

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1878)

Artikel: Considérations sur le principe vital des êtres
Autor: Garreau, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379234>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CONSIDÉRATIONS

SUR LE

PRINCIPE VITAL DES ÊTRES

Le problème du principe de la vie, chez les êtres organisés, est vieux comme la philosophie. Autant de systèmes métaphysiques, autant de solutions. Aucune déconvenue n'ont déconcerté les hardis chercheurs. Ceux-là même qui croient le problème insoluble ne laissent pas de s'en préoccuper. C'est qu'il y a là plus que l'attrait d'une curiosité philosophique, c'est que *la chose nous touche au vif*, comme dit Montaigne, et que le *principe vital*, nous le sentons bien, est notre avoir par excellence, le fond de notre être, nous-même enfin. Le connaître, mais c'est peut-être pouvoir entrer en rapports intimes avec lui, et lui rendre des services. Qui sait ?

De là ces recherches incessantes, déçues cent fois. Ce problème est-il donc insoluble ? Nous n'oserions l'affirmer, ni le nier. Il ne nous paraît pas soluble dans l'état actuel de la science. Mais on y pénètre avec plus de lumières et d'intérêt qu'autrefois. Au reste, toute curiosité philosophique mise à part, s'efforcer d'y entrer n'est point perdre son temps ; aucune gymnastique intellectuelle ne fortifie et n'élargit l'esprit autant que la métaphysique, et aucun champ de recherche n'offre, par la variété de ses éléments, plus de ressources aux exercices de la pensée, que celui où l'on poursuit le principe vital.

On aborde ce sujet de deux manières, par le dehors et par le dedans, par l'observation physiologique, doublée de l'expé-

rimentation, et par l'observation psychologique : l'induction fait le reste. Or, qui ne voit qu'à la diversité des méthodes se joint ici la diversité des phénomènes. De là, pour la puissance de l'entendement en action, des occasions multipliées de s'appliquer et de se développer. A notre avis, ces deux ordres d'investigations doivent incessamment se soutenir, s'éclairer, se corriger l'un l'autre ; ce n'est que par leur effort combiné, leur concours sagement conduit, que la pleine lumière se fera, si elle se fait jamais !

En attendant, nous allons progresser en domaine d'hypothèse ; mais l'hypothèse n'est pas tant à dédaigner ; elle fut l'écueil, il est vrai, mais aussi l'un des plus grands attraits de la science et quelquefois son flambeau. Celui qui, sur le fait si minime de la chute d'un grave, se transportait tout à coup dans l'ordre universel, dédaignait-il donc l'hypothèse ? Est-ce que l'*a priori* ne domine pas ce trait de génie ? Et avant Newton, Harvey, Galilée et Képler, combien d'hommes illustres par leurs découvertes n'a-t-il pas inspirés ?

La plupart de nos auteurs contemporains qui se sont proposé d'approfondir le problème de la vie ont attaqué le sujet par le dedans, par la psychologie : nous les suivrons dans cette voie, leur méthode sera la nôtre, c'est la bonne, croyons-nous, c'est la vraie. L'observation psychologique exacte, riche de faits nouveaux et considérables, qui faisaient défaut aux anciens philosophes, nos devanciers, nous prêtera ses lumières, son concours, au moment opportun. Ne laissons pas de donner acte, en attendant, aux physiologistes et aux physiciens, afin d'apaiser leurs scrupules et de nous ménager leur bienveillante attention, de cette vérité : que les sciences expérimentales peuvent, pour ce qui leur est propre, vivre et progresser en dehors de la considération des causes premières, qu'il leur suffit de formuler l'ordre de succession des phénomènes et d'appeler cause la loi. Qu'importe, en effet, à qui use de la formule de Newton, que les corps soient attirés ou poussés, et à qui rapproche tel élément d'un corps vivant, pour obtenir telle série d'actes, que le mouvement réglé soit produit par l'âme inconsciente, par un principe vital distinct d'elle et des

organes, par un grand ressort organique, ou par tout autre moteur !

