ne peut qu'émettre des hypothèses. Mais il ne suffit pas d'expliquer la communication des mouvements, il faut, on l'a reconnu de tout temps, rendre compte de leur coordination, de leur harmonie [1]. N'est-il pas permis de supposer que des idées ou des représentations transmises avec l'organisme et comme fixées en lui, deviennent des centres de mouvements ? Les excitations extérieures qui entretiennent la vie, avant d'être rendues au dehors, sont modifiées par le centre qu'elles traversent. Ainsi s'expliquerait la conservation d'un certain ordre, d'un certain type dans la vie individuelle et dans celle de l'espèce. La représentation, pourrait-on dire, est, par les vibrations moléculaires auxquelles elle est associée, un modificateur de l'excitation. Nous le constatons dans la vie consciente. L'idée de dissimuler un plaisir ou une douleur, même physiques, modifie et transforme les

(1) V. *Revue philosophique*, nov. 1878 et suiv. *Le Problème physiologique de la vie*, par A. Dastre, v. p. 402.

effets naturels de l'excitation. A vrai dire un mouvement ne se transmet pas ; une fois passé il n'en reste rien, et si le mouvement qui lui succède lui est semblable ou le continue, la raison en est ailleurs, et il faut la chercher, non dans une substance, spirituelle ou matérielle, différente des faits, mais dans un fait plus général ou plus durable. Nous verrons que l'habitude et l'instinct s'expliquent de même.

Ce n'est pas que nous voulions substituer la fantaisie et le caprice à la succession régulière des mouvements vitaux, et que la science n'ait pas à chercher de lois. La série des faits de mouvements ne fait que traduire la série des faits internes; les lois de la vie reproduisent les lois de la pensée. Ni les unes, ni les autres ne sont arbitraires, et il reste toujours à rechercher et à définir les conditions déterminées dans lesquelles un fait se produit. La représentation, ensemble de sensations et d'images, peut-être même d'idées intégrées serait donc ici, non pas une cause finale en vue de laquelle des mouvements s'arrangeraient d'eux-mêmes, ni une cause efficiente et transitive qui les produirait, mais un antécédent nécessaire, une condition. Chaque représentation étant, en effet, naturellement liée à un mouvement, une représentation complexe réunit, avec les représentations particulières qu'elle renferme, les mouvements particuliers qui les accompagnent. Dans les centres inférieurs une même sensation ou une même image toujours présente déterminerait le même acte ; dans des centres plus élevés la possibilité de plusieurs idées rendrait possibles plusieurs actes. Une certaine variété dans les mouvements n'est nullement exclue par les faits connus. On sait que le

centre nerveux ne rend pas nécessairement l'excitation telle qu'il l'a reçue ; le plus souvent il la multiplie, il peut la retarder, la ralentir ou au contraire l'activer, la diviser ou la rendre en une fois. Il semble ainsi que, dans les ganglions supérieurs au moins, il y ait entre l'excitation et la réponse, place pour plusieurs possibles, déterminés chacun par leurs antécédents naturels. C'est en ce sens que Claude Bernard entendait le *déterminisme des phénomènes de la vie*, c'est-à-dire leur dépendance absolue à l'égard de lois et de conditions parfaitement définies.

On arriverait aux mêmes conclusions en remarquant que les différents centres nerveux sont composés d'éléments analogues ; si les plus élevés sont certainement accompagnés d'une pensée complexe, il n'y a pas de raison pour refuser une pensée rudimentaire aux centres inférieurs, pas plus qu'il n'y en a pour nier toute pensée chez les animaux [1].

Nous avons à dessein, dans cette étude, évité d'employer le terme de réflexe, parce que les acceptions diverses et changeantes qu'on lui a données ne sont propres qu'à jeter le trouble dans la discussion. Il vaut mieux s'attacher aux faits eux-mêmes, sans se demander s'il convient de donner un nom commun ou des noms différents aux mouvements cérébraux, à ceux de la moelle épinière, et à ceux des centres ganglionnaires disséminés dans l'organisme.

(1) V. aussi dans les *Philosophische Monatshefte*, 1876, 4e livraison, une étude de Böhm sur la *Conscience*.

Il semble que cette conception d'une vie psychique intimement mêlée à la vie organique doive remplacer peu à peu, grâce au progrès de la psychologie et des sciences, l'ancienne croyance au mécanisme, qui rendait inexplicable l'apparition subite de la conscience en un point donné. Déjà Durand (De Gros) avait émis sous le nom de *polyzoïsme* des vues analogues. « L'être humain est une collection d'organismes, une collection de vies et de *moi* distincts, et son unité vitale est tout entière dans l'harmonie d'un ensemble hiérarchique dont les éléments, rapprochés par une coordination et une subordination étroites, portent néanmoins, chacun en soi, tous les caractères primitifs de l'animal individuel [1]. » On peut même trouver que l'assimilation est poussée trop loin, et regretter que dans cet ensemble s'introduise un principe étranger aux faits. « Chaque petit système vivant est formé comme le système total de tous les principes essentiels à la manifestation de la vie, c'est-à-dire : 1° d'un principe psychique ou pouvoir de sentir, de vouloir et de déterminer l'action nerveuse, centrifuge ou motrice ; 2° d'un principe mécanique ou instrument de rapport destiné à recevoir les impressions, à les communiquer au centre psychique et à en exécuter les volontés [2]. »

De son côté Lewes, se fondant sur l'union indissoluble des deux aspects de tout phénomène vital, l'un « objectif », l'autre « subjectif », n'a pas hésité à admettre que dans l'organisme tout fait de mouvement est accompagné d'un

(1) Durand (de Gros). *Origines animales de l'homme*, 1871, première partie, p. 19.

(2) *Ibid.*

fait psychique, bien que le plus souvent celui-ci n'arrive pas jusqu'à la conscience cérébrale. On a tort de parler de ces faits comme de modes divers d'une substance unique on de deux substances distinctes; c'est l'esprit qui par un travail spontané rapporte le même fait à deux catégories différentes, comme on peut, dans une même ligne courbe, distinguer le côté convexe et le côté concave. Aussi, à vrai dire, un fait psychique ne peut-il être directement produit par un fait physiologique, ni un fait physiologique par un fait psychique. Les deux états ne sont séparés que par abstraction. La pensée a pour siège l'organisme entier, et toute action réflexe suppose une sensation. « Si nous admettons que le mécanisme réflexe dans le cerveau est un mécanisme sensitif, nous devons, sans doute possible, admettre également que le mécanisme réflexe qui est le même dans la moelle épinière est sensitif[1] » Du reste entre les différents centres nerveux, il n'y a pas de distinction de nature. En un mot, « ce n'est pas le cerveau, c'est l'homme qui pense.» — On sait que telle est aussi, sauf de légères différences, la doctrine de Spencer, de Bain, de Fechner et de Wundt[2].

La théorie de Hartmann sur la vie organique renferme des vues intéressantes qu'il peut être utile maintenant d'examiner. — Simple ou compliqué, dit-il[3], le réflexe, entendu au sens large de la réaction d'un centre nerveux contre toute excitation, par quelque voie qu'elle lui

(1) *The physical basis of mind*, problème II, ch. IV, p. 192.
(2) V. aussi Herzen. *Revue philosophique*, avril 1879.
(3) *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, p. 480 et suiv.

vienne, est la forme générale des fonctions du système nerveux. Et pour qui sait réfléchir, cette conception ne représente pas autre chose qu'une application du principe métaphysique de la raison suffisante qui se traduit ainsi en langage physiologique : « aucune cellule ganglionnaire n'entre en fonction sans une raison suffisante qui s'appelle l'excitation », et en langage psychologique : « pas de vouloir sans motif. » La sensation, face interne de l'excitation, provoque un vouloir qui sort du fond le plus intime du caractère, c'est-à-dire, pour Hartmann, de l'ensemble des prédispositions naturelles ou acquises.

Dans cette théorie on ne supprime que l'indétermination de la volonté depuis longtemps abandonnée. « Tout réflexe, même le plus simple, est ainsi un vouloir motivé par une sensation. » La mécanique subjective des désirs et des idées a ainsi son corrélatif dans la mécanique objective des mouvements moléculaires du système nerveux. » A une doctrine qui juge les choses par le dehors, dit-il encore, il faut répondre que les phénomènes objectifs et matériels, aussi bien que les processus internes de la conscience, ne sont que les deux manifestations opposées et indissolublement corrélatives d'un seul et même être qui est toujours plus accessible à notre regard par le dedans que par le dehors, parce que dans le premier cas nous avons du moins une connaissance immédiate, tandis que dans le second nous n'atteignons le phénomène objectif que par l'intermédiaire du phénomène subjectif [1]. »

Mais ici encore, entre l'excitation et la réaction, c'est-

(1) *Ibid.*, p. 487.

à-dire entre deux phénomènes, Hartmann place pour les relier un élément d'un tout autre ordre, une substance, la *volonté*, toujours inconsciente dans sa nature et dans son acte essentiel. « Chaque centre ganglionnaire, même e plus simple (les animaux inférieurs le prouvent), a un côté subjectif psychique, aussi bien qu'un côté objectif physique, et il faut encore distinguer dans l'activité psychique de la cellule un élément conscient et un éléinconscient. L'excitation ou le motif doit être perçu avec conscience par la cellule comme sensation, s'il dépasse la limite d'excitation (Reizschwelle). La réaction de la volonté, ou le résultat du processus réflexe envisagé par le dedans, ne devient conscient qu'aux degrès supérieurs de l'intelligence et à l'aide de la comparaison et de la réflexion. Le passage de l'excitation à la réaction, du motif à la volonté, le phénomène essentiel du réflexe demeure éternellement dérobé au regard de la conscience, et pourtant c'est en lui que réside le mystérieux problème; car pourquoi telle sensation agit-elle comme motif pour produire telle volonté? [1] »

On se rappelle que dans la conscience du moi la volonté échappait également à toute connaissance intuitive. Par cette volonté du reste il faut entendre la simple activité productrice, distincte de la volonté libre. Elle n'agit pas capricieusement ni au hasard, mais son action est soumise à une *loi*. « Le principe psychique et inconscient ne peut être mieux défini que comme une volonté dont la loi est qu'à tel motif corresponde tel vouloir. » Dès lors, pourquoi invoquer cette volonté substantielle, s'il faut toujours

(1) *Ibid.*, p. 486

en venir à la loi pour expliquer le passage d'un fait à un autre, du motif à l'acte? Dans le monde même de la conscience, n'y a-t-il pas des faits qui se succèdent en vertu de lois, et sans qu'aucune volonté les relie?

On pourrait dire que l'homme psychique est une hiérarchie de consciences dans lesquelles des représentations déterminent les actes auxquels elles sont associées. Et il ne s'agit pas ici de réhabiliter les *archées* de Van-Helmont, principes substantiels d'activité; mais il se peut que des sensations accumulées depuis des générations demeurent associées et intégrées dans des représentations complexes, qui elles-mêmes se sont intégrées avec d'autres en des représentations plus larges et plus compréhensives, et qu'ainsi se soient développées les fonctions d'un organisme.

TROISIÈME PARTIE.

TENDANCES.

CHAPITRE I.

THÉORIE DE LA TENDANCE.

A tous les phénomènes que l'observation nous révèle, il faut en bonne logique ne donner pour causes, même par hypothèse, que d'autres phénomènes, c'est-à-dire des antécédents de nature analogue, également observables, ou qui pourraient le devenir dans certaines conditions. Ne supposons donc, autant que possible, dans l'inconscient rien qui ne soit, hypothétiquement au moins, expérimental ; sinon l'inconscient deviendrait le domaine de toutes les hypothèses sans fondement. Est-il possible d'expliquer ainsi les actes qui sont en nous le résultat de tendances, naturelles ou acquises ?

Sous le nom de tendances nous ne comprenons ici que les excitations intérieures qui ont pour objet et pour résultat un acte parfaitement déterminé et toujours le même, et non les sentiments et les passions qui sont des stimulants de notre activité d'un tout autre ordre. Les sentiments nous attachent à un objet ou nous en éloignent, et sous leur influence diverse nous agissons sans doute différemment, mais ils nous portent aussi bien à nous abstenir qu'à agir et rien en eux ne définit à l'avance les actes que nous accomplirons. Cette distinction a été

nettement reconnue par M. A. Lemoine à propos des instincts [1]. « Il est bien vrai que nos sentiments, même les plus paisibles, sont des mobiles d'action, et que nos passions sont les aiguillons les plus énergiques de notre activité. Mais ils n'ont avec les instincts que cette ressemblance insuffisante. La colère, la peur, la joie, l'orgueil, la jalousie, le désespoir ont les effets les plus variés. Sous l'aiguillon de ces sentiments ou de ces passions, que vais-je faire ? Si ce sont là des instincts, vous pouvez le dire à l'avance, comme vous dites à l'avance que l'animal poussé par la faim va chercher l'aliment qui lui convient..... En proie à la même passion deux hommes accomplissent les actes les plus divers, et inversement deux hommes pourront accomplir les mêmes actes sous l'influence des passions les plus différentes. Ce n'est pas ainsi que l'instinct se comporte. La passion est un moteur puissant, mais ce n'est qu'un moteur ; l'instinct dirige le mouvement que la sensation provoque, et le conduit sûrement vers un résultat invariable. » La tendance ce n'est donc ici ni l'amour ni la haine, mais la disposition à produire un *acte* donné.

Mille tendances diverses se disputent à tout instant notre activité. Cependant il est impossible à l'observation la plus attentive de les saisir en elles-mêmes ; par nature elles échappent à tous nos moyens de connaissance directe. J'exerce volontairement et avec effort mes doigts à certains mouvements, je m'arrête ; abstraction faite du souvenir des actes passés, en quoi puis-je me sentir actuellement modifié par une tendance naissante ? Je m'observe en quelque sorte à vide, sans rien découvrir.

(1) *L'Habitude et l'Instinct*, par Al. Lemoine, p. 180.

Cependant quelque chose a persisté, car, non seulement les mouvements s'accomplissent avec une facilité plus grande, mais peut-être bientôt les verrai-je se reproduire spontanément, et sans attendre l'ordre de ma volonté. « A mesure que dans le mouvement l'effort s'efface et que l'action devient plus libre.... à mesure se crée une tendance, un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté, qui le prévient et se dérobe à la conscience [1]. » Il en est de même pour les actes de de la vie intellectuelle et morale. Le fait passé, il reste en moi une cause insaisissable d'action, toujours prête à produire son effet, et qui se dérobe dans les régions que la conscience ignore. — D'autres causes agissent encore en nous sans que nous puissions assigner à leur naissance aucune époque de notre vie, elles font partie de notre constitution naturelle, et leur origine n'est pas dans l'expérience individuelle de chacun.

Comment donc connaissons-nous ces tendances? — Par leurs seuls effets. Il arrive que nous en soupçonnons la présence lorsque plusieurs fois nous avons accompli un même acte qu'il n'est possible d'expliquer ni par une cause étrangère, extérieure ou physiologique, ni par une détermination volontaire : Ainsi certains gestes chez un orateur, certains mouvements appelés *tics* chez quelques personnes, certaines expressions qui surviennent sans cesse et malgré nous, dans nos discours ou notre conversation. Nous y voyons l'effet d'une cause permanente, cachée au plus profond de nous-mêmes, et que l'induction seule nous découvre. Il nous reste alors le souvenir d'un acte que nous sommes exposés à reproduire spontanément

(1) Ravaisson. *L'Habitude*, p. 25.

si la volonté ne s'y oppose par une action soutenue. Peut-être dans certains cas cet acte en se répétant deviendra-t-il plus facile, peut-être l'émotion qui l'accompagne sera-t-elle plus agréable ou au contraire moins sentie, mais encore est-il qu'à l'étudier en lui-même, nous n'y trouvons impliqué rien qui ressemble à une tendance. — D'autres fois c'est l'idée de l'acte qui se présente à notre esprit, nous nous sentons alors entraînés à l'accomplir, il semble que l'effet se commence sans nous, et malgré nous; n'avons-nous pas alors véritablement conscience d'une tendance? Mais quelle différence entre ce penchant que l'on croit saisir ainsi en lui-même comme une force constante, et l'attrait qu'exerce sur nous une idée conçue pour la première fois? Au bord d'un précipice certaines personnes se sentent violemment attirées; dira-t-on qu'elles obéissent à un penchant, ou n'est-ce pas là simplement l'action connue d'une idée vive sur un esprit faible? Ici donc la tendance, au moment où nous l'observons en acte, ne nous apparaît pas sous une forme différente d'une détermination actuelle et involontaire.

D'ailleurs, qu'est en elle-même une tendance? Qu'on ne s'imagine pas en avoir éclairci la nature quand on la définit une force ou l'état d'une force. Ce terme de force, si usité de nos jours dans la science, est vague et susceptible d'interprétations diverses, qui doivent toujours le rendre suspect.

Au sens métaphysique la force désigne une substance active, permanente, capable de produire certains changements, et profondément distincte des phénomènes qu'elle provoque. De telles forces nous n'en connaissons directement aucune, ni par les sens, ni par la conscience,

car en nous apparaissant, toute force deviendrait par là-même phénoménale, et serait saisie, non dans sa nature substantielle et absolue, mais à titre de fait d'intuition et dans ses rapports avec d'autres faits. Dans l'effort musculaire lui-même nous ne connaissons qu'une sensation et un mouvement, deux phénomènes unis par une loi.

La force substance est donc une hypothèse, peut-elle rendre compte des effets produits? Ou la force n'existe pas avant la naissance d'une tendance acquise, et comment soutenir que l'exercice qui crée en nous la tendance, crée du même coup une substance nouvelle? Ou la force préexiste et la tendance n'en est qu'une modification durable. Que peut-être cette modification? Comment un acte, un phénomène, chose d'un ordre tout différent d'une substance, peut-il agir sur elle et en altérer la nature? Comment même peut-il être d'abord *produit* par elle? Le passage reste infranchissable entre ces deux choses hétérogènes. On comprend qu'un fait suive ou précède un autre fait; tous les disciples de Descartes se sont épuisés à chercher comment une substance agit sur une autre substance; on ne conçoit pas mieux comment un fait agit sur une substance et une substance sur un fait. On dira que l'acte répété imprime une direction à la force, plie l'activité à certains mouvements, ce sont là autant de métaphores qui ne remplacent pas une explication.

D'autre part, nous ne pouvons admettre comme réalité concrète une activité indéterminée et sans but, une puissance nue, à laquelle l'acte possible viendrait s'ajouter plus tard comme une fin indépendante. En quoi deux tendances vides, prises en elles-mêmes, abstraction faite

de leurs objets, peuvent-elles se distinguer? Y aura-t-il, innées en nous, autant de forces indéterminées que nous pourrons accomplir d'actes capables d'engendrer des tendances pendant le cours de notre vie? Ou bien une force unique, déterminée à l'égard de certains actes, indéterminée à l'égard de certains autres, sera-t-elle susceptible de recevoir des modifications contraires également persistantes?

On le voit, des difficultés sans nombre s'accumulent dans cette hypothèse des tendances forces substantielles ou modifications de forces.