Quoi qu'il en soit, à l'heure où nous écrivons ces lignes, où en est la question ? Il importe de l'indiquer en peu de mots. Après les discussions brillantes, mais confuses, de l'*Académie de médecine* (1861), des hommes spéciaux, des philosophes de profession ont repris le débat, et sont entrés sur le terrain des physiologistes, armés d'une juste et sévère critique. C'est d'abord l'ex-doyen de la faculté des lettres de Dijon, le savant et regrettable M. Tissot, qui publie deux forts volumes in-8 : *La vie dans l'homme*, une psychologie, suivie d'une métaphysique de la vie. Le lendemain, son collègue de Lyon, M. Bouillier, nous fait lire un livre d'un mérite exceptionnel : *Le principe vital et l'âme pensante*, qui résout comme le premier la question dans le sens de l'*animisme*. Ainsi, pour ces deux maîtres, l'âme fabrique son corps, le meut, l'anime enfin. L'ouvrage de M. Bouillier est ce que l'on a écrit de plus complet, de plus concluant, de nos jours, sur ce sujet. La thèse n'y est pas seulement traitée avec un soin parfait, au point de vue de l'histoire, elle y est présentée et soutenue avec toutes les ressources d'une méthode irréprochable, d'une psychologie perfectionnée et d'une dialectique sûre d'elle-même, qui va au-devant des objections. M. Frank de l'Institut, dans son remarquable compte rendu des travaux susnommés, s'inscrit, lui aussi, en faveur de la théorie d'Aristote, des Pères, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Claude Perreault, de Stahl. M. Garnier, résumant la discussion pour l'*Académie des sciences morales*, ne nous semble pas s'être décidé très nettement sur le point de doctrine ; il est vitaliste, mais comment l'est-il ? Comme Jouffroy et les philosophes de son temps, M. Garnier incline à débarrasser l'âme du soin de diriger la vie animale, de s'occuper selon le mot de notre regrettable Trousseau, du *pot au feu de l'économie* ! (*Discours à l'Académie de médecine.*) Dans un livre excellent sur *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, M. Albert Lemoine, maître des conférences à l'école normale, commente le célèbre animiste, le discute, s'inscrit contre lui, faisant cependant réserve de son vitalisme qu'il loue. M. Le-

moine sépare avec Jouffroy la psychologie de la physiologie, le domaine de l'âme de celui du corps, il est vitaliste, mais il hésite entre les vitalistes organiciens de Paris et ceux de Montpellier, qui considèrent le principe vital comme une force à part, distincte de l'âme et des organes. Sous cette double forme, le vitalisme, selon M. Lemoine, soulève moins de difficultés et n'explique pas moins bien les faits que l'animisme. Par opposition, M. l'abbé Thibaudier, professeur de philosophie aux Chartreux de Lyon, se présente pour la théorie d'Aristote et de la tradition. Dans sa brochure : *Du principe vital, à l'occasion de discussions récentes*, il insiste sur les raisons qui plaident pour l'animisme, mais il invoque aussi l'autorité, voire même celle de Pie IX, dont une lettre récente a fait de l'animisme presque un article de foi ! Enfin M. le professeur Janet, de l'Institut, analyse et critique avec beaucoup de finesse, dans le *Journal de l'instruction publique*, le savant livre de M. Bouillier, indique ses propres tendances vers l'animisme, mais non sans proposer des doutes et sans accorder un encouragement inattendu aux organiciens. Le débat est toujours ouvert et nous pensons qu'il n'est pas inopportun d'y entrer.

I

Déterminer le principe de la vie chez l'homme et les êtres organisés, tel est le but à atteindre. Est-ce l'âme qui se fabrique son propre corps ? Est-ce le corps qui se constitue par sa propre puissance ? Est-ce un principe de vie distinct de l'âme et des organes qui pourvoit à l'organisation ? *Hic labor !* En résumé : *Animisme, organicisme ou vitalisme* ; il n'y a que ces trois solutions. Chacune, il est vrai, revêt des formes très variées. Essayons de différencier sommairement les théories.

Quiconque affirme que la vie ne peut être ramenée aux lois des corps bruts, qu'elle atteste et implique la présence de propriétés ou forces spéciales, est vitaliste. Quiconque soutient, au contraire, que la vie est le résultat de l'organisation, tandis que celle-ci ne relève que des lois ordinaires de la mécanique, de la physique ou de la chimie, est un organicien pur, par op-

position à ceux qui se prétendent, à tort ou à raison, des organiciens vitalistes. Enfin sont animistes les philosophes qui, depuis Aristote, enseignent que l'âme est le principe unique de tout ce qui se produit dans l'homme, faits de conscience ou phénomènes physiologiques. Nous remarquerons que l'animisme est une des formes du vitalisme, puisque pour lui l'âme est une force spéciale. Mais l'organicisme, ou plutôt un certain organicisme prétend être, lui aussi, une des formes du vitalisme. On lui conteste sa prétention. Soyez, réplique-t-on aux partisans de cette visée, soyez nettement, franchement vitalistes, soyez avec les animistes de la vieille ou de la nouvelle école, ou bien avec les duodynamistes de Montpellier ; ou sinon, soyez vous-mêmes, c'est-à-dire organiciens purs ; on ne vous accusera pas du moins d'inconséquence ! Quant à votre doctrine dite organo-vitaliste, est est hybride, contradictoire, partant non viable, passez dans l'un ou l'autre camp. Telle a été, dans ces derniers temps, la thèse éloquemment soutenue par M. Janet contre les organiciens vitalistes de l'école de Paris. Triomphe-t-elle de leur résistance ? Nous en dirons notre sentiment en temps et lieu.

Ces préliminaires doivent suffire, il est temps d'entrer dans le sujet même en attaquant le problème par le dedans, par la psychologie, sur les traces de nombreux devanciers, et particulièrement de MM. Tissot et Bouillier, qui, parmi nos contemporains, sont ceux qui ont donné le plus d'éclat à l'animisme. Cette analyse inépuisable est toujours très digne d'intérêt et d'un intérêt fructueux.

Faut-il, dit M. Bouillier, faire entrer dans la définition de l'âme la puissance de vivifier le corps, ou faut-il la retrancher, pour n'y laisser subsister que la pensée ? S'il faut l'y faire entrer, l'âme est réellement l'unique principe des phénomènes de la vie et des phénomènes de la conscience, l'animisme ou monodynamisme est fondé. Mais, pour comparer les doctrines et les juger, il importe, en premier lieu, d'étudier l'âme, de la connaître, autant qu'on le peut, par le témoignage de la conscience. Or, connaissons-nous l'âme directement ? Non : nous ne la connaissons que par ses phénomènes. On peut dire que

nous la serrons de très près dans cette affirmation première et fondamentale, *moi*, qui est une intuition, c'est-à-dire une vue immédiate ; mais le moi n'est pas l'âme ; de plus près encore peut-être dans cette manifestation précise de nous-mêmes, de notre personne, *moi je veux* ; mais la volonté n'est pas l'âme. Si la pensée, la volonté, la liberté nous découvrent une partie de la nature de l'âme, une partie constitutive, essentielle, la meilleure sans doute, par voie d'induction irrésistible, elles ne nous apprennent pas pour cela tout ce qu'elle est !

Nous regrettons d'avoir à nous séparer sur ce point considérable entre autres, d'un écrivain qui a toute notre sympathie, sans nous demander avec lui « si la cause de l'animisme en souffrira ? » Nous n'invoquerons pas contre ses vues la psychologie de son ancien collègue M. Tissot, celle du savant livre *La vie dans l'homme*, nommé ci-dessus ; nous ne prétendrons pas, avec le philosophe de Dijon, à l'encontre de M. Bouillier, « que le moi conçu comme sujet avec ses caractères d'unité et d'identité est *un produit de la raison, une conception sans objet propre, une abstraction par conséquent.* » Non, nous n'irons pas jusque-là, car n'accorder aucun objet propre, aucune valeur objective, aux conceptions fondamentales de la raison, c'est simplement le kantisme et le scepticisme. Mais nous n'exagérerons pas, d'autre part, la portée des conceptions, des affirmations primitives de la raison, comme l'a fait M. Bouillier, que nous combattons dans un instant. A ceux d'abord qui suivent les traces de Kant et de M. Tissot nous ferons remarquer que sous peine de scepticisme irrémédiable, on ne méconnaît pas un fait fondamental, le caractère absolu de la raison, et ce qu'il a d'irrésistible dans ses conséquences immédiates. Encore un coup, lorsque je vais du moi, qui est une intuition, à sa substance, à son être même, par un développement nécessaire de l'intuition qui prend corps, pour ainsi dire, je le fais en un seul temps, en un seul acte affirmatif, non en deux et par abstraction, comme l'a prétendu M. Tissot. J'use ainsi d'un dogmatisme primitif en dehors duquel il n'y a plus rien que le vide ! La séparation que l'on prétend établir ici entre la connaissance du sujet et celle de l'objet est toute logique et fictive ; cette sé-