L'idée de force peut, il est vrai, s'entendre en un autre sens, comme symbole d'une simple possibilité de phénomènes : changements ou mouvements. C'est à ce titre surtout qu'on l'emploie de nos jours dans les sciences physiques. Elle est alors empruntée au monde intérieur, d'où, par une sorte d'anthropomorphisme, nous la transportons au dehors. L'observation nous a montré que des mouvements corporels suivent chez nous des actes de volonté, et comme nous ne pouvons juger le monde que par nous, et pour ainsi dire, à travers nous, nous plaçons spontanément à l'origine de tout mouvement extérieur une sorte de volonté impersonnelle et fatale. L'idée de force est précisément ici l'idée d'une détermination supposée permanente, d'une tendance en un mot. L'expression est restée dans le langage avec sa marque d'origine, alors même qu'on avait cessé de croire à son objet. On ne peut donc sans faire un cercle vicieux songer expliquer la tendance par un terme qui tient d'elle toute sa valeur métaphorique.

Enfin si la tendance n'est pas une entité substantielle,

dira-t-on qu'elle est une *puissance* au sens Aristotélicien du mot, la puissance opposée à l'acte? Nous ne ferions aucune difficulté de l'admettre, mais encore faut-il s'entendre sur le terme de puissance. Si, l'acte passé, il ne reste de lui que la pure possibilité, c'est là un résidu négatif, où rien ne semble pouvoir déterminer la nature et le retour de l'acte. S'il reste, comme nous le croyons, autre chose que la pure possibilité, quelque réalité incomplète qui soit véritablement la puissance de l'acte, c'est ce dernier élément dont nous cherchons à reconnaître la nature. Lorsqu'un corps devient chaud, on peut dire qu'il avait la chaleur en puissance, et que cette puissance s'est réalisée, mais on ne veut pas dire que, la chaleur passée, le corps conserve une tendance à devenir chaud; la pierre lancée dans l'air se meut, passe d'un état à un autre, mais elle n'acquiert pas de tendance à se mouvoir. Il faut en effet que dans l'être qui contracte une tendance, reste, non-seulement la possibilité de l'acte futur, mais la *raison* de son retour.

Qu'est donc la tendance?

Toute idée d'acte est le commencement d'une série de phénomènes qui s'enchaînent naturellement suivant une loi; et l'on peut croire que cette série se déroulerait toujours avec une parfaite régularité, en dehors même de toute intervention de la volonté, si rien ne venait l'arrêter ou la modifier. Ainsi se succèdent les faits de la vie organique, ainsi les faits de la vie consciente, pourquoi n'en serait-il pas de même lorsque ces deux vies s'unissent pour ainsi dire dans un acte complexe? La détermination volontaire, nous l'avons vu, n'est autre chose que l'acte par lequel nous fixons dans la conscience une de ces idées

pour lui permettre de provoquer toutes ses conséquences naturelles.

Le premier acte qui engendre en nous une tendance est de même nature que l'acte par lequel cette tendance se manifestera plus tard. Entre ces deux actes qu'y a-t-il? L'idée même de l'acte, mais l'idée inconsciente, et non suivie des phénomènes qu'elle entraînerait si des faits différents ou contraires ne s'y opposaient. La présence de l'idée et le rapport qui l'unit aux actes dont elle est l'origine sont des faits indéniables quand la détermination, volontaire ou fatale, se produit à la pleine lumière de la conscience. La même chose se passe dans l'inconscient; l'idée fortifiée par l'adhésion que nous lui avons donnée, demeure en nous, et sous certaines conditions provoquera de nouveau ses conséquences. Cette idée, devenue inconsciente pour des raisons diverses, est dite alors tendance acquise, car, bien que constamment présente en nous, elle n'est pas toujours suivie de ses effets. Ainsi dans les habitudes que nous donnons à notre corps, les muscles sont seulement assouplis aux mouvements, les résistances brisées par la répétition et l'exercice, mais c'est en notre esprit seul que se conserve l'initiative première, car c'est en lui que persiste la représentation des mouvements voulus, l'idée une première fois adoptée.

Il importe en effet de distinguer avec soin la tendance de certains résultats qu'elle produit, et avec lesquels on est souvent tenté de la confondre. L'acte fréquemment répété s'accomplit avec une facilité croissante, mais cette facilité, dont on peut aisément rendre compte n'expliquerait pas que nous soyons *portés à reproduire l'acte*, si, en l'absence de toute cause extérieure, et de toute

volonté réfléchie, n'intervenait une excitation intérieure qui sollicite à notre insu notre activité. C'est là véritablement la tendance dont il fallait déterminer la nature. Il en résulte, contrairement à ce que l'on admet d'ordinaire, que si toute tendance, en provoquant la répétition des mêmes actes les rend plus faciles, la répétition d'un même acte peut ne pas engendrer de tendance, ou tout au moins de tendance qui repasse à l'acte, pour peu que nous réagissions constamment ou même que nous restions indifférents. Le fait se rencontre dans l'expérience. Au contraire un seul acte suffit souvent pour enraciner en nous une tendance irrésistible, et qui dominera toute notre vie, pourvu que l'idée dont l'acte est l'effet, et qui s'en va dans l'inconscient, ait été acceptée avec force ou enthousiasme ; elle ne cessera dès lors de solliciter notre activité dans les profondeurs cachées de notre être. M. Lemoine avait fort justement remarqué que le premier acte doit déjà créer la tendance, sinon tout serait à recommencer au second, et ainsi indéfiniment. La répétition la fortifie, comme elle fortifie un souvenir, en gravant mieux l'idée dans l'esprit.

Ainsi dans toute tendance deux éléments : une idée déterminante, une suite d'actes qui peuvent ne pas toujours se produire. L'idée est le fait psychique persistant. La tendance n'est donc pas une mystérieuse puissance d'agir, c'est un phénomène, le premier d'une série, inconscient à l'état ordinaire.

Quelque chose d'analogue se passe dans le monde extérieur où tout phénomène observable se ramène à un mouvement, Les tendances ne sont sans doute que des mouvements inaperçus qui ne se communiquent pas

encore d'une manière sensible pour nous. Le germe de la plante, tant qu'il reste vivant, est doué d'un mouvement latent; ce mouvement se communiquera plus tard aux éléments environnants, quand les circonstances seront propices, les entraînera dans la circulation de la plante naissante, et déterminera ainsi l'absorption des matières nutritives, et l'accroissement du végétal. C'est ainsi qu'un grain de blé, extrait d'un sarcophage égyptien a pu après trois mille ans tirer du sol les aliments qui lui convenaient, et en former une plante vivante. Ainsi encore les rotifères dont une dessication progressive a ralenti les mouvements sans les arrêter entièrement, peuvent, après une mort apparente de trente ou quarante ans, reprendre le cours interrompu de leur existence. Lorsque le germe meurt, ce n'est pas une puissance insaisissable qui s'est évanouie, c'est un mouvement moléculaire qui s'est arrêté. — De même dans la vie psychique, ce sont encore des phénomènes qui demeurent inconscients; et des phénomènes de nature analogue à ceux de la conscience. On pourrait dire que la tendance acquise est un souvenir, le souvenir d'une idée ou d'une représentation qui autrefois a déterminé certains actes, et dans des conditions favorables les déterminerait encore.

Les mêmes raisons nous portent à voir dans les tendances primitives des idées inconscientes, qui se transmettent avec la vie à travers la série des individus d'une espèce, quelle que soit d'ailleurs leur première origine. On a dit que l'hérédité était la mémoire de l'espèce; l'expression est ici d'une parfaite justesse.

Ainsi s'expliquent les *habitudes* et les *instincts*.

CHAPITRE II.

HABITUDES.

L'habitude active, celle qui se manifeste par la production de certains actes, n'est que la persistance en nous d'idées inconscientes dont ces actes sont une suite naturelle.

Dans l'habitude volontaire, l'idée est fixée avec effort et réflexion, jusqu'à ce que, l'attention se détournant, elle finisse par céder la place dans la conscience à des idées plus nouvelles ou plus vives. Pourtant elle ne disparaît pas, car l'acte qu'elle avait provoqué d'abord quand elle était une fin pour la volonté consciente, se reproduira dès que les circonstances le rendront possible. Mais cette fois l'idée pourra ne plus arriver à la conscience. C'est pourquoi dans les faits d'habitude nous avons parfois conscience de l'acte que les sensations musculaires nous révèlent, tandis que le plus souvent, le but et l'origine restent ignorés de nous au moment même où nous agissons. Les actes habituels dont se composent la journée et la vie de bien des gens sont ainsi produits. Chaque heure qui sonne amène avec elle, par une série

d'associations, son idée habituelle, et souvent nous y cédons tandis que notre esprit est tout entier livré à des préoccupations différentes. Nous nous dirigeons chaque jour vers un but accoutumé, non seulement sans y songer, mais en méditant, en causant ou en discutant avec passion. Parfois même notre intention était contraire, et nous ne nous apercevons du chemin parcouru que quand nous sommes au terme. Le moi, tout aux idées présentes, suivait sa route, les membres, obéissant à d'autres idées inaperçues, suivaient la leur.

Un fait bien connu prouve d'une façon saisissante cette action de l'idée en dehors même de toute conscience du moi. Nombre de personnes peuvent se réveiller à l'heure voulue; il leur suffit le soir d'en arrêter l'idée par un acte énergique de volonté que l'habitude remplacera plus tard. Les diverses sensations inconscientes que les organes internes, et les objets extérieurs nous envoient sans interruption pendant notre sommeil continuent la trame du temps, interrompue pour la conscience du moi. « Même en dormant on a quelque sentiment confus et sombre du lieu où l'on est, et d'autres choses [1]. » L'idée voulue, associée d'avance aux sensations d'une certaine heure, détermine alors son acte. La volonté devient bientôt inutile, l'idée s'est fixée en nous, c'est dire qu'une habitude est née.

L'habitude n'est jamais simple, et l'idée d'un acte suppose d'autres idées subordonnées à elle comme les moyens à la fin. Aussi dans la plupart des cas le moi n'a-t-il pas besoin d'intervenir par une volition expresse

(1) Leibnitz. *Réflexions sur l'Essai de Locke*. Dutens II, p. 220.

pour réaliser les actes partiels impliqués dans l'acte total. Il arrive parfois que les idées secondaires restent seules inconscientes, parfois aussi l'idée principale elle-même nous échappe. Lorsqu'un musicien s'est suffisamment exercé pour que sur un simple ordre de la volonté, la série des mouvements propres à reproduire un ensemble s'exécute d'elle-même, sans que l'esprit y prenne garde, et même pendant qu'il est occupé d'autre chose, il y a plus que simple association de mouvements répétés automatiquement; car chaque mouvement de la main ou du doigt, qui commence, par exemple, une mesure, a été auparavant associé à une infinité d'autres, chaque note a été successivement suivie de toutes les autres, et plus étroitement unie à quelques unes par des habitudes antérieures. Pourquoi donc chaque mouvement actuel n'est-il pas suivi d'un mouvement quelconque accompli dans le passé, ou simplement possible, sinon parce que la série des représentations, antérieurement fixée par la volonté subsiste liée dans son ensemble, et que chaque représentation, si rapide qu'en soit le cours, détermine son acte? Aussi dans ce cas pouvons-nous à volonté rendre la série consciente, mais alors, la volonté arrêtant l'idée ou l'image au passage, la suite des actes sera par là même ralentie.

Dans les membres mêmes, il n'y a donc qu'une facilité plus grande, née de l'exercice, et s'il subsiste quelque trace organique des actes accomplis, c'est sans aucun doute, dans un centre nerveux, condition de la pensée qui d'abord a provoqué les mouvements. Il importe peu d'ailleurs à la question que les traces résident dans les centres de la moelle ou dans les couches corticales qui

sont reliées à eux, et dont l'excitation a pu, dans des expériences délicates, reproduire certains mouvements habituels. Maudsley accorde à la moelle un pouvoir de rétention, analogue à la mémoire des centres supérieurs. Quand un acte s'est accompli plusieurs fois, il devient plus facile; c'est qu'une « association de mouvements s'est organisée dans les centres », de telle sorte qu'il devient difficile, et même impossible de les séparer [1]. — Nous ne voyons pas, quant à nous, pourquoi la représentation qui accompagnait ces mouvements à leurs débuts s'anéantirait entièrement, alors que ceux-ci persistent. On peut dire que dans toute habitude active, ce qui reste c'est une *représentation déterminante* permettant la répétition indéfinie d'actes semblables.

Hamilton avait aussi reconnu la nécessité d'un fait psychique inconscient pour expliquer les actes habituels cités plus haut; mais selon lui ce fait est une volition particulière renouvelée à l'origine de chaque mouvement. Stuart-Mill dans son *Examen de la Philosophie de Hamilton* lui reproche d'abord de s'être contredit lui-même en affirmant l'existence de ces « modifications inconscientes ». Quelle que soit la valeur de cette objection, nous ne la reprendrons pas ici. Sans doute il est toujours fâcheux pour un philosophe d'être tombé dans une contradiction, mais le fait ne prouve rien, ni pour. ni contre les théories émises. Mill soutient ensuite que ces volitions ne sont pas inconscientes, mais simplement faibles et oubliées. « En réalité le souvenir est souvent fugitif, quand la conscience ne l'est pas du tout, et quand

(1) *Physiologie de l'esprit*, trad. Herzen, p. 154.

au contraire elle est si distincte et si soutenue qu'elle ne peut passer pour latente. Prenez le cas d'un joueur de piano encore élève, et avant que la succession des volitions ait atteint chez lui la rapidité que la pratique finit par lui donner. A ce moment, il n'y a pas à en douter, il a conscience des volitions qui précèdent chaque note. Et pourtant le musicien a-t-il, son morceau fini, le plus faible souvenir de chacune de ces volitions, en tant que faits distincts? [1] » — Si le joueur encore novice a été obligé de *vouloir* véritablement chaque note, il a sans aucun doute le souvenir de ses volitions, ou tout au moins le souvenir d'en avoir eu conscience. Plus tard, lorsque la volonté aura associé les mouvements des doigts à la série des perceptions visuelles, celle-ci suffira pour les provoquer de nouveau, et en l'absence des perceptions, leur image restée en nous. « De même, continue Mill, quand nous avons fini la lecture d'un volume, avons-nous le plus faible souvenir de nos volitions successives de tourner les pages? Au contraire nous savons que nous les avons tournées parce que sans cela nous n'aurions pu arriver jusqu'au bout. Et pourtant ces volitions n'étaient pas latentes; chaque fois que nous avons tourné une page, nous devons avoir formé avec conscience le dessein de les tourner, mais comme l'opération a été instantanée, l'attention s'est arrêtée trop peu de temps sur l'opération pour qu'elle laissât autre chose qu'un souvenir momentané... » Ici encore, il n'est pas nécessaire de supposer de véritables volitions, l'acte nous est telle-

(1) *Examen de la Philosophie de Hamilton*, par St. Mill. Trad. Cazelles, p. 331.

ment familier que l'idée seule suffit à le déterminer, qu'elle soit ou non présente à la conscience.

Cette explication des actes habituels par leur idée ou leur image se vérifie mieux encore peut-être dans certains cas où l'habitude n'est pas le résultat de la volonté réfléchie. Que plusieurs fois nous ayons été témoins de gestes, de mouvements, ou même d'actes auxquels nous n'avons prêté d'ailleurs aucune attention apparente, il peut arriver, surtout dans l'enfance, qu'un beau jour nous nous surprenions à les reproduire et à les imiter à notre insu. Une habitude est née, d'autant plus difficile à déraciner parfois que l'origine en est plus profondément cachée. Ce n'est pas ici la répétition de l'acte qui a pu engendrer une disposition organique, puisque le premier acte accompli par nous est déjà le résultat d'une habitude créée, c'est que l'idée ou l'image, acquise par les yeux, s'était gravée en nous, prête à se trahir par des actes à la première occasion.

Il en est de même des habitudes intellectuelles et morales. Certaines idées cachées au plus profond de nous-mêmes déterminent à notre insu le sens ordinaire de nos jugements, de nos raisonnements, de nos résolutions. Parfois nous hésitons à nous les avouer, et il faut, pour nous obliger à les reconnaître, la constante répétition des mêmes actes. Un homme longtemps trompé deviendra défiant et soupçonneux, toujours avant d'agir il sera sur ses gardes; un autre enhardi par le succès ne connaîtra ni doute ni hésitation; dans les recherches scientifiques, un esprit philosophique s'attachera toujours à la cause et au pourquoi des faits, un esprit pratique dirigera tous ses efforts vers les applications de la théorie. Dans

l'ordre moral la conduite de l'un sera dominée par l'idée de l'utile ou de l'intérêt, celle de l'autre restera soumise à l'idée du devoir, et cette idée, en l'absence même de toute volonté réfléchie pourra diriger sa vie. C'est ainsi que la vertu est une habitude aussi bien que le vice. Le mot d'Aristote reste vrai.

Dans une habitude complexe, la succession des actes s'explique par la succession des idées qui leur ont donné naissance une première fois. Ces idées sont donc, non-seulement conservées dans l'esprit, mais associées suivant l'ordre que la volonté ou les circonstances leur ont imposé d'abord. Elles ne surgissent pas au hasard, ni toujours à notre gré; c'est qu'apparemment elles restent unies dans l'inconscient comme elles l'ont été dans la conscience.

Déjà au sujet de la perception et de la détermination nous avons constaté des preuves nombreuses d'associations inconscientes. Il arrive aussi que les deux termes extrêmes d'une série apparaissent seuls à la conscience, tandis que les intermédiaires qui les unissent et en expliquent l'apparition restent inaperçus. C'est un fait dont on ne tarde pas à remarquer la fréquence lorsqu'une fois l'attention est appelée sur lui. Hamilton l'un des premiers l'a signalé. « Il arrive quelquefois, dit-il, que nous voyons une idée s'élever immédiatement après une autre dans la conscience sans pouvoir ramener cette succession à une loi d'association. Or en général dans ces cas nous pouvons découvrir par une observation attentive que ces deux idées, bien que non associées entre elles, sont chacune associée à certaines autres idées; de sorte que la série

aurait été régulière si ces idées intermédiaires avaient pris dans la conscience leur place entre les deux idées qui ne sont pas immédiatement associées [1]. » Citant ensuite un exemple personnel, il rapporte que l'idée du Ben-Lomond fut un jour immédiatement suivie dans sa pensée de l'idée du système d'éducation prussien, bien que ces deux idées considérées en elles-mêmes n'eussent aucune connexion. Il se rappela qu'au sommet de cette montagne il avait rencontré un Allemand. C'était là le trait-d'union cherché, le terme intermédiaire qui liait les deux autres, mais n'avait pas reparu dans la conscience.

A cet exemple il serait facile d'en ajouter bien d'autres, car les cas de ce genre se reproduisent à tout instant. Il n'y a pas à objecter que deux idées unies par une troisième subsistent unies entre elles, et peuvent, en l'absence de celle-ci, se rappeler directement l'une l'autre. L'idée intermédiaire n'est pas comme l'ouvrier qui assemble les pièces d'une machine et se retire, elle est dans la série, c'est un anneau de la chaine ; elle disparue, la chaine est rompue, et il n'y a aucun moyen de passer — par association simple — de la première à la deuxième. En effet ou les trois idées A, B, C ont été contiguës dans le temps et B est indispensable à leur rappel, ou elles ont été contiguës dans l'espace, et pour aller de A en C, à moins que A ne touche C, auquel cas il n'y a plus d'intermédiaire, il est nécessaire encore de passer par B. La plupart de nos idées surgissent ainsi appelées par d'autres idées, souvent nombreuses, et qui, pour des raisons encore mal

(1) *Lectures on Metaphysics and Logic*. 1859, vol. I, lect. XVIII, p. 351 et suiv

connues, demeurent inconscientes. « A chaque impression l'esprit évoque, tout entière peut-être, quoique sans l'amener toute entière au jour de la pleine conscience, la multitude presque infinie de ses idées [1]. »

Pourquoi telle idée présente à la conscience et antérieurement associée aux idées les plus diverses, appellera-t-elle tantôt l'une et tantôt l'autre? Un terme commun peut en effet relier plusieurs séries et leur donner également accès dans la conscience. N'est-ce pas que dans la circulation incessante de la vie psychique des séries différentes s'entrecroisent qui forment en notre esprit comme un fond changeant, un décor mobile au milieu duquel passent et se jouent les idées conscientes? Est-ce l'heure des riants souvenirs? Toute idée qui entre en scène y reflète le bonheur et n'appelle que de joyeuses compagnes. Plus tard les choses auront changé, et c'est d'un fond de tristesse ou d'ennui que sortiront nos idées. Nous verrons tout en noir, dira-t-on, comme tout-à-l'heure nous voyions tout en rose, et sans plus de raisons apparentes.

Des associations plus complexes demeurent également en nous, fixées par l'habitude et sans que nous en ayons toujours conscience. Telles sont les langues apprises et possédées en dehors du moment où on les parle : telles sont encore ces suites de connaissances acquises qui constituent les sciences.

Toute langue parlée repose sur une triple association d'éléments différents : 1° Association de mouvements

(1) Ravaisson. *Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 166.

musculaires et de sensations ; — 2° association de sensations auditives et d'idées exprimées ; — 3° association des idées entre elles ; et par suite des sensations entre elles et enfin des mouvements entre eux.

1° L'émission volontaire d'un son n'est possible que grâce à des habitudes analogues aux habitudes actives étudiées plus haut. La sensation produite par les organes vocaux et perçue par l'oreille est naturellement associée aux mouvements qui l'ont provoquée. C'est en fixant le souvenir de cette sensation que nous pouvons de nouveau déterminer en nous les mouvements qui l'ont une première fois amenée. S'il nous fallait commencer par les mouvements, sans avoir présent à l'esprit le son qui les suit, nous serions fort embarrassés. La preuve en est dans la difficulté que nous éprouvons à prononcer certaines lettres étrangères à notre alphabet. Sans doute à l'origine la production des sons les plus simples est l'effet du jeu spontané des organes que l'enfant dès les premiers jours exerce de mille manières et sans but. Le souvenir de chaque son parvenu à notre oreille comme s'il était émis par une bouche étrangère, reste uni aux souvenirs de de certaines sensations musculaires de la langue et du larynx, et forme avec eux un système bien lié dont chaque élément peut rappeler les autres. C'est sur les sensations auditives surtout que se porte notre volonté ; aussi le langage intérieur que nous nous parlons à nous-mêmes semble-t-il une suite de sons que nous combinons comme les couleurs et les formes, et qui restent si bien associés par les sensations musculaires à leurs mouvements propres, que ceux-ci se tardent pas à les suivre.

2° D'autres associations relient les sons aux idées exprimées. — Le nombre des idées qui peuplent une intelligence dépasse infiniment celui des mots ; les idées passent et se renouvellent, les mots changent lentement Aussi ces associations innombrables, résultat de l'expérience et de l'éducation, sont-elles souvent variables et flottantes. Il arrive que plusieurs idées sont reliées à un même mot par des rapports également possibles, et l'esprit doit choisir entre elles selon les conditions données.

M. Bréal, dans un intéressant chapitre d'un récent ouvrage, a montré quelle part est laissée à l'initiative de l'esprit dans cet éveil des « idées latentes du langage[1].» Il prouve par de nombreux exemples pris dans les diverses parties du discours, que chaque terme n'acquiert un sens actuel pour nous que grâce à une série d'idées latentes, d'ailleurs variables et évoquées à sa suite. Le langage exprime nos idées d'une façon très-incomplète, et il ne réussirait pas à traduire la pensée la plus simple, si notre intelligence ne remédiait constamment par les lumières qu'elle tire de son propre fonds, à l'insuffisance de son interprète. « Nous avons une telle habitude de remplir les lacunes et d'éclaircir les équivoques du langage qu'à peine nous sentons ses imperfections. Mais si, oubliant un instant ce que nous devons à notre éducation, nous examinons un à un les éléments significatifs dont se composent nos idiomes, nous verrons que nous faisons honneur au langage d'une quantité de notions et d'idées qu'il passe sous silence et qu'en réalité nous suppléons

(1) Bréal. *Mélange de Mythologie et de Linguistique* Hachette, 1878. p. 295-322

les rapports que nous croyons qu'il exprime. J'ajoute que c'est parce que le langage laisse une part énorme au sous-entendu qu'il est capable de se prêter au progrès de la pensée humaine. Une langue qui représenterait exactement tout ce qui à un moment donné, existe dans notre entendement, et qui accompagnerait d'une expression tous les mouvements de notre intelligence, loin de nous servir, deviendrait pour nous une gêne, car il faudrait qu'à chaque notion nouvelle la langue se modifiât, ou que les opérations de notre esprit restassent toujours semblables à elles-mêmes pour ne pas briser le mécanisme du langage. »

Ainsi un même suffixe rattaché à un mot sert à former des dérivés dont le sens est parfois très-différent. Le suffixe *ier*, par exemple, exprimera soit la production, pomme, pommier ; soit le réceptacle, encre, encrier ; soit le contenu ou au contraire le contenant, prison, prisonnier ; geôle, geôlier, etc. L'esprit est obligé de lever l'équivoque, et il est aidé par l'expérience qui lui a montré le terme et l'idée antérieurement associés. — Dans les noms primitifs, c'est-à-dire dans ceux qui viennent immédiatement d'une racine, même irrégularité ; d'une seule classe de mots ont été tirés des noms à signification active, passive et abstraite. Le procédé dans ces divers cas est le même : « un mot ou une racine sont adjoints à un suffixe, et notre esprit est invité à deviner le rapport que marque cette juxtaposition. »

Dans les mots composés l'incertitude est égale si on ne les considère qu'en eux-mêmes. « La composition des mots qui joue un si grand rôle en sanscrit, en grec, et dans les idiomes germaniques, ne laisse pas moins de place

aux idées latentes du langage. Ce qui caractérise la vraie composition, c'est la suppression de toute désinence casuelle dans le premier membre, pour lequel la vie grammaticale est en quelque sorte suspendue. Mais si l'on ne marque point extérieurement la relation qui unit le premier terme au second, il ne s'ensuit pas que notre intelligence n'ait pas besoin de la concevoir. Elle y est au contraire obligée, et les deux termes du composé ne présenteraient pour elle aucun sens, si elle ne nouait point par la pensée le rapport que le langage se dispense de marquer. » Or, la nature de ce rapport est très-variable, et nous l'établissons par un travail mental qui est une véritable *syntaxe intérieure*. Le langage a pour effet de provoquer la pensée, et il n'a pas toujours besoin d'en détailler l'expression, de même qu'une allusion suffit souvent pour éveiller en nous un monde de sentiments et de souvenirs.

Un travail analogue est nécessaire pour distinguer entre elles les diverses parties du discours, le verbe du nom, le substantif de l'adjectif. Entre ces deux derniers par exemple, aucune différence originaire. Comme le langage désignait les personnes ou les objets par leurs qualités, les substantifs ont commencé par être des adjectifs pris substantivement, et maintenant encore dans nos idiomes modernes on sait avec quelle facilité nous donnons à un nom l'un ou l'autre rôle. « Quand notre esprit derrière la qualité mise en relief par le langage va chercher une personne ou une chose, nous avons un substantif; mais si, s'arrêtant à la notion de la qualité, il néglige l'idée de l'objet auquel elle appartient, c'est un adjectif que nous employons. »

Des remarques du même genre pourraient être faites sur les adverbes, les prépositions, les conjonctions que nous sommes habitués à regarder comme des mots d'une espèce à part. « Toute la syntaxe a d'abord résidé dans notre intelligence, et si plus tard les différences de forme ont plus ou moins séparé les parties du discours, c'est que le langage a fini par porter l'empreinte du travail intellectuel qu'il représente. C'est notre esprit qui anime le verbe d'une force transitive, enchaîne et subordonne la proposition, et dépouille certains mots de leur signification propre pour les faire servir comme les articulations et comme les jointures du discours. L'unité de la proposition et de la phrase, non moins que celle du mot, est le fait de l'intelligence. »

3° Nous sommes ainsi amenés à reconnaître dans le langage un troisième ordre d'associations reliant, non plus les mots aux idées, mais les idées entre elles. Ici l'expérience a moins de part, et c'est d'après les lois secrètes de l'esprit lui-même que s'enchaînent les idées, et par suite les mots qui les expriment. Les nombreuses opérations qui constituent la pensée ne s'accomplissent pas en effet au hasard, elles ont leurs règles que nous suivons souvent à notre insu, et c'est une réflexion tardive qui nous apprend comment nous avons uni nos idées dans un jugement, et nos jugements dans un raisonnement. Le langage de chacun pourrait révéler, avec les lois communes, les qualités et les habitudes propres de l'esprit, résultats des circonstances et de l'éducation.

Nulle part peut-être le caractère logique de ces associations inconscientes n'apparaît mieux que dans l'impro-

visation de l'orateur. Une phrase vient à la suite d'une autre phrase, une idée à la suite d'une autre idée ; mais en vertu de quelle loi ? L'orateur l'ignore. Le plus souvent il commence la phrase sans en prévoir la fin, certain cependant qu'elle s'achèvera d'elle-même et que les idées futures répondront aux idées présentes.

Un peuple enfin laisse dans sa langue l'empreinte des sentiments et des idées qui ont agité sa vie. Les idiomes ne diffèrent pas seulement par ce qu'ils expriment, mais aussi par ce qu'ils sous-entendent, et pour pénétrer dans la pensée d'un peuple il ne suffit pas d'analyser sa littérature et sa langue, il faut avec chaque terme évoquer tout un passé disparu. C'est ainsi que la philologie peut arriver à découvrir les lois suivant lesquelles s'est développé l'esprit humain.

Les sciences acquises sont encore des systèmes de connaissances et de tendances associées, dont les effets seuls apparaissent, et qui demeurent en nous profondément cachées. Dans l'esprit restent d'abord, groupées et ordonnées, toutes les notions apprises dont les rapports reproduisent l'ordre naturel des choses. Mais le savant n'est pas celui qui s'est empli la mémoire de souvenirs, c'est celui qui sait rendre fécondes les notions qu'il possède, et tirer de vérités connues des vérités nouvelles.

Ce travail créateur n'est possible que si dans l'esprit subsistent des éléments différents qui provoquent les recherches et amènent les découvertes. Ce sont, avec les principes et les axiômes, les idées de méthodes, de démonstrations, d'expériences possibles ou déjà faites, que le savant applique spontanément et sans s'en rendre compte

Ces idées déterminent leurs actes, au même titre que les habitudes organiques : ce sont des tendances, naturelles ou acquises. On peut appliquer aux jugements et aux raisonnements qui naissent ainsi ce que M. de Rémusat dit au sujet de la perception : « La raison les éprouve plutôt qu'elle ne les forme, elle a donc une certaine portion d'activité dont elle n'est pas maîtresse, une sorte d'activité passive, pour ainsi parler..... Cependant ces jugements se forment dans un certain ordre qui tient à la constitution même du moi. Nous n'avons conscience ni de cet ordre, ni des raisons qui le déterminent. Il y a une logique spontanée qui nous entraîne comme un instinct. Les jugements primordiaux sont comme les nerfs de l'intelligence, puissants en nous, et inconnus de nous, comme ceux du corps [1]. »

Toutes nos habitudes actives se résolvent ainsi en représentations déterminantes, idées ou sensations, dont nous subissons l'influence à notre insu : aussi parfois suffit-il d'un obstacle apporté du dehors à la réalisation de l'acte, pour que la représentation, d'ordinaire inaperçue, reparaisse à la conscience.

(1) De Rémusat. *Mémoire sur les limites de la connaissance, ou sur les facultés inconnues de l'esprit humain — Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales*. Avril-mai 1863.

CHAPITRE III.

INSTINCTS.

L'instinct s'expliquera de la même manière. C'est en l'homme seul que nous pouvons espérer en saisir directement la nature ; mais il est impossible de négliger les manifestations plus nombreuses et plus variées de l'instinct dans l'animal. Les uns n'ont vu dans les actes de l'animal que les effets d'un instinct mécanique et aveugle ; d'autres les ont attribués tous à l'intelligence consciente : deux opinions également excessives. Dans l'animal comme en l'homme, beaucoup d'actes trouvent leur complète explication dans les opérations intellectuelles que nous connaissons, et dans l'influence des circonstances extérieures ; d'autres au contraire dépassent la portée de l'intelligence et ne peuvent s'expliquer ni par le raisonnement ni par l'expérience individuelle. Ces derniers appartiennent à l'instinct. Mais le terme d'instinct a été pris si souvent dans des sens différents (1) qu'il importe d'éviter toute équivoque et de le définir exactement.

(1) V. Joly. *L'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, ch. I.

Quand l'enfant, quelques instants après sa naissance, recherche le sein de sa mère, et coordonne les mouvements des muscles de sa bouche et de sa langue de manière à aspirer le lait, ni l'expérience, ni le raisonnement ne peuvent encore lui avoir appris à le faire. Cet acte, toujours allégué, est en effet l'un des exemples les plus frappants et les plus incontestés de l'instinct en l'homme. Il en est de même du *rhythme locomoteur* qui prédispose l'enfant à mouvoir alternativement ses jambes, et permet aux petits des animaux de se tenir et de marcher dès la première heure (1). Plus tard, lorsque menacé par un danger subit et inattendu, l'homme dispose rapidement son corps et ses membres de manière à le parer ou à prendre la fuite, les mouvements accomplis le sont presque toujours sans conscience d'un but précis, ni volonté de l'atteindre, souvent même malgré la volonté qui s'y oppose en vain. Peu de soldats au premier feu sont assez maîtres d'eux-mêmes pour n'avoir pas à réprimer de tels mouvements spontanément produits, et qu'aucun acte de volonté n'a pu empêcher. — Un canard au sortir de l'œuf couvé par une poule court se jeter à la rivière et se met à nager. Certains animaux accumulent des provisions auprès des œufs de leurs petits qu'ils ne verront jamais; ceux-ci à leur tour feront de même, et mourront avant d'avoir connu ceux dont ils auront assuré l'existence. D'autres s'assemblent en sociétés, et semblent guidés par un intérêt commun (2). Les migrations des

(1) V. A. Bain. *Les Sens et l'Intelligence*. Trad. Cazelles, p. 277 et suiv.

(2) V. Espinas. *Les Sociétés animales*.

poissons et des oiseaux sont des exemples cités de tout temps. La liste des faits de ce genre serait inépuisable, nous n'avons pas à la parcourir ici, il suffit de s'arrêter à quelques uns pour en marquer les caractères et en chercher la raison.

Tous ces actes ont un caractère commun, c'est de ne pouvoir être accomplis à l'aide des seuls moyens dont dispose une intelligence consciente, soit parce que l'être n'a pu en acquérir l'idée par son expérience propre, soit parce que les mouvements ont été si rapides qu'ils ont devancé la conception. Tous d'ailleurs ont en général pour but ou pour résultat la conservation de l'individu ou de l'espèce. L'acte instinctif pris en lui-même n'est pas inconscient. Quelque rapides que soient les mouvements par lesquels nous évitons un danger subit, nous en avons le plus souvent conscience, bien que le but vers lequel ils tendent ne soit pas présent à notre esprit, au moment où ils s'accomplissent, comme une fin conçue avant d'être réalisée; parfois même ce but est contraire à celui que poursuit la volonté consciente. L'enfant qui tette manifeste par des cris sa douleur et sa joie; pourquoi n'aurait-il pas quelque connaissance confuse de son acte? Quand le canard court se jeter à l'eau, il n'y a nulle raison d'admettre qu'il n'a aucune conscience des objets qui l'attirent, et des actes qu'il accomplit pour les atteindre. Mais ce qui reste certainement ignoré c'est la fin en vue de laquelle les actes sont produits; en nous-mêmes nous le constatons à titre de fait; dans l'animal nous avons le droit de le supposer par induction, parce que rien dans l'expérience propre de l'individu n'a pu lui donner connaissance de cette fin.

Ne peut-on rendre compte de ces actes par la succession mécanique des mouvements réflexes? Ainsi dans le cas de l'enfant qui tette sa mère, l'excitation produite sur l'extrêmité périphérique des nerfs de la bouche et de la langue, provoque la contraction des muscles correspondants à l'autre extrêmité de l'arc réflexe, et comme ces muscles par suite de l'adaptation, ou pour toute autre raison, sont disposés d'une certaine façon, leur mouvement a pour résultat naturel et nécessaire l'aspiration du liquide (1). Aussi voit-on l'enfant sucer le doigt aussi bien que la mamelle. — Mais, sans parler de l'animal auquel on ne présente pas le sein, et qui va de lui-même le chercher, fait difficilement explicable par la seule mécanique, lorsque plus tard l'expérience éveillera chez l'enfant d'autres idées, la même excitation des mêmes nerfs pourra déterminer un résultat tout autre; et déjà lorsque sa faim est apaisée, cette même excitation périphérique lui fait ouvrir la bouche au lieu de la fermer. Dans la suite, l'ordre émané de la volonté, et si l'on veut du cerveau, provoquera dans le même système de muscles les mouvements les plus variés; nous pourrons à notre gré réagir contre les excitations extérieures et en annuler les effets; preuve que les mouvements ne sont pas fatalement déterminés et qu'aucun lien physiologique ne les unit. Il faut donc que l'excitation soit *interprétée* et de

(1) A. Bain explique cet acte par un réflexe mécanique, suivi bientôt d'un sentiment de plaisir qui devient un stimulant. « Le contact de la substance nutritive sur l'estomac excite toutes les propriétés vitales, y compris celles des organes du mouvement qui sont en jeu au moment même, c'est-à-dire la poitrine, la langue et la bouche. » — *Les Sens et l'Intelligence*. Trad. Cazelles, p. 265.

cette interprétation dépend le genre de réponse. « Il n'est pas improbable que, dans ses formes les plus élevées, l'instinct est accompagné de quelque chose qui se rapproche de ce que nous entendons par conscience. Il ne peut y avoir coordination de plusieurs stimulus, sans quelque centre de communication qui les mette tous en relation. A cause de sa fonction de les mettre en relation, ce centre doit être soumis à l'influence de chacun d'eux ; il doit subir plusieurs changements, et la succession rapide de changements dans un centre sentant, constitue la matière brute de la conscience. Cela implique donc qu'à proportion que l'instinct se développe, il naît une certaine sorte de conscience [1]. »

D'ailleurs, à propos de l'habitude déjà, nous remarquions qu'on ne comprend pas comment l'ordre d'une série de mouvements peut se conserver et se transmettre en l'absence de ces mouvements, si ce n'est dans le fait psychique qui les représente et les détermine. C'est donc l'*idée* ou la *représentation* de l'acte qui réside inconsciente en nous, et se transmet par hérédité avec les qualités morales et physiques de l'être, comme une des conditions nécessaires à son développement. Tous les actes instinctifs ont une origine semblable, et leurs idées sont suivies d'effet tant qu'une idée contraire ne vient pas les neutraliser.