paration, cette distinction de pure dialectique, va contre une affirmation à deux termes, si l'on veut, mais indivisiblement unis et égaux en droits, dont le premier, la pure intuition, est une croyance primitive de l'ordre psychologique, tandis que le second, qui fait un pas au delà du phénomène, est une croyance primitive, elle aussi, mais liée à l'autre, il faut le répéter, par un trait d'union qui ne se rompt pas. Qu'on nous fasse connaître, si on le peut, la différence de leurs titres.

Puisque nous y sommes, on nous permettra d'insister contre un des principaux interprètes du kantisme en France, en montrant toute la fragilité de sa psychologie. Nous dirons donc ce dernier mot à M. Tissot : Vous qui niez toute science de l'absolu, n'allez-vous pas contre votre propre principe, en affirmant absolument que les limites que vous assignez à la certitude sont infranchissables ? Où avez-vous pris ce droit ? et pourquoi votre raisonnement serait-il au-dessus de la raison même ? D'ailleurs achevez votre œuvre, réduisez la certitude à ce qui lui appartient dans les limites de votre système, et vous n'aurez plus à accorder à votre moi abstrait, pour la légitime affirmation de lui-même, de son existence éphémère, que l'instant indivisible du fait de conscience actuel. Si la mémoire, comme vous l'écrivez, « est la condition qui nous fait exister à nos propres yeux, » à peine le moi tombe-t-il dans le passé, et cela sans trêve, qu'il n'existe plus pour nous qu'à titre d'un souvenir ; mais si le souvenir n'est certain, selon vos principes, qu'en tant que fait psychologique (intuition), l'objet du souvenir, ce moi dont on se souvient n'est plus actuel, il appartient à l'ordre objectif, et à ce titre, c'est vous qui l'avez déclaré, il n'a peut-être bien aucune réalité ? C'est ainsi que le moi de l'idéalisme subjectif se fuirait lui-même sans merci, tombant incessamment dans le gouffre de l'incertain ; c'est ainsi que notre certitude d'être, que notre réalité misérable, n'aurait plus pour elle que l'indivisible moment !

Justice étant faite d'un des excès de l'idéalisme kantien, pour reprendre le fil de notre critique nous dirons : Entre la psychologie exagérée, ultra-ontologique de M. Bouillier, qui prétend connaître l'âme en son essence même, définitivement,

et celle de presque tout le dix-huitième siècle philosophique, résumée par Voltaire en une ligne, « l'âme est l'agent inconnu de phénomènes connus, » il y a un moyen terme, une bonne place à prendre. On compromettrait assurément la spiritualité, qui ne serait plus qu'une conjecture plus ou moins probable, si on allait jusqu'à la réserve de Voltaire, jusqu'à Condillac, Helvétius et Hume, voire même jusqu'à Locke et Dugald-Stewart ; mais on ne la compromettrait peut-être pas moins si on allait jusqu'où vont aujourd'hui M. Bouillier et quelques autres philosophes du meilleur renom, dans leurs affirmations ontologiques. Donc, il nous importe d'épuiser dès l'abord cette discussion.