La fin ainsi poursuivie par l'animal ou par l'homme est donc une idée cachée au plus profond de lui-même, qui le domine et l'obsède à son insu, toujours prête à déterminer la série des actes qui la réaliseront dès que les

(1) Spencer. *Principes de la Psychologie*. IV[e] partie, ch. V. Trad. Ribot et Espinas, t. I, p. 465.

circonstances deviendront favorables. Cette idée traversant les générations successives sans subir de grands changements demeure inconsciente. Au contraire la recherche des moyens, toujours différents selon les conditions environnantes, éveille la conscience par cette variété même. La production des actes instinctifs dépendra donc moins du mode inconscient de l'idée déposée dans l'esprit que des obstacles psychiques ou extérieurs apportés à leur succession naturelle. Ces obstacles viennent-ils à disparaître, la présence seule de l'idée suffit pour déterminer la suite des faits représentés. Mais le concours des circonstances est nécessaire. La vue du danger éveille l'idée de conservation, latente en nous, et les actes qui en résultent préviennent toute opposition de la volonté; comme chez l'oiseau les approches du printemps éveillent avec mille sensations particulières, l'idée de la couvée qui doit naître, et du nid où elle doit reposer. Aussitôt l'animal sollicité par cette fin qu'il ignore applique son intelligence consciente à la recherche des moyens propres à la réaliser. De même chez le canard qui vient d'éclore, la représentation des mouvements nécessaires pour nager est immédiatement suivie de ces mouvements, dès que la vue ou le contact de l'eau viennent les rendre possibles.

Il se peut d'ailleurs que chaque centre organique soit ainsi dominé par l'idée de sa fonction propre. On se rappelle qu'une mante et une grenouille décapitées se mettent l'une à marcher, quand on excite les pattes, l'autre à nager, quand on la jette à l'eau. L'idée de fonctions plus complexes et plus hautes résiderait dans des centres plus élevés. A l'idée totale peuvent être d'ailleurs associées et

subordonnées les idées particulières de chacun des actes qui la réalisent par leur ensemble. Dans ce cas peu de chose est laissé à l'initiative individuelle, et les moyens employés ne diffèrent pas plus dans une même espèce que la fin poursuivie. Des séries d'actes enchainés demeurent ainsi latentes et n'attendent pour se dérouler qu'une excitation extérieure. « Chaque espèce, dit A. Bain, possède une formule particulière pour ordonner la marche aux membres, formule qui peut être déterminée en partie par la forme du corps, mais qui est dûment transmise dans la race comme une propriété organique. Le mouvement lourd de l'éléphant ne représente qu'une espéce de rhythme ; le cheval au contraire peut passer par toutes les variétés de la marche et du galop. Dans l'acte de grimper, l'*alternance* et la *propagation* entrent en jeu comme adjuvants. Dans l'acte de nager nous retrouvons ces deux rhythmes [1].... » Parfois ces représentations déterminantes persistent et conservent leur action, longtemps après que les conditions auxquelles elles répondaient ont disparu. Le chien domestique avant de se coucher sur un parquet tourne plusieurs fois comme faisaient ses ancêtres pour fouler l'herbe des prairies. L'homme civilisé, dans un accès de colère, découvre les dents comme s'il se préparait encore à mordre son ennemi [2].

La production d'un acte instinctif ne diffère donc de la détermination consciente que sur un point, le premier

(1) A. Bain. *Les Sens et l'Intelligence*. Trad. Cazelles, p. 231.

(2) V. Darwin. *De l'Origine des Espèces*. — *De l'Expression des Emotions chez l'homme et chez l'animal*.

terme de la série nous échappe ; c'est une idée que l'expérience propre de l'individu n'a pu lui donner, et qui pour cette raison n'apparaît pas à sa conscience, et réside en lui comme une fin toujours présente et toujours prête à se réaliser d'elle-même. Les procédés sont identiques à ceux de l'intelligence. — Cette explication du fait de l'instinct subsiste, quelque opinion que l'on adopte sur la question controversée de l'origine de l'instinct.

Hartmann ne pouvait manquer de reconnaître dans les actes instinctifs les manifestations de la Volonté inconsciente répandue dans la nature et dans l'homme. Cependant il a nettement marqué le rôle de l'idée dans la production de ces actes.

Il réfute d'abord diverses opinions qui tendent à ramener l'instinct à l'intelligence ordinaire et consciente, — à un résultat de l'organisation physique, — ou enfin à un mécanisme du cerveau et de la pensée. L'instinct n'est pas l'activité consciente. Sans doute on pourrait alléguer le fait bien connu que plus l'activité est spécialisée, plus elle est parfaite et en même temps restreinte. L'intelligence bornée à certains actes atteindrait ainsi une perfection relative, tandis qu'en dehors de ces actes elle resterait rudimentaire[1]. Mais, dit avec raison Hartmann, dans le cas d'une activité ainsi spécialisée, la perfection n'est que relative aux dispositions totales, tandis que chez l'animal inférieur la perfection de l'instinct dépasse de beaucoup celle de l'intelligence, qui est faible et hésitante. Cette disproportion entre l'instinct et le développe-

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, p. 101.

ment des facultés mentales éclate chez bien des animaux ; ainsi la savante construction de la chenille du paon de nuit [1].

Une autre preuve que l'instinct ne peut être confondu avec la volonté réfléchie, c'est que dans bien des cas, ni l'expérience de l'individu, ni la perception des objets environnants ne lui fournissent les données nécessaires à l'accomplissement des actes instinctifs. La larve du scarabée mâle creuse un trou double de sa grandeur parce que des cornes doivent lui pousser qui rempliront l'espace laissé vide, tandis que la femelle, qui en est dépourvue, creuse un trou plus petit. La plupart des animaux après leur naissance, connaissent leurs ennemis et s'en défient, ils savent également découvrir les remèdes propres à les guérir. Certaines espèces prévoient le retour des saisons qu'elles n'ont pas connues, ou même semblent deviner l'approche de variations insolites dans la température [2]. De même l'instinct sexuel porte chaque animal à s'accoupler avec le mâle ou la femelle de son espèce qui souvent ne lui ressemble en rien. Il y a là une clairvoyance (Hellsehen) que n'explique pas l'intelligence consciente. Enfin, pour terminer, Hartmann allègue chez l'homme et chez l'animal des pressentiments et des faits de seconde vue qui pourraient donner lieu à des interprétations différentes si leur réalité même n'était pas fort douteuse [3].

(1) Hartmann, que le merveilleux séduit facilement, ajoute d'autres exemples qui lui sont contestés, ainsi celui de l'*arcella vulgaris*. — V. Oscar Schimdt. *Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'Inconscient*. Trad. Soury et Meyer, p. 49

(2) *Ibid.*, I, p. 118.

(3) *Ibid.*, I, p. 119.

L'instinct ne se ramène pas à l'intelligence consciente, faut-il y voir le résultat de l'organisation physique? On ne peut nier que la constitution des organes (queue du castor, glande de l'araignée) ne prédispose l'animal à certains actes, en ce qu'elle les rend possibles. Mais ce n'est là qu'une condition en quelque sorte extérieure qui n'explique pas la production des actes. La preuve en est que les instincts diffèrent malgré la ressemblance des organismes, et que d'autre part on observe des instincts semblables avec des organisations différentes [1]. Suivent de nombreux exemples. Cette hypothèse a donc peu de valeur, et se réfute d'ailleurs aisément. — Il est clair en effet que le siége de l'activité instinctive étant dans les centres nerveux, et non dans les organes mêmes des sens, la ressemblance extérieure ne signifie rien, et que la différence des instincts tiendrait plutôt à une différence d'organisation intime. L'organe n'est qu'un instrument.

Aussi Hartmann se trouve-t-il conduit à discuter cette autre explication beaucoup plus plausible. L'instinct ne serait-il pas un mécanisme du cerveau et de la pensée que les animaux apporteraient en naissant [2]? L'idée de fin ne serait en aucune façon présente à l'esprit, mais la fin aurait été une fois pour toutes conçue par la nature ou par la Providence, et les actes seraient l'effet d'un pur mécanisme, sans qu'il y ait à chercher à leur origine aucune activité même inconsciente. Hartmann objecte que l'instinct n'est pas constant, et qu'il attend pour agir

(1) *Ibid.*, I, p. 89.
(2) *Ibid.*, I, p. 92.

un motif apporté par la perception. « Il faudrait chercher, dit-il, dans la liaison constante du motif et de l'action le mécanisme mental dont il s'agit ici. » — On pourrait l'accorder sans difficulté; cette conséquence résulte même de tout ce qui a été dit sur la détermination et la tendance. — Mais, ajoute Hartmann, l'instinct varie, il n'y a de constant que la fin inconsciente. « L'instinct, comme volonté de recourir à tel ou tel moyen, varie autant que le moyen propre à réaliser le but varie lui-même suivant les circonstances extérieures. » — N'y a-t-il pas ici une confusion analogue à celle que l'on signalait au début de cette étude sur l'instinct. Tout acte de l'animal n'est pas instinctif, pas plus que tout acte de l'homme n'est intelligent ni volontaire. Hartmann le reconnaît d'ailleurs plus loin. Le choix des moyens varie, sans aucun doute, mais il n'y a pas à s'en étonner, car ce choix est l'œuvre de l'intelligence. L'abeille qui adapte la disposition de ses cellules à la forme changeante de sa ruche, le fait certainement par intelligence et avec conscience. A l'instinct appartient seule l'idée de la fin, laquelle est inconsciente et ne varie guère dans une même espèce. Dans l'hypothèse d'un mécanisme mental il ne serait donc pas nécessaire, comme le croit Hartmann, de recourir à une complication de rouages, correspondant toujours, comme les touches d'un clavier, à chaque détail de l'acte instinctif. Il laisse à la conscience la volonté finale qui précède immédiatement l'acte, pourquoi ne pas lui laisser aussi le choix des actes variables propres à réaliser la fin inconsciente, tant que ces actes n'auront rien que ne puissent expliquer la perception et l'habitude? De même en nous, l'instinct dominant qui par des actes nombreux

nous porte à conserver notre existence individuelle, ou à propager l'espèce humaine, laisse à l'intelligence le choix des moyens les plus divers, mais le plus souvent la fin nous échappe, et ne peut être connue que par un raisonnement tardif fondé sur les actes mêmes qu'elle a déterminés.

Quand un souffle d'amour traverse vos poitrines,
Sur des flots de bonheur vous tenant suspendus,
Aux pieds de la beauté lorsque des mains divines
Vous jettent éperdus,

Quand pressant sur ce cœur qui va bientôt s'éteindre
Un autre objet souffrant, forme vaine ici-bas,
Il vous semble, mortels, que vous allez étreindre
L'infini dans vos bras,

Ces délires sacrés, ces désirs sans mesure,
Déchaînés dans vos flancs comme d'ardents essaims,
Ces transports, c'est déjà l'humanité future
Qui s'agite en vos seins (1).

A la détermination de l'acte par l'idée inconsciente Hartmann substitue l'action d'une activité universelle et unique, inconsciente et intelligente à la fois, et douée du pouvoir merveilleux de connaître l'avenir, véritable Providence immanente de chaque individu. C'est elle qui prévoit chez la larve du scarabée la croissance des cornes, et dispose en conséquence le trou qui doit abriter l'animal; c'est elle qui chez le castor prévoit les inondations

(1) Ackermann. *Poésies philosophiques : l'Amour et la Mort.* — V. aussi A. Lemoine. *L'Habitude et l'Instinct*, p. 175. — Hartmann. Un curieux chapitre sur l'*Amour*.

et le porte à exhausser à l'avance ses constructions [1] ; elle commande à l'oiseau de couver dans certaines circonstances, de s'en abstenir dans d'autres ; à l'araignée de tisser sa toile, et aussi de la réparer. Cette activité par cela même qu'elle est unique, explique l'harmonie et l'accord qui règnent dans les travaux d'une société animale dont elle pousse tous les individus vers une fin commune, conçue et voulue par elle [2]. Enfin si dans une espèce les instincts de chaque animal sont identiques, c'est encore parce qu'ils dérivent de cette origine unique.

L'instinct pourra donc se définir : « un vouloir conscient du moyen propre à réaliser une fin voulue elle-même sans conscience [3]. » Il résulte si peu d'un mécanisme, même mental, qu'il est au contraire la cause de ce mécanisme partout où nous le rencontrons, « et n'est pas différent de la force plastique qui produit l'organisme [4]. » Cette conception d'une intelligence absolument inconsciente qui dans l'animal veille au développement du corps, et adapte avec une sûreté merveilleuse les actes instinctifs aux circonstances changeantes, se retrouve dans Murphy. C'est la même intelligence qui forme les lentilles de l'œil, et qui dans l'esprit de l'homme comprend la théorie de la lentille ; c'est elle qui creuse les os et les plumes de l'aile des oiseaux pour combiner

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, I, p. 113.

(2) *Ibid.*, I, 123.

(3) *Ibid.*, I, 99.

(4) V. encore sur ce sujet le chapitre intitulé : *L'Inconscient dans la vertu curative de la nature.*

la légèreté avec la force, c'est elle encore qui, dans l'esprit de l'ingénieur a imaginé la construction des pillers en fer, creusés comme ces os et ces plumes. L'instinct est une raison inconsciente, et la raison un instinct conscient. Toutefois Murphy se défend d'être panthéiste; la matière, dit-il, a été douée d'une intelligence propre sous la direction de laquelle elle s'organise elle-même [1].

Hartmann accorde qu'il doit exister dans le cerveau et les ganglions des « prédispositions » nées de l'habitude et de l'herédité, qui facilitent l'action de l'inconscient, mais ces prédispositions, dit-il, peuvent résulter d'un effort inconscient de la force organique en vue de faciliter l'action dans un sens déterminé. Leur somme constitue d'ailleurs ce qu'on pourrait appeler le caractère de l'espèce, et ce caractère est une des raisons de la variété des moyens choisis par différents animaux pour réaliser une même fin. — Ces prédispositions, nous ne les comprenons pas sans un fait psychique qui leur corresponde, la représentation de l'acte possible. Dès lors, il n'y a plus à invoquer en dehors des faits une cause substantielle, unique ou multiple. Les organes sont seulement assouplis par l'habitude, les mouvements facilités, mais le principe véritable de l'action est ailleurs, il est dans la représentation déterminante de l'acte, qui demeure inconsciente, et suffit à expliquer par le seul rapport qui l'unit aux organes, tous les faits instinctifs.

(1) John Murphy. *Habit and intelligence*. 1869 T. II, ch. 27.

CHAPITRE IV.

MÉMOIRE.

Les tendances, naturelles ou acquises, s'expliquent toutes par la persistance en nous de représentations inconscientes. De ces représentations, les unes sont de véritables souvenirs, les autres n'en diffèrent que par l'origine. Le souvenir est donc le dernier fait dans lequel trouve sa raison la *forme* de notre activité spontanée.

Qu'est-ce que le souvenir? — Un fait organique, — une simple disposition acquise, — ou le fait psychique lui-même demeurant inconscient?

1° Le souvenir ne s'explique pas par un mouvement organique. — Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de démontrer que l'idée, pas plus que tout autre fait de conscience, ne peut se ramener à un mouvement. L'idée peut avoir dans un mouvement des fibres nerveuses sa condition nécessaire, elle n'en reste pas moins un fait d'un ordre différent, La seule question est de savoir s'il suffit que la condition persiste pour que l'idée puisse reparaître à un moment donné. — Et d'abord, pourquoi

celle-ci disparaîtrait-elle tant que sa condition supposée demeure ? Ensuite comment comprendre que, s'il ne reste rien de l'idée, l'idée surgisse de nouveau sans changement survenu dans la condition organique, puisque telle est l'hypothèse ? Si l'on admet que la vibration commencée dans l'organisme, lors de l'acquisition d'une idée, se continue de quelque manière, il faut accorder que le fait psychique ne s'est pas davantage anéanti, bien que la conscience ne le connaisse pas toujours. On ne peut comprendre que l'effet cesse quand la cause continue à agir, que le mouvement persiste et que l'idée qui le suit naturellement ne se produise plus. Comment et pourquoi cesse-t-elle d'exister, et si elle n'existe plus, quand et comment renaîtra-t-elle ?

Peut-être ces vibrations cessent-elles quand l'idée disparaît de la conscience, et se renouvellent-elles, semblables à elles-mêmes, quand l'idée reparaît. Entre ces deux moments il ne resterait rien, ni dans l'organe, ni dans l'esprit. Mais ce qu'il importe surtout d'expliquer dans la mémoire, c'est moins encore la simple reproduction d'une idée que la *reconnaissance* de cette idée par l'esprit. Or dans cette explication, comment comprendre que la seconde série de vibrations soit reconnue semblable à la première dont elle est le souvenir, si cette première série a elle-même disparu totalement et depuis longtemps de notre cerveau ? Admettre que nous nous en souvenons, c'est faire un cercle vicieux, et avouer que nous ne nous en souvenons pas, c'est rendre la reconnaissance impossible ; comment une telle série de vibrations, ou plutôt comment l'idée qui la suit sera-t-elle distinguée d'une perception ou d'un fait d'imagination ?

Dira-t-on que les mouvements, en se reproduisant, sont plus aisés et plus libres? Faible criterium, et ensuite il faudrait en conclure naturellement que les idées ou les images reproduites sont aussi plus vives ou que leur association se reforme plus facilement, ce que l'expérience dément. La reconnaissance n'est possible que si l'idée reste de quelque manière présente à l'esprit.

2° Le souvenir est-il une disposition de l'activité intellectuelle à reproduire l'idée antérieurement conçue?

Les souvenirs, dira-t-on[1], ne sont que d'anciennes idées reproduites, ils ne sauraient donc avoir d'autre origine que l'origine même des idées; que l'esprit connaisse actuellement ou qu'il reproduise une connaissance antérieure, dans l'un et l'autre cas, quoique agissant diversement, il agit en vertu du même principe. Non qu'il n'y ait entre ces deux actes une différence très-réelle; se souvenir n'est ni percevoir, ni concevoir, et bien que identique et un, le principe d'où dérivent les modes de la pensée doit agir diversement suivant que ces modes sont acquis ou primitifs. Ce sont comme deux moments différents de l'activité de l'âme.

Une loi générale applicable à tous les êtres organisés, c'est que les modifications qu'éprouve un principe d'activité, tendent de plus en plus à s'effacer ou à se reproduire, suivant que ces modifications lui viennent d'une cause étrangère ou de lui-même. C'est la conséquence d'une loi plus haute: tout être tend à persévérer dans son être. Il en est de même des idées; celles que nous subissons en quelque sorte, sans réagir pour les fixer en

(1) V. Gratacap, *Thèse sur la Mémoire*. Paris.

nous, disparaissent rapidement; celles au contraire dans lesquelles nous mettons quelque chose de nous, demeurent dans la mémoire. Les idées ont leur principe dans l'activité de l'esprit, et cette activité elle-même ne peut se déployer sans se fortifier et s'assouplir. L'effort diminuant à mesure que les actes se renouvellent et se répètent, elles peuvent bientôt se reproduire spontanément et devenir des souvenirs. Le principe pensant ne peut agir sans se modifier lui-même et contracter une secrète aptitude à agir encore. Cette aptitude nouvelle est une habitude active, et cette habitude serait la mémoire elle-même.

Rien de plus réel sans doute que l'activité vivante et féconde de l'esprit. Les idées, les images, les sensations surgissent tour à tour, s'associent et se dissocient de mille manières d'après des lois qui leur sont propres. C'est un torrent qui s'écoule en nous, et dont parfois nous ne sommes pas maîtres. Mais que peut être cette activité en dehors des faits qui se succèdent et que la volonté fixe à son gré? A propos des tendances déjà nous avons vu que dans le monde de la conscience il n'y a pas à chercher de réalité concrète au-delà des faits psychiques, de même que dans le monde extérieur en dehors de la succession des mouvements l'activité n'est rien. Dès lors nous n'avons pas à invoquer de disposition acquise par une substance active qui serait douée de pouvoirs purement virtuels.

Que serait d'ailleurs cette disposition active indépendamment de tout acte produit? Il faut bien qu'elle soit quelque chose de plus que la simple possibilité de l'acte futur. D'autre part, *quod non agit, nec existit*, disait

Leibnitz ; une activité nue, indéterminée n'est pas ; or comment peut agir et se déterminer une activité dont l'acte est l'idée, si ce n'est par une idée, au moins commencée ? Ce qui reste, dira-t-on, ce n'est en effet ni l'acte, ni l'activité nue, c'est un état intermédiaire, la disposition à agir. Mais comme la disposition n'est connue que par l'acte, s'en tenir à cette affirmation, n'est-ce pas, comme l'a dit M. Lachelier, à propos de la substance, se contenter de « l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice du langage [1]. »

3° Il reste donc en nous, sinon l'idée ou la représentation complète et telle que la conscience la retrouvera plus tard, au moins l'acte élémentaire et primitif qui la constitue ; ce qui persiste dans la mémoire, c'est plus qu'une pure aptitude, c'est un fait psychique, correspondant sans aucun doute à un fait organique. On sait en effet que l'organisme conserve et transmet les modifications qu'il reçoit ; l'hérédité morbide et normale le prouve abondamment. Stuart-Mill, combattant une opinion analogue, émise par Hamilton, confond la simple possibilité d'un acte quelconque avec la tendance d'un même acte à se reproduire : « Ce qu'il fallait montrer, dit-il, ce n'est pas que nous pouvons posséder une connaissance sans l'évoquer, mais qu'elle peut être évoquée dans l'esprit sans que nous en ayons conscience, j'ai le pouvoir de me promener, on ne peut appeler ce pouvoir une promenade latente. » De même, lorsque Hamilton cite des exemples de personnes qui dans un délire fébrile ont retrouvé le

(1) Lachelier. *Fondement de l'Induction*, p. 42

souvenir de langues qu'elles avaient entendu parler pendant leur enfance, et qu'elles n'avaient pas conscience de posséder, Mill objecte que ce ne sont pas les impressions mentales qui sont latentes, mais le pouvoir de les reproduire. « Tout le monde admet, sans s'embarrasser de la preuve, que nous avons des facultés et des propriétés dont nous n'avons pas conscience.... Je suis susceptible d'être empoissonné par l'acide prussique,..... mais ce n'est pas un phénomène actuel [1]. » — Aussi n'y a-t-il là ni tendance, ni même souvenir.

Nous revenons ainsi à la vieille théorie qui fait de la mémoire un magasin. Mais les idées n'y restent pas en dépôt comme des objets inertes ; elles participent au mouvement universel de la vie, et c'est ainsi qu'elles reparaissent à leur heure dans la conscience, diversement combinées par un travail qui nous échappe. Cette théorie d'ailleurs n'a contre elle que des préjugés. On est effrayé du nombre des idées conservées, et l'on se demande comment elles peuvent subsister toutes ensemble, comme si elles occupaient une place dans l'espace. Au point de vue physiologique, qui oserait soutenir que les traces organiques ne sauraient égaler la multitude de nos souvenirs ? Le nombre des cellules est incalculable, et dans chacune d'elles le microscope a-t-il donc atteint la limite de divisibilité des éléments ? Dira-t-on que des mouvements en si grand nombre subsistant dans un même élément organique se détruiraient ? Que l'on regarde la mer du haut d'une falaise, et l'on verra les grandes ondula-

(1) *Examen de la Philosophie* de Hamilton par St.-Mill. Trad. Cazelles, p. 323 et suiv.

tions qui viennent du large arriver sans se détruire jusqu'au rivage, à travers les ondulations plus petites de toutes les vagues. De même dans une salle les vibrations sonores de cinquante instruments différents coexistent sans se troubler, et l'oreille peut les distinguer. C'est que les compositions de mouvements possibles sont en nombre infini, sans que les mouvements composants disparaissent dans la résultante commune. La preuve en est encore dans la combinaison des harmoniques.

Il n'y a donc nulle raison sérieuse, ni psychologique, ni physiologique, pour repousser la théorie de la conservation des idées dans les régions obscures que la conscience ne connait pas. Dans l'organisme c'est une forme d'onde qui se conserve et se transmet, dans l'esprit, c'est une sensation ou une idée. M. Bouillier, après avoir combattu par d'excellentes raisons ceux qui nient la persistance du souvenir en nous, conclut en ces termes : « Se souvenir c'est de nouveau avoir conscience distincte de ce qui n'a pas cessé d'exister, enfoui pour ainsi dire dans les profondeurs plus ou moins obscures de notre âme. Ainsi, en des quantités innombrables, en des couches diverses, toujours liées les unes aux autres dans l'ordre de leur production, sommeillent les pensées anciennes, ensevelies dans l'obscurité et dans l'oubli, jusqu'au jour où l'impression de certains objets, quelque circonstance nouvelle, quelque association d'idées, quelque acte d'attention vienne les réveiller et les ramener à la lumière. Quoique nous ne les sentions pas, nous sommes indubitablement obligés de conclure que nous les avons [1]. »

(1) *Le Principe vital et l'âme pensante*, ch. XXII, p. 405.

Mais après ces lignes on s'étonne que M. Bouillier se refuse encore à reconnaître l'inconscience de certains faits psychiques. L'oubli, c'est ici la persistance d'idées en dehors de la conscience actuelle du moi [1].

Un esprit profondément observateur, habitué à l'étude de lui-même et des autres, Saint-Augustin semble avoir été frappé surtout de cette conservation mystérieuse des idées dans la mémoire, et il n'hésitait pas à admettre qu'elles subsistent en nous sans que nous y pensions. Les diverses modifications de l'âme, disait-il, ne peuvent pas nous être toutes et à tout instant présentes; de là la différence qu'il faut établir entre savoir une chose et y penser. Le musicien sait la musique, mais les notions relatives à cet art ne lui sont pas présentes au moment où il discute sur la géométrie; il n'y pense pas [2]. Plotin déjà avait dit : « Autre chose est la pensée, autre chose la perception de la pensée. Nous pensons toujours, mais nous ne percevons pas toujours notre pensée [3]. »

Par un prodige qu'on ne saurait trop admirer, dit Augustin, mon âme, tout incorporelle qu'elle est, contient dans sa mémoire les images des choses corporelles. Elles y sont en foule, dans les vastes champs, dans les palais immenses de la mémoire [4], les unes telles que je les aie reçues des sens, les autres agrandies, diminuées,

(1) Telle est aussi la théorie d'Hamilton sur la mémoire : *Lectures on Metaphysics*, t. I, p. 339.

(2) *De Trin*, liv. XIV, c. 7.

(3) *Enn.* 4, liv. III, c. 30. Trad. Bouillet.

(4) ... et venio in campos et lata prætoria memoriæ, ubi sunt thesauri innumerabilum, imaginum de cujusce modi rebus, sensibus invectarum. *Conf.*, liv. X, ch 8. — *Patrologiæ cursus*, t. XXXII, p. 784.

transformées de mille manières par le travail intérieur de mon esprit, Quand je les appelle, celles-ci arrivent tout de suite, celles-là se font attendre longtemps, comme si elles étaient cachées dans quelque recoin. Il en est qui accourent par bandes quand j'en appelle d'autres, et qui ont l'air de me dire : est-ce nous que vous cherchez? Je les écarte comme de la main, jusqu'à ce que celles que je veux sortent de leurs ténèbres et apparaissent au grand jour. Il en est enfin qui se présentent avec une facilité merveilleuse, et dans un ordre parfait (imperturbata serie), à mesure que je les réclame, les unes cèdant successivement la place aux autres, et se replongeant dans leur obscurité, prêtes à reparaître quand je le voudrai [1].

Et confirmant ce qui a été dit à propos des associations latentes, il remarque que les images déposées dans notre esprit n'y sont pas accumulées confusément, « mais distribuées par catégories distinctes selon les objets auxquels elles correspondent, et selon les sens par lesquels elles sont entrées. » (Ibi sunt omnia distincte, generatimque servata, quæ suo quæque aditu ingesta sunt) [2].

Aussi est-ce dans la mémoire que se conservent intacts ces systèmes complets de connaissances dont nous avons parlé plus haut : « Outre les idées relatives aux choses extérieures, ma mémoire contient dans une partie de l'âme plus reculée et plus profonde toutes les sciences que j'ai apprises, la littérature, la dialectique, et les

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* V. aussi Ferraz. *La Psychologie de Saint-Augustin*, 1862. — Nourrisson. *La Philosophie de Saint-Augustin*, 1865.

diverses questions qu'elles se posent. Elles n'y sont point à la manière des sons, des couleurs, des formes, qui restent au dehors après avoir fait impression sur moi, elles y sont elles-mêmes [1]. » Apprendre n'est autre chose que grouper nos idées de manière qu'elles soient comme sous notre main, et nous reviennent au premier signal. Penser c'est rassembler les idées éparses et dispersées dans la mémoire, et peut-être les ramener à l'unité de la conscience [2]. Les idées ne sortent pas en effet de l'esprit, elles y sont sans que nous en ayons connaissance. Augustin le dit en termes trop nets pour qu'il y ait aucun doute à cet égard. « Ce pouvoir appartient à mon esprit, et est le propre de ma nature, je ne connais pas moi-même tout ce que je suis. Les limites de mon esprit sont trop étroites pour qu'il se saisisse en entier. Et où se trouve cette part de lui qu'il ignore? En dehors de lui, et non en lui-même? Nullement. Pourquoi donc ne se connaît-il pas tout entier? C'est là pour moi un sujet constant d'étonnement et de stupeur [3]. » — Aussi, comme l'a dit Kant dans son chapitre sur les *représentations inconscientes* : « Une puissance supérieure n'aurait qu'à dire : que la lumière soit! pour qu'aussitôt, sans aucune addition, (si, par exemple, nous considérons un littérateur avec tous ses souvenirs) la moitié d'un monde parut en quelque sorte à ses yeux [4]. »

(1) *Conf.*, liv. X, ch. 9.

(2) *Conf.*, liv. X, ch. 11. — « Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito; verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie jam dicetur. »

(3) *Conf.*, liv X, ch. 10.

(4) *Anthropologie*, § 5. Trad. Tissot.

Ainsi reste en nous quelque chose de tout fait psychique qui une fois a traversé notre esprit, et chaque instant résume notre vie passée. Dans cet ensemble de souvenirs il en est qui représentent des actes, et sont liés à certains mouvements ; en eux est l'origine des tendances acquises et héritées. La complexité d'une tendance s'explique par l'intégration d'éléments divers dans une représentation commune. L'acte provoqué soit par une excitation extérieure, soit par la volonté, laisse en nous sa trace qui en permettra le retour, et l'habitude naît. Cette trace est une représentation déterminanle que l'expérience fortifiera si elle est utile, neutralisera par d'autres, si elle est nuisible. Nos mouvements s'adaptent peu à peu aux conditions environnantes, et se constituent pour ainsi dire, dans une forme donnée qui se transmettra par hérédité.

Cette réserve de représentations accumulées et latentes assure la régularité des fonctions de la vie, prépare les actes habituels ou instinctifs, et rend possibles les déterminations volontaires. Notre vie s'enrichit insensiblement tous les jours, et nous la lèguons à nos successeurs amplifiée et accrue. Chaque centre garde le souvenir des actes qui lui sont propres ; et si l'on considère l'ensemble des manifestations de la vie physique, intellectuelle et morale, dans la série des êtres à travers lesquels elle s'est propagée et développée, n'est-on pas naturellement amené à cette formule dont l'étrangeté n'est qu'apparente : La vie est une habitude ?

QUATRIÈME PARTIE.

FAITS SENSIBLES.

CHAPITRE I.

ÉMOTIONS.

Les faits sensibles sont d'un ordre tout différent des faits étudiés précédemment et ne peuvent se ramener par l'analyse à aucun d'eux ; ni la volonté, ni la connaissance, ni la tendance même ne suffisent à les expliquer.

Le *plaisir* et la *douleur* que nous appellerons d'un terme général les *émotions* sont les faits essentiels et irréductibles de la sensibilité. Deux questions se posent, relatives aux recherches qui nous occupent : — 1° Y a-t-il des douleurs et des plaisirs inconscients ? — 2° Toute douleur et tout plaisir, lors même que la conscience les saisit, supposent-ils des éléments inconscients, et de quelle nature ?

Le plaisir et la douleur sont moins des actes que des *états* purement subjectifs qui accompagnent les actes, le surcroit dont parle Aristote. On pourrait à la rigueur concevoir un monde, même intellectuel et psychique d'où le plaisir et la douleur serait absents. Bien des choses sans doute seraient changées, mais la succession des

idées, des jugements, des raisonnements, des déterminations, quoique différente, y serait possible encore. Il n'y a donc pas de raison pour conclure à priori de l'inconscience des nombreux faits jusqu'à présent reconnus, à l'inconscience d'émotions qui s'y joindraient.

Hartmann reprenant une théorie exposée par Wundt[1], fait remarquer avec raison que le plaisir et la douleur, pris en eux-mêmes, peuvent bien présenter divers degrés d'intensité, mais aucune différence de qualité. « Avoir mal aux dents et avoir mal au doigt, ce sont évidemment deux douleurs différentes ; l'une est à la dent, l'autre au doigt. Si je n'avais pas la faculté de projeter dans l'espace mes perceptions, je n'aurais pas deux sensations de douleur distinctes, mais une seule composée de deux. C'est ainsi que deux notes pures (sans harmoniques), qui résonnent à l'octave, ne font entendre qu'une seule note, la note basse, mais avec un timbre différent. La perception des différences locales permet ainsi à l'âme de distinguer dans un fait complexe de douleur la diversité locale des deux douleurs qui composent la sensation totale ; d'associer l'un de ces éléments à la perception d'une place, et l'autre à la perception d'une place différente, et de constater ainsi la dualité des éléments. Mais les choses peuvent occuper des places différentes dans l'espace sans être pour cela distinctes de nature : ainsi deux triangles semblables [2]. »

On peut dans un plaisir ou une douleur donnés distinguer l'intensité et la qualité. A intensité égale la douleur

(1) V. *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, p. 391 et suiv.

(2) *Philosophie de l'Inc.*, t. I, p. 269-276.

peut être continue ou intermittente, brûler, glacer, oppresser. L'ensemble du phénomène est d'ordinaire désigné du nom de douleur, mais il importe de ne pas confondre les éléments qui le composent, perception et douleur proprement dite. La perception peut être indifférente, le plaisir et la douleur s'y ajoutent. « Celui qui réussira à opérer cette séparation constatera la vérité de cette proposition que le plaisir et la peine n'ont que des différences quantitatives d'intensité, mais non des différences qualitatives. » Ce qui la confirme encore, c'est que l'on peut comparer divers plaisirs ou peines; on se demande si l'on supportera plus facilement le mal de dents pendant une journée, que la douleur de se faire arracher la dent. On choisira parmi les plaisirs divers que l'on peut se procurer avec la même somme d'argent.

Les différences qualitatives du plaisir et de la douleur tiennent donc aux perceptions qui s'y mêlent, et, dit Hartmann, qui en sont la cause. Aussi, « à parler rigoureusement, la douleur ne se rattache à aucun lieu, et la localisation ne concerne que la perception. » — Sur ce dernier point toutefois, il y a lieu de croire que la perception n'est pas plus localisée par elle-même que le fait sensible, mais l'un et l'autre, en vertu de ce travail inconscient dont il a été question déjà, sont rapportés par l'esprit à une partie déterminée de l'organisme. Ajoutons qu'à la perception se mêlent des souvenirs, des idées, des images qui pour leur part contribuent à diversifier les émotions. « Il suit de là que la douleur n'a pas seulement dans tous les cas la même qualité, mais qu'elle est toujours au même moment, absolument une. » On peut en dire autant du plaisir.

Il n'en est pas seulement ainsi des plaisirs et des douleurs qui se rapportent au corps, ceux de l'esprit offrent le même caractère. « Que mon ami A ou que mon ami B meure, cela peut changer le degré, mais non la nature de ma douleur. » Le langage, du reste, exprime ce fait par l'identité des noms de plaisir et de douleur qu'il donne à toutes les variétés des émotions.

Tout état de conscience agréable résulte donc en nous de la fusion d'une infinité de petits plaisirs nés de causes diverses, et que nous ne distinguons plus; tout état pénible résulte de la fusion d'une infinité de douleurs dont les causes aussi sont présentes ou rappelées par la mémoire, mais également inaperçues. On connaît les analyses par lesquelles Spencer décompose en ses éléments multiples une émotion complexe, telle que, par exemple, l'émotion produite par un beau paysage. «.... Les divers petits groupes d'états qui aux premiers jours de la vie furent produits par les arbres, les champs, les rivières, les cascades, les rocs, les précipices, les montagnes, les nuages, s'éveillent ensemble. En même temps que les sensations immédiatement reçues, il y a des myriades de sensations causées, dans les temps passés, par des objets semblables à ceux qu'on a sous les yeux, qui sont partiellement excitées; de plus, sont aussi partiellement excités ces divers sentiments accidentels qui ont été éprouvés dans ces innombrables occasions du temps passé. Enfin il s'éveille aussi probablement certaines combinaisons d'états plus profondes, mais maintenant vagues, qui existaient à l'état organique dans la race humaine, aux temps barbares, quand toute son activité pour le plaisir se déployait surtout au milieu des bois et des eaux. Et c'est

de ces excitations, dont quelques-unes sont actuelles, mais dont la plupart sont à l'état naissant, que se compose l'émotion qu'un beau paysage produit en nous [1]. » Souvent aussi sous l'influence des idées éveillées par la sensation présente, de nombreux mouvements se commencent en nous, des organes se préparent à entrer en fonction, des plaisirs divers naissent qu'enveloppe dans son apparente simplicité l'émotion consciente. La vue d'un fruit dispose les narines à en aspirer le parfum, la bouche et l'estomac à en savourer le suc; les glandes secrètent leurs liquides, l'eau vous vient à la bouche. De tout cet ensemble résulte un plaisir.