Oui, nous connaissons quelque chose de plus que les manières d'être de l'âme, mais nous ne le connaissons, ce quelque chose, que par induction ; pour être dans ce cas nécessaire, irrésistible, l'induction ne perd point ses caractères propres ; or on les altère profondément en les confondant avec ceux de l'intuition ou vue immédiate. C'est précisément ce qu'a fait M. Bouillier. Il y a là pour lui, pour l'animisme qu'il professe, un point de doctrine fort important, sur lequel il insiste à dessein. Notre auteur blâme les traités de philosophie du dix-huitième siècle, parce que, dit-il, « ils débütent à peu près invariablement par cette déclaration : nous ne connaissons l'âme que par ses facultés et ses facultés que par leurs effets. » (*Le principe vital*, pag. 8.) Mais en vérité, pour connaître l'âme autrement que par ses facultés et leurs effets, il faudrait écarter la psychologie, et pénétrer jusqu'à l'âme sans traverser la conscience. Or, Jouffroy lui-même dont M. Bouillier rappelle la conversion, Jouffroy lorsqu'il renonce à ses premières vues, qui furent à cet égard, celles du dix-huitième siècle, ne prétend pas, assurément, avoir épuisé la connaissance de la cause en soi (de l'âme), et savoir, lui, *tout ce qu'elle est*, s'arrogeant le droit énorme, abusif, de transformer une vue inductive en une vue immédiate ou directe ! Non sans doute « l'âme n'est pas si loin de nous ; » M. Bouillier a le droit de l'écrire ; mais l'identification qu'il prétend faire, dans un même fait de conscience, du phénomène et de la cause vue jusque dans son fond, est absolument arbitraire. « Dans le

monde intérieur, nous dit-il, *sujet* et *cause* sont des faits d'expérience. » (*Le principe vital*, pag. 8.) D'expérience oui, mais d'expérience *médiate*, si ces deux termes peuvent se concilier ! Si Kant a séparé le *phénomène* du *noumène*, la manière d'être de l'être, de façon à rendre le noumène ou l'être tout à fait inaccessible, et si en cela il s'est égaré, méconnaissant les droits de la raison, ce n'est sans doute pas être plus fidèle que lui à la saine psychologie, que d'exagérer la portée de ces droits et d'en franchir les limites. Mais approfondissons cet examen critique.

Descartes, on le sait, définit l'âme *une chose qui pense*. Il semble, par cet énoncé même, faire une distinction entre la chose, l'âme, et son mode, la pensée. Cependant M. Bouillier le développe et l'interprète en ces termes : « Suivant Descartes, la nature de l'âme est *la pensée* ; la pensée n'est pas seulement un attribut, mais *l'essence de l'âme*. » (*Le principe vital*, pag. 12.) Soit ; mais la pensée essence est-elle, pour Descartes, l'âme même, l'âme en son fond, l'âme substantielle, ou sa propriété fondamentale, essentielle ? Elle est sa propriété essentielle, elle n'est que cela, et Descartes le professe explicitement comme nous l'allons voir. Lorsque M. Bouillier lui objecte : « Qu'il n'y a point de pensée sans quelque chose qui pense, sans un sujet en qui et par qui s'opère la pensée, et qu'enfin *prendre la pensée pour l'âme, c'est prendre l'acte pour la substance* » (*Le principe vital*, pag. 12), l'illustre rénovateur de la philosophie pourrait se contenter de lui répondre : mais j'ai défini l'âme *une chose qui pense* ! Qui donc sait mieux que M. Bouillier que Descartes, serré de près par ses contradicteurs, a éclairci ce point de doctrine de manière à ne laisser subsister aucun doute, aucune équivoque. Ouvrons ses œuvres. (*Collect. Chaix*, tom. I^{er}.) Il écrit : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Je suis *une chose qui pense*. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, *qui veut, qui ne veut pas*, qui imagine aussi et qui sent. » (*Œuvres*, pag. 108.) Cela est clair de soi, assurément ; mais il est bon que Descartes s'interprète lui-même.