Chaque émotion est ainsi en elle-même un état complexe où l'analyse a peine à découvrir après coup l'infinie variété des petites émotions enveloppées.

Nous ne chercherons pas après nombre de philosophes, surtout après les pessimistes, lequel des deux états, plaisir ou douleur est le mode primitif. Il y a certainement plus dans la douleur que la négation d'un plaisir, et plus dans le plaisir que dans la négation d'une douleur. Ce sont deux contraires également réels. « Peut-être serait-il plus exact de dire que l'un et l'autre sont des états positifs de la nature sensible, qu'ils ont en eux quelque chose de réel et d'absolu, qu'ils sont des actes (ἐνέργειαι, comme disait Aristote), qu'ils sont à titre égal des réalités, expressions également légitimes de l'activité qui nous constitue [2]. »

(1) Spencer, *Principes de Psychologie*. Trad. Ribot et Espinas, t. I, p. 526.

(2) Caro *Le Pessimisme au XIX^e siècle*, p. 129.

Y a-t-il des émotions inconscientes ?

Cette étude présente une difficulté nouvelle. Il était possible jusqu'à présent de constater la production inconsciente des autres faits psychiques, grâce aux conséquences qui se manifestaient à nous. Le plaisir et la douleur sont de purs états qui ne déterminent directement aucun acte spécial, aucun mouvement propre, et qui ne comportent pas toujours d'effets saisissables comme les résultats d'une volonté ou d'un jugement ; le plus souvent on ne peut les connaître qu'en eux-mêmes, immédiatement, c'est-à-dire à la condition d'en avoir conscience. Certains cas cependant présentent des faits inexplicables sans émotions inconscientes.

Déjà dans les études précédentes sur la perception et la détermination, nous aurions pu constater divers cas de plaisirs et de douleurs dont la conscience du moi n'était pas avertie, et il nous faudrait revenir sur des expériences déjà citées ; car tout se tient et se mêle dans l'esprit, et il n'est possible de séparer les faits que par abstraction. Ainsi dans les animaux privés d'encéphale, et dont on blesse une partie du corps, la réaction appropriée, provoquée par les centres nerveux inférieurs est une réponse non seulement à une perception, comme nous l'avons vu, mais à une émotion douloureuse, car la douleur explique seule que l'animal ne reste pas indifférent à la perception, et qu'il cherche à en repousser la cause extérieure. L'émotion semble même très-vive, à en juger par la violence des mouvements qu'il exécute pour se défendre ou s'enfuir. Ce n'est pas l'acte régulier et constant d'une fonction ou d'une habitude que détermine l'excitation,

c'est un acte nouveau, qui traduit un état intérieur que pendant l'intégrité de sa vie consciente l'animal peut-être n'a jamais éprouvé. Comment admettre dès lors qu'un mécanisme préordonné en règle à l'avance tous les détails ?

Les mêmes expériences ne peuvent se faire sur l'homme, mais des états analogues se produisent en lui : — 1° quand la conscience supérieure est totalement évanouie ; — 2° quand elle est si remplie d'autres faits que les émotions provoquées par des causes diverses ne peuvent parvenir jusqu'à elle.

1° Dans le premier cas, lorsque, par exemple, la conscience du moi est suspendue sous l'action du chloroforme ou d'un autre anesthésique, on peut encore remarquer parfois des signes de douleur. Ainsi le patient que l'on opère accomplit presque toujours au moment de de l'opération des mouvements dont il ne paraît avoir aucune connaissance. Il semble, sans que l'on puisse toutefois le prouver, que la lésion organique ait dû être suivie d'une souffrance dans quelque centre inférieur, à moins que l'anesthésie n'ait été assez complète pour gagner tous les organes ; dans ce cas l'inertie est totale, et la mort n'est pas loin.

Ces expériences sont de celles ou se révèlent le mieux la multiplicité et l'indépendance relative des centres de conscience. Quand en effet on suit pas à pas les progrès de cet évanouissement, il est facile de remarquer que ce n'est pas la seule mémoire qui est atteinte. Au moment où la personne a encore conscience d'elle-même, elle peut observer que certaines séries de faits sur lesquels

elle porte son attention, ne lui arrivent plus. Ce n'est pas le simple oubli, si instantané qu'on le suppose. Les sens un à un se troublent et se ferment, es membres ne sont plus sentis, le corps semble ne plus exister, le champ de la conscience se resserre peu à peu, puis la dernière sensation disparaît à son tour, et avec elle la conscience du moi. Mais à ce moment encore des mouvements violents prouvent que la sensibilité persiste, et la douleur se trahit d'une façon si vive que l'oubli ordinaire ne suffirait pas à en effacer les traces si le moi en avait eu quelque conscience. Poursuit-on l'expérience ? les mouvements deviennent plus rares et plus simples, la sensibilité s'éteint, c'est que les centres se prennent successivement; bientôt il ne reste plus que ceux de la vie organique auxquels il faut s'arrêter. N'a-t-on pas ainsi détaché l'une après l'autre chaque conscience de celle qui la dominait, et, autant qu'il est possible, divisé l'individu ?

On serait d'ailleurs porté à croire que la douleur est le fait qui disparaît le dernier de la conscience [1]. On peut l'observer au moment où l'on s'endort ; lorsque déjà l'esprit n'est plus capable ni de volonté, ni de raisonnement ni même de sensation, il y a place encore pour la douleur qui occupe à elle seule la conscience entière, jusqu'à ce qu'elle s'efface à son tour, et qu'il ne reste rien. C'est peut-être que l'émotion n'a besoin, pour être fixée, d'aucune image, ni d'aucun signe, elle n'implique rien que ne puisse comprendre la conscience la plus élémentaire et la plus pauvre.

(1) V. Spencer. *La Conscience sous l'action de chloroforme.* — *Revue philosophique*, octobre 1878.

Les cas d'hypnotisme, de somnambulisme, d'épilepsie fourniraient des observations analogues. Les actes et les mouvements traduisent non-seulement des sensations et des idées, mais des peines et des plaisirs, suggérés ou naturellement produits, et souvent très-vifs. Pendant toute la durée de la crise le malade en garde le souvenir, parfois il les retrouve dans une crise suivante, mais au réveil, la conscience normale qui renaît les ignore absolument.

2° Il peut encore arriver que sans s'évanouir, ni disparaître, la conscience du moi ignore des émotions produites en dehors d'elle, lorsque d'autres faits l'occupent tout entière. De ce que dans certains cas une lésion assez vive pour causer une douleur, si l'attention se porte sur elle, passe inaperçue, s'ensuit-il que la douleur ait manqué? Y a-t-il eu fait inconscient de sensibilité, ou simple mouvement organique? Aucune preuve directe ne saurait être donnée en faveur de l'une ou de l'autre opinion. Tout au plus des raisons d'analogie nous portent-elles à conclure que des faits sensibles doivent accompagner les faits d'intelligence et de volonté dont la production ne laisse aucun doute. Ainsi lorsque sans sortir d'une méditation profonde, sans nous distraire d'un travail absorbant, nous écartons les objets qui nous gênent, ou modifions la position de notre corps et de nos membres.

Tel est encore le cas dont parle Stuart-Mill dans sa critique des « modifications inconscientes » d'Hamilton (1). « Je suis porté à penser comme Hamilton, et à admettre

(1) *La Philosophie de Hamilton*, par St-Mill, trad. Cazelles, p. 335.

des modifications *mentales* inconscientes, mais avec la seule forme sous laquelle je puisse leur donner un sens très-précis, à savoir sous la forme de modifications inconscientes des nerfs. A l'appui de cette hypothèse, il y a des faits bien plus forts que ceux qu'invoque Hamilton, et il est bien plus difficile de concilier ces faits avec la supposition que les sensations sont éprouvées, mais d'une façon trop instantanée pour laisser sur la mémoire une impression qu'on puisse reconnaître. Par exemple un soldat reçoit une blessure dans une bataille, mais dans l'ardeur qui l'emporte il ne s'en aperçoit pas ; dans ce cas il est difficile de ne pas croire que si la blessure eut été accompagnée de la sensation ordinaire, une impression aussi vive eut forcé l'attention, et fut restée dans la mémoire. La supposition la plus probable, c'est que les nerfs d'une certaine partie sont affectés comme ils le seraient en tout autre circonstance, mais que les centres nerveux étant occupés par d'autres impressions, l'affection des nerfs locaux ne les atteint pas, et qu'il n'y a pas de sensation produite. De même, si nous admettons, (ce que la physiologie rend de plus en plus probable) que nos impressions mentales (émotions), aussi bien que nos sensations ont pour antécédent physiques des états particuliers des nerfs, nous pouvons bien croire que les anneaux qui manquent à la chaîne de l'association sont en effet latents ; qu'ils n'ont pas été sentis, ne fut-ce qu'un instant, parce que l'enchaînement des causes ne s'est continué que d'une manière physique, par un état organique des nerfs succédant à un autre si rapidement que l'état de conscience correspondant à chacun d'eux ne s'est pas produit. »

Stuart-Mill, si l'on en juge aussi par un autre passage déjà cité, semble admettre la réalité de modifications psychiques inconscientes, « d'états mentals » qui se ramèneraient à de pures vibrations nerveuses. Nous croyons que toute émotion a pour condition, un changement d'état dans les nerfs, mais nous ne pouvons comprendre une émotion qui se ramènerait à cet état physiologique, et ne s'en distinguerait pas par nature. Si l'on ne veut renoncer à s'entendre soi-même, il ne faut parler des faits psychiques que d'après ceux que nous connaissons. Et d'ailleurs, puisque l'expérience nous force à admettre, comme une donnée première, comme un fait incompréhensible, l'union de certains mouvements et de certaines sensations, pourquoi s'étonner davantage que dans des conditions analogues le même fait se reproduise? Sans doute en dehors de la pluralité des consciences, à laquelle ni Hamilton, ni Mill ne paraissent avoir songé, il est difficile de concevoir une douleur qui ne soit pas sentie par le moi; mais cette douleur peut s'arrêter dans quelque centre inférieur, et ne pas se communiquer au moi, sans cesser pour cela d'être un fait psychique (1). C'est ainsi que la distraction est un remède à la douleur physique ou morale. En maintenant présents à la conscience certains faits, l'attention écarte les autres et les refoule dans les régions où agit leur cause immédiate. Qui n'a observé sur soi-même des cas analogues à celui de Pascal guérissant un mal de dent par la recherche d'un problème? Les grandes douleurs

(1) Telle est aussi l'opinion de Léon Dumont. V. *Revue scientifique*, 28 décembre 1872. — V. aussi *La Filosophia delle scuole italiane*, février 1876, art. de M. Ferri.

morales cèdent devant une application soutenue de l'esprit à un travail difficile. Ne sait-on pas aussi que dans cet état spécial où la conscience est absorbée par la contemplation d'une idée unique, les impressions les plus vives sont à peine senties. Il y aurait de curieuses études à faire sur les illuminés, les fakirs de l'Inde, les extatiques de toutes les religions et de toutes les sectes, qui arrivent à l'insensibilité par des procédés purement psychiques, à force d'y croire d'abord, puis en fixant dans la conscience des idées ou des images qui l'emplissent de béatitude ou de volupté. C'est ainsi que la contagion se propage par la parole et par l'exemple.

Peut-être même ces émotions auxquelles la conscience reste fermée, ne sont-elles pas en nous des faits accidentels ; il est en effet permis de croire que le jeu régulier ou anormal des organes de la vie, et aussi les souvenirs et les idées latentes provoquent une infinité de plaisirs et de douleurs dont nous n'avons pas directement conscience, et qui exercent sur tous nos actes une influence constante. Ce sont les petits plaisirs, et les petites douleurs dont parle Leibnitz. De là les différences de caractère et de tempérament moral. Aussi tandis que l'esprit est occupé de tout autre chose, voit-on la physionomie garder l'empreinte de joies ou de douleurs profondes que l'oubli peut bien éloigner un instant de la conscience, mais qui reparaîtront au premier appel.

Il semble difficile de pousser plus loin l'étude des émotions inconscientes, sans tomber dans de vaines hypothèses. Les moyens de les constater nous manquent en effet, parce que, si elles existent, elles n'ont pas tou-

jours, comme les actes d'intelligence et de volonté, pour conséquences certaines des faits de conscience ou de mouvement que nous puissions noter et interpréter. Ce sont de simples états que le plus souvent rien ne trahit au dehors de la conscience qui les éprouve, et si cette conscience est autre que celle du moi, nous devons les ignorer absolument. Mais il est possible de rechercher si les émotions mêmes dont nous avons conscience n'impliquent pas des éléments inconscients qui en soient l'origine et la raison.

CHAPITRE II.

ÉLÉMENTS INCONSCIENTS DES ÉMOTIONS.

Depuis longtemps on a reconnu que le plaisir et la douleur ne sont pas des faits qui portent en eux-mêmes leur raison, et que pour les expliquer il faut les rattacher à ce qu'il y a de plus intime en nous, au fond même de notre nature. Pourquoi en effet ne restons-nous pas indifférents au spectacle des évènements qui se succèdent sous nos yeux, pourquoi nos actes sont-ils accompagnés de ces états particuliers du moi qui s'y ajoutent comme des phénomènes d'un autre ordre? Aristote déjà voyait dans les émotions le résultat d'activités satisfaites ou contrariées : quelles sont ces activités?

C'est certainement à des causes agissant en dehors de la conscience qu'il faut rattacher le plaisir et la douleur. De là vient que l'origine en est obscure, et qu'on l'a cherchée tantôt dans les faits organiques, tantôt dans les faits psychiques, tantôt enfin dans une substance étrangère aux faits.

Aux yeux de Hartmann l'élément caché, cause de toute émotion, c'est naturellement la Volonté, la substance

unique et universelle que la conscience n'atteint pas. Ainsi s'explique que les émotions ne diffèrent pas par la qualité, la diversité leur vient de l'idée qui se joint à la volonté [1]. « Si nous considérons le plaisir comme la volonté satisfaite, la peine comme la volonté contrariée..... les différences qualitatives qu'ils présentent en apparence, résultent uniquement des idées auxquelles ils sont associés, en partie de celles qui font l'objet de la volonté, en partie de celles qui contribuent à la satisfaction de la volonté.... La solution de la question trouve son complément dans les deux principes que nous fournit la psychologie de l'Inconscient : 1° Si l'on n'a pas la conscience d'avoir poursuivi volontairement un but d'où puisse résulter le plaisir ou la peine, c'est que la volonté a été inconsciente ; 2° ce qu'il y a d'obscur, d'inexprimable, d'indicible dans les émotions de la sensibilité tient à ce que les idées qui les ont préparées échappent à la conscience. »

Nous ne reviendrons pas sur les difficultés que soulève toute conception de substance, et plus encore celle de substance universelle. Mais il nous semble que le rôle attribué ici à la volonté revient bien plutôt au désir, au sentiment, à l'amour, quelque nom que l'on adopte pour désigner ces faits connus et qui ne ressemblent en rien à la substance inconsciente et unique. « Comme exemple d'un plaisir résultant d'une volonté inconsciente, qu'on pense aux instincts qui ont leur fin marquée par l'Inconscient : ainsi le bonheur que cause à la mère l'enfant nouveau-né, la félicité de l'amant heureux. La conscience ne nous dit pas ici quelle est la volonté énergique dont

(1) *Philosophie de l'Inc.*, t. I, p. 276 et suiv.

les satisfactions se traduisent par des joies aussi intenses. Mais nous connaissons la puissance métaphysique de la volonté inconsciente ; les désirs particuliers de l'instinct sont comme les effets spéciaux de cette volonté qui se sent satisfaite par l'accomplissement de ces désirs. » Suivent des remarques intéressantes, mais ou la volonté est substituée aux faits de désir et d'amour.

Il arrive souvent que nous ne savons pas au juste ce que nous voulons ; parfois même nous croyons vouloir tout le contraire. Le plaisir ou la peine qui suivent notre résolution nous éclairent alors sur notre véritable volonté. « Chacun a eu l'occasion de faire cette expérience sur soi-même et sur les autres. Dans les cas douteux nous croyons souvent vouloir ce qui nous paraît bon et louable, par exemple qu'un parent malade, dont nous devons hériter, ne meure point, ou que dans un conflit entre le bien général et notre bien particulier, le premier soit préféré ; ou qu'un engagement contracté antérieurement soit fidèlement tenu par nous.... Et cette croyance est si bien établie en nous que si nos actes sont contraires aux résolutions que nous pensons avoir formées, sans que nous en ressentions aucune peine, mais bien plutôt à notre grande satisfaction, nous ne pouvons nous défendre d'être étonnés de nous-mêmes. Cette joie nous a tout-à-coup révélé notre illusion ; nous constatons que nous voulions, sans en avoir conscience le contraire de ce que nous pensions vouloir. »

A vrai dire dans ces exemples ce sont des désirs qui se contrarient, ou des actes de volonté qui contrarient des désirs secrets, non des volontés qui s'opposent. La raison en est que des sentiments contraires peuvent

s'attacher, non à un même objet, mais aux qualités ou aux conséquences diverses d'un même objet, de sorte que la volonté hésite à se fixer, et parfois l'acte d'adhésion, le vouloir se porte sur l'idée d'un acte, tandis que le désir inconscient reste attaché à l'idée contraire; mais ce n'est pas la même volonté substance qui à la fois veut et ne veut pas un même objet, on veut deux objets contraires, chose incompréhensible. Car tel est bien le sens de la théorie en question. « Nous savons que la volonté consciente et la volonté inconsciente se distinguent essentiellement en ce point que l'idée qui fait l'objet de la volonté, est dans un cas conscient, dans l'autre inconscient. » Cela est si vrai que Hartmann un peu plus loin rend aux désirs la part qui leur revient, et que le concept de volonté ne sert qu'à obscurcir. « Mais rarement les rapports des éléments de la volonté sont assez simples pour que les émotions sensibles résultent de la satisfaction ou de la contrariété d'un seul désir déterminé (einzigen bestimmten Begehrens). Les désirs les plus divers se mêlent à chaque moment : le même évènement qui donne satisfaction aux uns contrarie les autres. Aussi le plaisir et la peine ne sont jamais ni purs, ni simples. Il n'y a pas de plaisir qui ne contienne une peine, pas de peine qui ne soit mêlée à un plaisir. »

Quelle est donc la raison cachée du plaisir et de la douleur? Bien des causes diverses contribuent, et souvent à notre insu, à leur apparition dans la conscience. Les unes secondaires, accidentelles, en modifient le degré, l'intensité, et même la nature; d'autres sont essentielles à la naissance de toute émotion.

D'abord il est certain que dans bien des cas l'émotion n'est pas telle qu'on devrait s'y attendre, s'il ne fallait voir en elle que le résultat des circonstances connues, extérieures ou intimes. De tout temps on a remarqué que le plaisir et la douleur sont variables et subjectifs, mais encore cette subjectivité même a-t-elle sa raison. L'action d'un objet extérieur ne parvient pas à la conscience sans rencontrer, pour ainsi dire sur sa route, des éléments physiologiques et psychiques qui en altèrent profondément le résultat ; entre l'excitation et le fait de conscience s'interposent d'autres faits dont il faut tenir compte. On se rappelle comment la sensation de couleur ou de son, la perception de forme ou de distance, loin d'être le résultat immédiat des conditions connues de nous, supposent un travail complexe et latent de l'esprit qui les prépare et les provoque. On a vu comment l'idée fixée dans l'esprit, conséquence elle-même d'opérations inconscientes, détermine, malgré tout effort de volonté réfléchie, l'apparence intuitive qui lui répond. Il en est de même de l'émotion. Elle aussi est préparée et amenée par des causes psychiques inconscientes dont nous ne connaissons que les derniers effets.

Ainsi dans bien des cas le plaisir et la douleur sont déterminés par la présence seule de leur *idée* dans l'esprit : nous pouvons le constater d'abord dans les cas où l'idée est consciente. Il arrive que des personnes se croyant empoisonnées éprouvent de véritables douleurs ; on connaît l'histoire de ce patient à qui l'on feint d'ouvrir les veines et qui s'évanouit en croyant entendre couler le sang ; on sait encore que la vue ou le cri d'un épileptique suffisent souvent pour déterminer l'attaque chez

une personne atteinte du mal, même à son insu. N'en est-il pas de même des émotions d'un autre ordre? Que nous assistions à un spectacle ou que nous lisions un ouvrage, l'esprit prévenu, et les plus belles choses nous laisseront froids, si même elles ne provoquent l'ennui, Celui qui se croit malheureux, finit par l'être réellement. Comment se fait-il qu'au théâtre le drame fasse verser tant de larmes? Le spectateur sait que tout est fiction, cependant l'idée seule fortement exprimée l'émeut, et malgré la croyance contraire et la résistance réfléchie, il lui arrive de pleurer. Ainsi encore dans le rêve et dans la rêverie nous nous plaisons à des images et à des idées qui suffisent pour nous procurer un bonheur d'un instant, et ce bonheur fictif est parfois assez vif pour faire oublier les maux de la réalité présente.

Dans d'autres cas l'idée qui provoque l'émotion reste inconsciente. De là les malaises vagues, les « idées noires, » les maladies de langueur et les inquiétudes sans raison. Parfois il y a tel contraste entre la cause extérieure et l'effet produit dans la conscience qu'il faut bien admettre des causes intérieures et cachées qui transforment l'action provoquée. Chez les martyrs et les extatiques dont il a été question déjà, la douleur est non-seulement refoulée, mais la cause même du mal devient une source de félicité. Les chairs sont déchirées, le sang coule, et l'idée du sacrifice accepté et offert remplit la conscience de béatitude.

Enfin lorsque la conscience du moi est évanouie l'idée et l'émotion peuvent encore se produire, mais inconscientes toutes deux, et, la réflexion n'intervenant pas entre elles, leur succession est plus régulière et plus

fatale. « On annonce à un somnambule qu'on est un lion et on en prend quelque peu l'allure en marchant à quatre pattes, et en simulant un rugissement. Le magnétisé manifeste alors une violente terreur [1]. » — « C. D. lorsqu'il fut hypnotisé fut prié de sentir les doigts de l'opérateur, il répondit qu'il ne sentait rien. Celui-ci appliquant alors sous le nez du sujet ses doigts fermés contre le pouce lui dit d'aspirer pour prendre une prise de tabac. La suggestion eut aussitôt son effet. Le patient aspira un moment et présenta ensuite tous les phénomènes qu'éprouverait une personne qui vient de prendre une poudre sternutatoire..... De même dites à une personne convenablement disposée par l'hypnotisme qu'elle mange de la rhubarbe, qu'elle mange du tabac, ou quelqu'autre substance désagréable au goût..... et l'effet suivra vos paroles. C'est ainsi qu'un certain G. H. étant hypnotisé, on plaça devant lui un verre d'eau pure qu'on l'amena à prendre pour du brandy. Il le loua comme excellent, cette eau avait bien pour lui le goût du brandy, et il en demanda d'autres tout en buvant avec avidité [2]. »

On voit par tous ces exemples combien les émotions les plus simples et les plus immédiates en apparence peuvent être altérées, sinon créées par les idées ou représentations inconscientes qui peuplent notre esprit. Nous sommes, beaucoup plus qu'on ne le croit communément, les auteurs de nos joies et de nos souffrances, mais il n'est pas facile d'agir sur ces causes cachées au plus profond de nous-mêmes, et dont la plupart restent ignorées de nous toute notre vie.

(1) Maury, cité par Taine. *Intelligence*, t. II, p. 20.
(2) Taine. *Intelligence*, t. II, p. 21.

L'idée, consciente ou inconsciente, peut ainsi, par sa seule présence en l'esprit, déterminer l'émotion qui lui répond, mais parce que cette émotion a été éprouvée déjà, et que l'idée venue à sa suite peut à son tour la provoquer par association. L'idée même d'un bonheur fictif ou futur se compose des idées de joies ressenties et connues. Il reste donc à rendre compte de l'émotion elle-même et non-seulement de sa réapparition dans la conscience.

Nous laisserons de côté les peines et les plaisirs qui résultent des modifications de la vie organique, et dont les causes et conditions physiologiques sont encore trop mal connues pour qu'il soit possible de rien dire de certain. Qu'il y ait dans l'un ou l'autre cas excédant ou au contraire dépense de force nerveuse, la question est loin d'être résolue, et aucune des théories émises ne la tranche d'une manière définitive.

Les peines et les joies morales ont certainement des causes morales, et reco uvrent des penchants qui le expliquent et qui le plus souvent ne nous sont connus que par elles. Ici encore les termes, pris dans des acceptions différentes par les philosophes, altérés et confondus par le langage ordinaire, sont malheureusement loin d'être fixés. Les mêmes faits ont été appelés penchants, inclinations, tendances, passions, sentiments. De là l'obligation de s'en tenir à l'un de ces termes après l'avoir défini. Nous entendrons par *penchants* l'amour et la haine et toutes leurs variétés : c'est-à-dire, ces faits par lesquels nous nous attachons à un objet, ou nous en éloignons. Il en est qui résultent d'un plaisir ou d'une peine

éprouvés déjà, et qui naissent en nous après la connaissance des qualités de l'objet; il en est d'autres qui sont antérieures à toutes les émotions de la vie individuelle, et qui, loin d'en être le résultat, peuvent seuls les expliquer. Le penchant ne se confond pas avec la tendance active; celle-ci ne provoque ni plaisir ni douleur quand il ne s'y mêle aucun penchant, c'est une sorte de mécanisme mental en vertu duquel certains mouvements suivent ou accompagnent certaines idées déposées en notre esprit.

C'est à propos surtout des penchants et des passions qu'on peut dire avec raison que nous nous ignorons nous-mêmes. Les moralistes l'ont remarqué depuis longtemps; la conscience ne nous révèle qu'une infime partie de notre vie sensible, et sous l'apparente tranquillité de la surface, il est souvent difficile de soupçonner les tempêtes qui bouleversent les profondeurs.

D'abord, par son peu de variété même, le penchant disparaît vite de la conscience, et il est rare que nous le saisissions directement; peut-être même ne le saisissons-nous jamais. C'est par ses effets seuls, peines ou plaisirs éprouvés à la vue et au souvenir de l'objet, que sa présence se décèle. La preuve en est que bien souvent, et toujours au début, nous ignorons l'amour qu'une personne nous inspire; la passion qu'elle éveille en nous nait et grandit peu à peu, sans se trahir par d'autres signes que le charme dont nous jouissons auprès d'elle; puis la séparation suivie de regrets et de souffrances nous ouvre les yeux. Et à l'âge où la jeunesse succède à l'enfance, des émotions nouvelles emplissent le cœur, alors que ni les penchants qui les amènent, ni leur objet ne sont encore

soupçonnés. De même on s'aperçoit qu'on commence à ne plus aimer une chose au moment où l'on cesse de s'y plaire ; mais la conscience nous avertit si peu de la présence ou de l'absence du penchant lui-même, que bien des gens, entraînés par le souvenir du plaisir passé, poursuivent au-delà de cette heure leurs tentatives infructueuses, et ne se rendent que fatigués des émotions contraires, le dégoût ou l'ennui.

S'il n'y avait dans le plaisir et la douleur ces intermittences et ce rhythme si bien constatés par Spencer, ils s'effaceraient rapidement. Les penchants sont des causes continues, qui persistent en nous, bien que les circonstances variables n'en provoquent les effets que par intervalle ; aussi la conscience les ignore-t-elle. C'est ce qui a fait dire à Wundt que le sentiment est une connaissance instinctive, un raisonnement inconscient. Il est vrai que sous ce nom de sentiment il semble confondre deux faits distincts, les affections, les penchants, et aussi ces prévisions rapides qui devancent la réflexion et sont l'œuvre de l'imagination inconsciente travaillant sur des idées acquises ou héritées. Ainsi la conception de l'*idéal* vers lequel tend l'artiste animé de l'amour du beau, ou sentiment esthétique [1] ; la conception du bien dont s'expliquerait de même l'origine [2] et qui donne naissance aux sentiments moraux ; enfin la conception d'un Dieu, accompagnée du sentiment religieux [3].

(1) Wundt. *Menschen und Thierseele*, t. II, lec. 33-36. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III^e^ partie, ch. VII.

(2) Wundt. *Menschen und Thierseele*, II, lec. 37 et 41.

(3) *Ibid.*, lec. 46.

C'est grâce à cette confusion qu'il a pu identifier un fait de connaissance et un fait sensible. « Dans tout sentiment, dans toute affection, dans toute inclination, il y a une connaissance instinctive. Le sentiment est même identique à la connaissance instinctive, et il disparaît dès que la connaissance devient consciente. En appelant le sentiment une connaissance instinctive, nous voulons dire qu'il repose inconsciemment sur les processus qui dans la conscience, constituent la connaissance. Il n'est donc dans la conscience qu'à l'état de résultat. Nous ne pouvons jamais le résoudre en ses éléments comme une vérité connue..... Le sentiment ne peut jamais reconnaître la vérité, il ne fait que la pressentir, il montre la route, il est le pionnier de la connaissance. » Viennent ensuite des exemples tirés du coup d'œil pénétrant du naturaliste et du médecin, de la prévision des méthodes par les hommes de génie, de l'intuition subite d'une vérité [1]. Ces faits résultent bien plutôt du travail spontané de l'imagination, et si les penchants y ont quelque part, c'est qu'ils nous portent à fixer plus profondément en notre esprit les idées de certains objets auxquels s'attache notre intérêt ou notre amour. Ces idées, associées dans notre expérience personnelle à beaucoup d'autres, s'éveilleront plus facilement et détermineront, par le mouvement naturel de la vie, des combinaisons plus rapides, plus variées, et plus riches. En ce sens l'influence des penchants est profonde, et Pascal avait raison de dire que sans la passion rien ne se fait de grand, car sans elle les idées traversent l'esprit indifférent, et ne s'y fixent pas.

(1) V. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, p. 265.

Comment faut-il donc comprendre la nature des penchants ?

Le penchant n'est ni une force substantielle, ni une tendance métaphysique, une dans l'être humain, diverse seulement par ses effets. De même qu'il n'y a pas qu'une seule sensation de rouge appliquée à plusieurs objets perçus, il n'y a pas qu'un seul amour nous attachant simultanément ou successivement à plusieurs objets aimés, une force unique ayant plusieurs points d'application à la fois, et la même durant toute notre existence. Il faut briser cette unité factice. Le penchant est un fait comme la sensation, l'idée, le vouloir, mais *sui generis* et irréductible. Il n'est pas l'acte de volonté, il n'est pas davantage l'émotion qui naît à la présence de son objet. C'est un fait uni à un autre fait, l'idée de l'objet. Autant d'amours, de haines, de désirs, autant de phénomènes distincts, successifs ou simultanés. Le penchant accompagne l'idée qui émerge à la conscience, bien que le plus souvent nous n'en saisissions que les effets ; il la suit dans l'inconscient, et peut reparaître avec elle ; il lui est attaché comme la chaleur l'est au feu.

Ainsi s'explique qu'il y ait association non-seulement entre des idées, mais entre des idées et des sentiments. L'idée d'une personne semblable en quelques points à une personne aimée rappellera un sentiment d'amour, et spontanément, sans réflexion, parfois contre toute volonté, nous éprouverons pour cette personne un peu de l'affection que nous portons à l'autre. A l'unité d'un principe métaphysique, l'Amour, la Volonté ou la Force il faut

substituer la multiplicité des faits. Ces faits s'associent entre eux, et forment des touts complexes comme les émotions qu'ils déterminent. Ainsi, à l'idée d'une personne ou d'une chose demeure attaché dans l'inconscient le faisceau des nombreux penchants unis aux qualités de la personne ou de la chose. On connaît la page où Spencer analyse et décompose la passion de l'amour.

Les penchants subsistent en nous, même quand la conscience ne nous avertit plus de leur présence. Ils sont si l'on veut en puissance, mais à condition d'entendre par la puissance, nous l'avons vu déjà, quelque chose de plus que la simple possibilité d'un fait futur et dont il ne resterait rien. Il reste le fait lui-même, incomplet sans doute et inachevé, mais réel encore et actuel. Un penchant que l'enfant aura plus tard est simplement possible, et se distingue bien d'un penchant contraire à sa nature et par suite impossible; mais il y a plus dans le penchant éprouvé déjà, et qui reparaîtra reconnu et fortifié. Son action d'ailleurs ne cesse jamais entièrement, il intervient à tout instant dans nos résolutions, nos jugements, nos associations d'idées et d'images dont il dirige le cours à notre insu. Les conceptions d'un esprit mystique, profondément empreintes du sentiment religieux, ne ressemblent pas à celles d'un soldat amoureux de la gloire et du bruit.

Tous nos penchants subsistent ainsi diversement groupés autour de certaines idées, et prêts à reparaître à la première occasion. Mais ils ne restent pas plus inertes au fond de nous-mêmes que les idées et les images. Eux aussi sont emportés par les courants intérieurs et mêlés aux flots mouvants de la vie psychique. Ce mouvement

qui les entraîne est d'ailleurs indépendant du moi, il lui est en quelque sorte étranger : c'est une activité impersonnelle et qui pour être en nous, n'est pas nôtre. Elle se développe en dehors de la conscience, non pas à notre gré, mais d'après des lois qui lui sont propres et que nous ignorons. Notre pouvoir sur elle n'est qu'indirect.

Une des preuves les plus frappantes de cette persistance inconsciente de penchants que nous ne soupçonnons pas, c'est le remords qui éclate dans des cœurs pervertis, et où tout sentiment moral semblait évanoui. Le sentiment provoqué par un acte qui lui est contraire se réveille et reparaît avec cette puissance que les moralistes et les poètes ont si souvent dépeinte.

Chaque instant résume notre vie, et aussi dans quelque mesure celle de nos ancêtres. Tous les penchants acquis par notre expérience personnelle, ceux dont nous avons hérité et que nous ignorons encore ont leur place au milieu des éléments complexes de notre nature individuelle. Neutralisés les uns par les autres et maintenus dans un état d'équilibre toujours instable et changeant, ils sont prêts à ressaisir en quelque sorte leur indépendance, et à se dégager dès que la série des causes extérieures ou des faits internes amènera par association leur idée. Les uns affleurent à la conscience et y font sentir leurs effets quand on s'y attend le moins ; d'autres plus profondément enfoncés, et semblables à ces germes morbides qui sautent une ou plusieurs générations, traversent toute une existence, sans être appelés par aucune circonstance à révéler leur présence. Un trouble violent, un changement brusque dans les conditions physiologi-

ques et psychiques font reparaître tout-à-coup les effets de penchants depuis longtemps oubliés ou qui même n'appartiennent pas à l'individu [1]. De même que certains instincts survivent parfois aux conditions qui les ont vus naître, il arrive que d'anciens penchants surgissent, comme des témoins du passé dans notre vie présente. Un homme doux et inoffensif deviendra sauvage dans un accès de colère et capable d'actes en opposition avec son caractère habituel ; un autre dont la maladie aura dérangé l'équilibre mental, sera subitement en proie à des penchants monstrueux et qui semblent rappeler une époque lointaine. De là ces crimes et ces actes de férocité sans excuse qui parfois déconcertent le juge.

Il se peut encore que chaque centre organique soit le siége de penchants spéciaux, nécessaires à une vie inférieure et dont les effets retentissent dans la conscience du moi sans que nous en saisissions l'origine. Ces douleurs sourdes et vagues qui accusent quelque trouble intérieur en viennent sans aucun doute.

Outre les penchants qui ramènent en nous le passé, il en est qui semblent appeler l'avenir et le préparer par l'idéal vers lequel ils nous poussent. Ceux-ci ne sont point en nous tout faits, ils se font, et leur formation est, aussi bien que celle des conceptions, l'œuvre de l'imagination. De même que les images créées présentent, depuis les fantaisies du rêve jusqu'au modèle entrevu par l'artiste, une infinité de degrés, les sentiments qui naissent ainsi n'offrent ni à toute heure, ni chez tous les esprits une

(1) V Maillet. *De l'Essence des passions*, p. 199.

valeur égale. Mais rien ne se crée de toutes pièces. Les penchants antérieurement acquis subissent dans l'inconscient un travail analogue à celui des idées et des images ; ils se dissocient, se désagrègent, et leurs éléments, entraînés avec les représentations de leurs objets dans des combinaisons sans cesse renouvelées, se groupent et s'associent diversement. Des lois cachées président à ce double mouvement de désintégration et de réintégration. De là chez tous les désirs, les espérances, les projets ; chez quelques-uns l'amour plus élevé d'un idéal dans la vie morale ou dans l'art.

Que de penchants particuliers entrent ainsi dans un penchant complexe ! Aucune analyse ne saurait les épuiser. Dans le sentiment esthétique, par exemple, c'est d'abord l'amour de sensations simples, couleurs, sons ou formes, explicable lui-même par des raisons que la conscience ignore ; puis l'amour de certains rapports, tels que les rapports numériques dans les accords musicaux, les rapports des lignes dans un édifice, ceux des tons et des couleurs dans un tableau. Il y a en effet une harmonie des couleurs dont les grands peintres ont toujours eu le sentiment, mais dont les causes sont si bien cachées au fond de nous-mêmes qu'aujourd'hui encore la science est impuissante à les découvrir. — A tous ces éléments ajoutez les idées et les souvenirs qu'éveille l'œuvre d'art, et qui rappellent à leur suite des joies oubliées, ou même des souffrances dont le retour a parfois son charme. L'art est un langage que chacun interprète à sa manière. La séduction facile que la musique exerce sur tous les hommes tient peut-être à ce que, loin

d'enfermer le sentiment dans une étroite formule, elle ne lui donne qu'une expression flottante et indécise, qui permet aux esprits les plus divers de retrouver dans les mêmes accents l'écho de leurs propres pensées. Aussi plus l'esprit s'enrichit de penchants, d'idées et de souvenirs, plus devient complexe le sentiment esthétique. Les mélodies simples suffisent aux peuples jeunes et aux enfants, il faut aux races veillies et aux personnes instruites des combinaissns plus savantes. Certains opéras de nos jours n'auraient pas été compris des contemporains de Lulli.