Dans ses réponses sur la deuxième méditation il s'exprime ainsi, comme s'il avait entendu l'objection de M. Bouillier : « Il ne sert de rien de dire, comme fait ici ce philosophe, qu'une pensée ne peut être le sujet d'une autre pensée ; car qui a jamais feint cela que lui ? Mais je tâcherai d'expliquer ici, en peu de paroles, tout le sujet dont il est question. Il est certain que la pensée ne peut pas être sans quelque chose qui pense, et en général aucun *accident*, aucun *acte* ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'accident ou l'acte. » (Tom. I^{er}, pag. 209.) Voilà, ce semble, qui est assez décisif, la pensée est le sujet et l'âme est la substance. *Est-ce que la pensée*, dit Descartes, *peut être le sujet de la pensée ?* Qui a jamais feint cela, en interprétant Descartes, sinon le philosophe auquel il s'adresse, et aussi M. Bouillier ? Et un peu plus loin, pour corriger certaines expressions équivoques dont il s'était servi : « Je ne nie pas que moi qui pense ne sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode ; mais où je demande : *Qu'y a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée ?* j'entends cela des diverses façons de penser qui sont là énoncées, et non de ma substance. » (Tom. I^{er}, pag. 210.) Si M. Bouillier cependant tient à obtenir de Descartes une formule plus précise encore de son sentiment à cet égard, la voici : « Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs (2^e méditation), nous ne connaissons point les substances immédiatement, par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés. » (Tom. I^{er}, pag. 213.) Il y aurait bien d'autres passages à extraire, mais il faut se borner. Une autre question se pose immédiatement, c'est celle de l'activité de l'âme de son activité essentielle. « L'âme, reprend M. Bouillier, n'étant (selon les Cartésiens) *que pure pensée*, c'en est fait non-seulement de l'activité volontaire et libre, mais de l'activité spontanée, de l'activité à tous ses degrés et sous toutes ses formes. » (*Le principe vital*, pag. 13.) A cette objection, Descartes a déjà répondu : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui conçoit, qui doute, qui nie, qui *veut*, qui ne *veut pas*. » Or,

la volonté est active, apparemment, et si la volonté est une pensée, au sens de Descartes, comment donc la pensée n'est-elle pas active? et comment prétendre que c'en est fait de l'activité volontaire et des autres formes de l'activité? Ou bien encore comment prétendre que l'effort ne s'expliquera plus et que le mouvement voulu cherchera vainement son origine? « On sera donc obligé, s'écrie avec une sorte d'effroi M. Bouillier, de revenir aux causes occasionnelles? » Oui, peut-être, mais avec mesure, avec explications et pour d'autres raisons que celles de Mallebranche.

Maine de Biran lui-même, qui s'est si vigoureusement emparé de l'activité de l'âme, dans le fait de l'effort musculaire, ne satisfait pas complètement M. Bouillier. « Avec Descartes et Condillac, écrit-il, l'âme n'était que pensée ou sensation; avec Maine de Biran, elle n'est que volonté. » « Mais, poursuit-il, si l'âme, en son fond, n'est ni pensée, ni sensation, ni volonté, qu'est-elle donc? Cherchons par la conscience quel est le sujet commun de ces diverses manifestations; voyons si, de ce sujet, ne sort pas, avec la pensée et la volonté, la vie elle-même. » (*Le principe vital*, pag. 15.) Oui, cherchons, approfondissons, s'il se peut, avec M. Bouillier le problème ardu de la nature de l'âme.

II

On a vu par ce qui précède qu'il y a déjà pour nous deux vérités acquises; la première, c'est que Descartes n'a jamais identifié, comme on l'a prétendu, l'âme avec la pensée; si quelques cartésiens excessifs l'ont osé, qu'ils en soient seuls responsables; la seconde, c'est que Descartes n'a nullement dénié à la pensée l'activité, puisque, pour lui, penser, ce n'est pas moins *vouloir* que *concevoir*. Et maintenant l'âme pense-t-elle toujours? C'est probable, puisque la pensée est une de ses propriétés essentielles. Descartes l'enseigne explicitement, mais avec des atténuations dont il faut tenir compte. D'un autre côté, si l'âme est active essentiellement, est-elle l'*activité même*, ainsi que l'enseigne M. Bouillier, est-elle, d'un mot, une *acti-*

vitè? Non ; l'âme n'est pas plus une activité qu'elle n'est une pensée ; c'est ce que nous soutiendrons contre l'auteur du *Principe vital*. Mais agit-elle toujours ? C'est encore très probable, puisque l'activité est, comme la pensée, relative à l'essence, puisqu'elle est une des propriétés essentielles de l'âme, que nous pouvons connaître. Autre chose est, en effet, l'essence proprement dite d'un objet ou d'un être, autre chose est l'un de ses attributs essentiels ; nous pouvons connaître des attributs essentiels, mais l'essence proprement dite se confond avec le fond même de l'être, et s'enveloppe à jamais pour nous dans le mystère de la substance.