Des siècles ont été nécessaires à la formation de ces penchants complexes, dont les éléments, diversement acquis et groupés, participent au mouvement spontané de la vie en nous. Notre pouvoir sur eux n'est qu'indirect. A vrai dire, nous ne pouvons produire volontairement un penchant ni en nous, ni en autrui. Le rôle de la volonté se borne, ici encore, à préparer les conditions dans lesquelles le penchant naîtra de lui-même. L'orateur comme le peintre cherchent à l'éveiller, et nous sommes réduits à attendre qu'il se manifeste.

C'est à ces causes innombrables et cachées qu'est due toute émotion dont les éléments divers s'offrent à la conscience fondus en un fait unique. Chacun de nos états ou de nos actes résulte ainsi de l'action combinée d'une infinité de tendances et de penchants, dont l'ensemble constitue notre caractère individuel. Rien de ce qui traverse l'esprit ne disparaît pour toujours, et chaque instant de notre vie prépare le suivant. « Lorsque vous vous emportez, disait Epictète, sachez que ce n'est pas le seul mal

qui vous arrive, vous augmentez en même temps votre disposition à la colère ; c'est du bois que vous jetez dans le feu. » Aussi n'y a-t-il plus à s'étonner que les sensations provoquées par les objets extérieurs parviennent au moi altérées et transformées, et que nos déterminations elles-mêmes portent la trace d'un passé qui semblait oublié.

CONCLUSION.

L'étude des différents faits de la vie consciente nous amène à reconnaître au-dessous d'eux une infinité d'autres faits également psychiques que la conscience ne connaît pas. La vie de l'esprit n'est pas renfermée dans les étroites limites de ce qui nous apparait à un moment donné ; elle s'étend à l'être tout entier, pénètre l'organisme, et le moi n'en saisit qu'une faible part.

Des séries doubles de phénomènes distincts, mais étroitement unis, et pour ainsi dire, superposés l'un à l'autre, se développent et s'entrecroisent en nous dans un ordre déterminé par notre constitution physique et morale. Aux différents points de rencontre, des centres de conscience se forment, reliés par les séries elles-mêmes, et chacun d'eux devient le théâtre de phénomènes divers. Des actions exercées par le monde extérieur y parviennent sous forme de sensations ou d'émotions, des réactions y répondent sous forme de déterminations ou de volontés. L'importance et l'étendue de ces consciences diverses s'accroissent avec le nombre même et la variété des séries qui peuvent les traverser. Bien que chacune

d'elles conserve son individualité propre, et puisse suffire à la production d'un ordre de faits spéciaux et restreints, une hiérarchie s'établit naturellement, les plus complexes et les plus développées dominant et dirigeant les autres. Il n'y a pas à s'occuper, au point de vue actuel, de la localisation de ces consciences individuelles qui correspondent sans doute aux différents centres nerveux. La physiologie dans son domaine arrive à ces résultats, il est bon de montrer que la psychologie les confirme pleinement.

L'homme est ainsi un tout complexe, mais dont l'unité cependant n'est pas seulement celle d'une collection ou d'une harmonie. On le comprendra si l'on se fait de la conscience une idée exacte : la conscience en effet n'est qu'un phénomène. Par ses caractères propres elle se distingue profondément des autres phénomènes qui composent l'univers, par sa nature elle n'en diffère pas.

Un phénomène n'est pas une pure multiplicité, une collection, une somme ; il n'est pas non plus une unité simple et irréductible dans laquelle on ne pourrait distinguer aucun élément de complexité. La nature ne nous offre rien de tel. Tous les phénomènes sont au contraire plus ou moins enveloppants et enveloppés, et au dernier terme de l'analyse possible nous trouverions encore une certaine composition. Ainsi le phénomène auquel semblent se ramener tous les autres dans le monde physique, le mouvement, est loin d'être simple. Chaque position du mobile dans l'espace n'est pas le mouvement, celui-ci s'étend à plusieurs positions, il n'est pas chacune d'elles et les enveloppe toutes ; il en est différent ; car il n'est même pas leur somme. Si l'unité entre les divers points

successivement occupés est mise par l'esprit, le passage de l'un à l'autre, la direction ne nous en sont pas moins imposés. Le mouvement le plus élémentaire est donc un phénomène enveloppant, que d'autres à leur tour comprendront dans une synthèse plus haute sans rien perdre de leur unité spécifique.

De même, si, nous élevant d'un degré nous considérons les phénomènes vitaux nous les trouverons aussi composés et composants. Dans l'être le plus humble, dans la cellule, les mouvements impliqués se distinguent déjà des simples successions mécaniques, au moins par une combinaison telle qu'un fait nouveau et plus complexe en résulte, la vie, et ce fait a pour caractère d'être l'unité d'une diversité.

Si enfin nous passons à l'ordre des faits psychiques, une conscience nous apparaît comme le phénomène le plus compréhensif, car il enveloppe les autres, sans cesser d'en être distinct. La conscience n'est donc ni une résultante d'éléments inconscients, ni la simple collection des faits conscients, puisqu'elle est plus large que chacun d'eux, et peut les embrasser tous dans son unité synthétique [1]. On démontre aisément qu'il y a plus en elle que les faits qui la traversent, car ces faits sont saisis dans leur ensemble, comparés, et jugés successifs ou simultanés. Chaque conscience semble se former de la fusion des faits psychiques en un fait nouveau.

Au sommet de la hiérarchie domine en l'homme la conscience du moi, phénomène total qui, s'étendant de la naissance à la mort, constitue pour chacun de nous

(1) V. Boutroux. *De la Contingence des Lois de la Nature*, p. 114.

son identité, un et multiple à la fois comme la vie elle-même. C'est la conscience la plus compréhensive et aussi la plus variée de toutes ; elle enveloppe dans son unité les consciences subordonnées à elle, comme un cercle plus large qui en recouvrirait d'autres d'étendue sans cesse décroissante. La comparaison d'ailleurs est déjà dans Leibnitz. Leibnitz veut prouver que dans l'univers tout être est une entité collective, douée de propriétés dérivées et qui ne peut se résoudre en éléments infiniment petits, car de tels éléments il n'y en a point dans la nature, et le raisonnement ne nous y conduit que par saut (per saltum). Il ajoute : « Imaginez un cercle, et dans ce cercle décrivez-en trois autres, aussi grands que vous pourrez, et égaux entre eux ; dans chacun de ces nouveaux cercles, et dans l'intervalle qu'ils laissent, décrivez encore trois cercles, aussi grands que possible, et supposez que l'on continue indéfiniment ; il ne s'en suivra pas que l'on arrive à un cercle infiniment petit, ni à un centre qui ait son cercle propre dans lequel aucun autre ne serait inscrit [1]. »

Ainsi la conscience apparaît à quelque degré partout où une pensée se manifeste en l'homme et dans les autres êtres, et aucune conscience n'est assez absolument simple pour ne pas en comprendre d'autres, impliquées dans son

(1) « Comparatione utar : finge circulum, et in hoc describe tres alios maximos quos potes circulos, inter se æquales, et in quovis novo circulo, et inter circulos interstitio, rursus tres maximos æquales circulos, quos potes, et sic finge in infinitum esse processum ; non ideo sequetur dari circulum infinite parvum, aut dari centrum quod circulum habeat proprium, cui (contra hypothesin) nullus alius inscribatur. »

Lettre au P. des Brosses. Dutens II, p. 268.

unité. Nous ne croyons donc pas avec Maudsley que la conscience soit « un luxe » qui s'ajoute subitement à quelques faits physiologiques, ni que l'intelligence puisse se manifester sans elle dans l'organisme. Nous ne chercherons pas davantage à expliquer avec Hartmann le passage de l'inconscience absolue à la conscience par l'étonnement d'une substance qui entre en conflit avec elle-même. L'inconscience absolue n'est pas pour les faits psychiques ; une pensée dépourvue de toute conscience est en effet totalement inintelligible pour nous, elle ne représente rien de connu, ni même de concevable. Tout ce que nous pouvons penser est fait de conscience ou fait de mouvement, et encore le dernier genre n'est-il connu que par le premier. « Il peut être bon de dire ici une fois pour toutes, que si nous étions contraints de choisir entre l'alternative de traduire les phénomènes mentaux en phénomènes physiques, ou de traduire les phénomènes physiques en phénomènes mentaux, la dernière hypothèse semblerait la plus acceptable des deux..... Si quelqu'un considère ses conceptions sur les activités situées au dehors de l'esprit comme constituant leur connaissance, il se trompe ; il ne fait que se représenter ces activités en termes de l'esprit, et il ne peut faire autrement[1]. » Une troisième chose peut sans doute exister, nous ne prétendons pas borner la réalité au monde connu, mais elle n'existe pas pour nous. La notion de substance ne fait que compliquer sans profit la question en y introduisant une inconnue dont le rapport avec les phénomènes devient incompréhensible.

(1) Spencer, *Principes de Psychologie*. Trad. Ribot et Espinas, I, p. 160.

Toutefois il ne faut pas se dissimuler que cette hypothèse, simple en apparence, présente, elle aussi, des difficultés. L'une d'elles est d'expliquer la communication des consciences, et leur union finale en une conscience supérieure. Il ne suffit pas de dire que tout phénomène psychique est conscient, et qu'en aboutissant au moi il s'y révèle avec son caractère propre. D'abord le phénomène ne reste pas isolé et renfermé dans la conscience de lui-même, il s'unit à d'autres, et tous deviennent des *objets* pour un *moi* qui les saisit et les enveloppe. Ce moi, nous devons l'accepter à titre de fait. Peut-être résulte-t-il de l'ensemble des phénomènes passés fondus en une unité réelle par un travail dont la nature ne nous offre aucun autre exemple ; mais nous croyons qu'il faut renoncer à le connaître en lui-même, et cela pour deux raisons : nous ne connaissons une chose qu'en l'opposant à une autre, différente ou contraire, mais de même ordre, et dont elle se distingue ; or le moi est pour chacun de nous, unique et sans analogue ; — nous ne connaissons encore une chose qu'en la rapportant à un genre qui la comprenne et la définisse ; or le moi n'appartient à aucun. Les deux fonctions essentielles de toute pensée, distinguer et unir, restent ici sans application possible.

Il se forme donc en nous des centres multiples, de petites individualités conscientes. Mais il faut se garder de croire que chaque conscience s'ouvre en quelque sorte pour s'épancher dans la conscience voisine, y transmettre les phénoménes communiqués, et ainsi de proche en proche jusqu'à un centre commun, une conscience dominante où tout aboutit. Ce serait méconnaître la nature, et les conditions mêmes de la conscience qui est

essentiellement renfermée en elle-même, inaccessible à toute autre, et incapable de pénétrer dans aucune. Ce ne sont pas les plaisirs, les douleurs, les images, les idées qui passent d'une conscience à l'autre, et s'additionnent à la dernière; car chaque conscience isolée et spéciale les garde pour elle-même. Il semble donc que l'on multiplie simplement les difficultés en multipliant les consciences.

Il est vrai en effet que chaque conscience doit rester étrangère à ce qui se passe dans une autre. Ainsi, quand nous souffrons dans un membre, le moi ne perçoit pas une douleur qui se produirait en dehors de lui, il reporte seulement à son point de départ supposé une modification parvenue jusqu'à lui; de même que dans l'acte de la perception extérieure, il reporte au loin dans l'espace la cause d'une modification tout intime. Le moi ne peut davantage avoir une connaissance directe d'une représentation ni d'une émotion conscientes en dehors de lui, et, de fait, son ignorance à leur égard est souvent complète. Mais, lorsque la cause qui les a excitées dans le centre secondaire poursuit son action, le moi, à son tour excité de la même manière, éprouve les mêmes émotions et les mêmes sensations, les siennes, non celle des autres centres. Ce n'est pas un fait psychique qui se communique, c'est la cause excitatrice qui se propage.

D'autre part, dans une conscience certains phénomènes se produisent qui ne sont pas dûs immédiatement à une cause extérieure capable, en se propageant, de les susciter dans toutes; tels sont les faits d'imagination ou de détermination. Cependant le moi peut en être informé, mais ce n'est pas davantage le phénomène psychique qui

se transmet, c'en est la traduction physiologique ; la manifestation extérieure qui, partout où elle se répandra, sera doublée d'un fait de conscience analogue.

Enfin il pourra se faire qu'une représentation actuellement présente au moi réagisse, par les mouvements qui lui sont associés, sur les autres centres et provoque en eux les représentations fixées par l'habitude ou l'hérédité. C'est ainsi qu'une caisse sonore, placée en un point quelconque d'une salle, se met à vibrer quand se produit à quelque distance le son qui lui répond. La représentation déterminera son acte, et l'on comprend dès lors que dans l'habitude et l'instinct le moi n'ait connaissance que des résultats apparents.

Tel est dans son ensemble complexe et ordonné l'organisme psychique de l'homme. Nous ne comprenons pas que la conscience s'ajoute à des sensations, à des perceptions, à des jugements qui en auraient été dépourvus d'abord. Nous comprenons moins encore qu'à la suite d'un fait physiologique la qualité de fait psychique naisse subitement par une sorte de génération spontanée ; mouvement et pensée ne sont pas successifs, il n'y a pas un moment où l'un devient l'autre par une inintelligible transformation, mais tous deux s'accompagnent dans toutes les manifestations de la vie. « .... Je crois qu'il y a toujours une exacte correspondance entre le corps et l'âme.... Puisque je me sers des impressions du corps dont on ne s'aperçoit pas, soit en veillant, soit en dormant, pour prouver que l'âme en a de semblables. Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les

mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'aperçoivent point du bruit qu'il fait..... Les perceptions de l'âme répondent toujours naturellement à la constitution du corps, et lorsqu'il y a quantité de mouvements confus et peu distingués dans le cerveau, comme il arrive à ceux qui ont peu d'expérience, les pensées de l'âme, suivant l'ordre des choses, ne sauraient être non plus distinctes. Cependant l'âme n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime toujours son corps, et ce corps est toujours frappé par les autres qui l'environnent, d'une infinité de manières, mais qui souvent ne font qu'une impression confuse [1]. »

Telle est aussi l'opinion de Spinoza, et il y revient souvent : « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses. (Propos. 7) — ... Un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières. ... Que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous celui de la pensée, ou sous tel autre attribut que ce puisse être, nous trouverons toujours un seul et même ordre, une seule et même connexion de causes [2]. » (*Ibid.* — Schol).

Détachée des théories métaphysiques avec lesquelles elle n'a aucun rapport de dépendance nécessaire, cette conception reste vraie. Aussi la voyons-nous confirmée par les recherches de la physiologie contemporaine.

Mais ces consciences multiples ne sont pas comme les

(1) Leibnitz. *Nouv. essais*, liv. II, ch. I.

(1) Spinoza. *Ethique*, II[e] partie, prop. 7. Trad. Saisset, p. 55.

différents individus d'une même société, unis seulement par des rapports extérieurs, et dont l'ensemble n'est qu'une abstraction en dehors d'eux. L'homme n'est pas seulement une somme, une collection, ou une colonie. L'union est plus intime et plus profonde entre les éléments qui le constituent.

Les faits se groupent et s'intègrent d'abord en des consciences élémentaires et simples, puis se communiquent modifiés à d'autres consciences toujours plus élevées et plus complexes, s'y fondent en des synthèses nouvelles, et à travers une série indéfinie de consciences intermédiaires parviennent à la conscience du moi. Celle-ci ne saisit que les résultats apparents de ce long travail intérieur, et les embrasse dans une dernière unité synthétique. Toutes les consciences retentissent ainsi confusément dans la conscience dominante, mais toutes aussi peuvent agir séparément, et vivre d'une vie propre, car chacune a dans l'ensemble des fonctions spéciales. Ce n'est pas seulement, comme on l'a dit, une administration ou une armée dont le chef envoie des ordres à ses inférieurs, il n'est lui-même à tout instant que par eux, et s'il les dirige, sa vie cependant n'est autre que la leur. On comparerait plutôt l'œuvre commune à une symphonie. Chaque conscience ne connaît et n'exécute que sa partition, simple ou complexe, uniforme ou variée; seule la conscience du moi dirige l'ensemble et connaît l'harmonie qui en résulte, et pourtant cette harmonie, inconnue de chacun des exécutants, est la raison même de leur existence et de leur activité.

Ainsi s'explique par l'étonnante complexité de l'être humain, l'ignorance où nous sommes de tout ce travail

intérieur qui prépare dans l'ombre les apparences conscientes. Les perceptions et les sensations ne parviennent au moi que profondément modifiées par les centres qu'elles traversent; l'œuvre créatrice de l'imagination qui combine suivant des lois inconnues les données acquises, nous échappe entièrement et toujours; des représentations déterminantes, devenues tendances, habitudes, ou instincts, provoquent du fond le plus caché de nous-mêmes des actes dont nous avons peine à nous rendre compte; nos volontés conscientes sont elles-mêmes à notre insu préparées par des influences secrètes, et nos émotions nous révèlent des penchants que nous ne soupçonnions pas. La conscience du moi est un point lumineux dans la vie de l'esprit; mais, pour en avoir une entière connaissance, il faudrait tenir compte de cette infinité d'éléments psychiques diversement groupés en nous, auxquels depuis des siècles les générations successives ont apporté leur part.

VU ET LU

A Paris, en Sorbonne, ce 3 octobre 1879,

par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

H. WALLON.

Vu et permis d'imprimer ;

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES.

AVANT-PROPOS 1

EXAMEN DE LA DOCTRINE DE LEIBNITZ 1

PREMIÈRE PARTIE.

Faits de connaissance.

CHAPITRE I. — Conditions de la connaissance 23
CHAP. II. — Sensations et perceptions 37
CHAP. III. — Imagination 95

DEUXIÈME PARTIE.

Déterminations.

CHAPITRE I. — Théorie de la détermination 119
CHAP. II. — Déterminations inconscientes dans l'animal 130
CHAP. III. — Déterminations inconscientes dans l'homme 144
CHAP. IV. — Déterminations inconscientes dans la vie organique 168

ROISIÈME PARTIE.

Tendances.

CHAPITRE I. — Théorie de la tendance 181
CHAP. II. — Habitudes 191
CHAP. III. — Instincts 207
CHAP. IV. — Mémoire 221

QUATRIÈME PARTIE.

Faits sensibles.

CHAPITRE I. — Émotions 235
CHAP. II. — Éléments inconscients des émotions 248

CONCLUSION 267

LILLE. — IMPRIMERIE L. DANEL.

BIBLIOTHÈQUE DON GRÉARD DE LA SORBONNE