Cependant, M. Bouillier écrit ce qui suit : « *L'effort révélé par le sens intime est le fond même de notre être.* » (*Le principe vital*, pag. 48.) Effort, ici, signifie simplement *activité*, et non pas exclusivement, comme on pourrait le supposer, *effort voulu*. Si nous parlons ainsi, c'est que Jouffroy, entre autres, admettant l'existence d'une faculté locomotrice, ne lui attribue que les mouvements corporels volontaires. M. Garnier dote l'âme, lui aussi, de la force motrice ; mais il attribue aux propriétés du corps la plupart des mouvements qui s'opèrent dans les organes. « Ces actes seuls, écrit-il, appartiennent à l'âme dont nous avons eu conscience au moins une fois et que nous pouvons recommencer volontairement. » Ceci soit dit pour différencier catégoriquement la doctrine de M. Bouillier de toute autre. Au reste, le mieux est de le laisser la formuler lui-même. « L'âme n'est ni une pensée, ni une sensation, ni même une volonté, mais elle est *la force* en qui et par qui elles existent, leur racine commune, leur cause, leur sujet. Supprimez cette force que nous ne cessons de sentir partout au dedans de nous, non-seulement vous supprimez tous ces modes intérieurs, mais l'âme elle-même aura cessé d'exister. » (*Principe vital*, pag. 27.) On a fait de nos jours un singulier abus de ce terme : *la force, une force !* Donc, reprend notre auteur, « toute la nature de l'âme est activité ; tous ses modes sont des modes d'action ; *l'âme est une force.* » (*Principe vital*, pag. 27.) En d'autres termes : la force est son propre substratum, la force est *en soi*, elle se suffit à elle-même, elle épuise la notion du sujet âme ; si

c'est en tant que force qu'elle veut, c'est en tant que force qu'elle sent, qu'elle conçoit, qu'elle fait même évidemment ce que nous savons si bien qu'elle subit, à savoir, ce mode particulier de la substance spirituelle que nous nommons l'idée nécessaire. Examinons.

M. Bouillier argumente comme il suit contre Descartes. « Sans la pensée, il est vrai, nous ne saurions rien de l'âme ; cependant prendre la pensée pour l'âme, c'est prendre l'acte pour la substance ; or, de même qu'il n'y a pas d'étendue sans quelque chose d'étendu, de même il n'y a point de pensée sans quelque chose qui pense. » (*Principe vital*, pag. 12, 1^{re} édition.) Et il insiste, continuant sa démonstration. « Supprimez le sujet, *la chose qui pense*, et vous n'aurez plus qu'une spiritualité abstraite qui est au risque de s'évanouir comme une ombre à la première défaillance. » (*Ouvr. cit.*, pag. 12.) Dans un opuscule contre l'animisme, nous répondions à M. Bouillier en ces termes, retournant contre lui l'argument : « Supprimez le sujet, *la chose qui agit*, et vous n'avez plus qu'une activité abstraite qui est au risque de s'évanouir comme une ombre à la première défaillance. » Par quel privilège, demandions-nous, l'activité sans sujet serait-elle autre chose qu'un phénomène sans substance ? Quel est son droit particulier à se passer de substratum ? C'est qu'elle est le substratum même, reprend M. Bouillier. Mais là est le problème. L'intuition ne le résout pas. Or certains faits, des faits considérables tant de la vie de conscience que de la vie de relation et de la vie physiologique, semblent s'inscrire contre l'hypothèse de M. Bouillier. Pour ce moment, nous nous bornerons à consulter les faits de conscience.

Comment se forment-ils en nous ? Comment se forment naturellement ces modes de la conscience qui sont marqués au coin de la nécessité ? Comment se forme en nous l'idée nécessaire qui est, comme toute pensée, un mode de notre âme ? Observons ses caractères. Le caractère spécifique, indéniable, de l'idée nécessaire consiste en ce qu'elle est absolue et qu'elle s'impose. Vainement voudrait-on décliner sa loi. Elle est en nous, comme l'a remarqué M. Cousin, mais au-dessus de nous.

C'est bien là cette empreinte de l'ouvrier divin dans son ouvrage dont a parlé Descartes. Et c'est précisément ce caractère absolu qui a suggéré à M. Cousin sa formule de l'impersonnalité de la raison. Comment, en effet, la personne pourrait-elle s'imputer ce qui la domine et l'oblige, ce qui est, pour elle, règle, ordre, commandement? Non, cette vérité vraie, vraie dans le ciel et sur la terre, entre autres vérités, vraie pour Dieu et pour les hommes, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, ne peut pas être et n'est pas une production fragile, un menu fruit de notre puissance personnelle. Non, cette autre vérité, cette loi morale qui éclate en nous comme le soleil de la conscience, qui nous subjugue comme loi, nous étreint ou nous entraîne comme sentiment, saisissant ainsi l'homme tout entier, n'est point de nous, de notre personne, et si la théorie de l'origine des idées est encore en litige, ce n'est pas celle de l'animisme qui clora la discussion!

Revenons à notre question : Comment se forment en nous les idées nécessaires? « C'est l'effort révélé par le sens intime, nous a dit M. Bouillier, qui est *le fond de notre être*. Mais, poursuit-il, l'effort ne se produit pas dans le vide; il n'a lieu qu'à la condition de quelque chose qui résiste, sinon il s'évanouit. Effort et résistance sont des termes corrélatifs. Quel est donc ici le terme résistant contre lequel a lieu cet effort immanent dont le sens est identique, comme dit si profondément Maine de Biran, avec le sens de la conscience elle-même? Tout de même que nous avons la connaissance de cet effort, dans lequel on se convaincra de plus en plus que notre être réside, tout de même nous avons une connaissance, une perception immédiate de l'élément résistant, sur lequel il ne cesse d'agir, c'est-à-dire du corps avec chacun de ses organes. » (*Le principe vital*, pag. 18.) Cette théorie de l'effort, qui est de Maine de Biran et d'où l'on a induit la théorie du *sens vital*, à laquelle M. Bouillier touche dans ce passage et qu'il développe ailleurs, ne nous paraît pas être d'une inébranlable solidité; nous essayerons de le démontrer en temps utile.

Mais tenons-la pour vraie provisoirement, et demandons-

nous, puisque effort et résistance sont des termes corrélatifs, et puisque, sans le second terme, le premier disparaît, assure-t-on, demandons-nous d'où vient la résistance qui donne lieu à la formation de ce qu'on nomme l'idée? Que l'âme force rencontre en permanence le corps et que de ce contact naisse, si vous le voulez, la sensation, le sentiment de la vie, cela peut se concevoir, sous réserves. Mais, dans une conscience, l'idée, supposons-le, l'idée nécessaire n'est pas encore; or, d'après M. Bouillier, d'après M. Tissot et d'autres animistes, c'est la spontanéité de l'âme, la spontanéité de la force inconsciente qui produit cette idée nécessaire que nous prenons pour type. Comment? La force qui, dit-on, s'évanouirait sans l'opposition, sans la résistance, se crée ainsi un objet, l'idée, c'est-à-dire une résistance, en somme, puisque l'idée s'impose à nous et nous domine. Mais qui n'aperçoit ici le paralogisme? « L'effort, avez-vous dit, ne se produit pas dans le vide. » Il en est ainsi, vous l'avez admis, pour les plus humbles comme pour les plus élevées manifestations de la conscience. Mais, encore un coup, nous venons de le supposer, l'idée n'existe pas encore, c'est le vide, à moins qu'une cause, autre que nous-mêmes, ne vienne concourir à la produire en nous. Cette cause n'est pas le corps, apparemment. D'où vient donc l'idée? D'où vient ce mode passif de notre âme, ce mode positivement passif, bien qu'il soit nôtre? Nous disons nôtre, parce que nous sommes en même temps actifs, et qu'il n'y a pas de personnalité sans l'activité qui fonde l'unité réelle du moi. D'où il vient, ce mode passif? D'une rencontre. Mais qui donc concourt de la sorte en nous et avec nous? Le sceau de l'ouvrier divin dans son ouvrage, dont parle Descartes, ne serait-il point peut-être le résultat de quelque action secrète, constante et réglée, de la cause infinie sur les causes secondes? Et n'y aurait-il rien de bon, pour l'origine des idées, dans cette psychologie et dans cette métaphysique de Malebranche, trop décriées, qui se résolvent en la *vision en Dieu*? Dieu, dit Fénelon, travaille, comme un mineur, au fond des âmes. Sont-ce là de vains mots? et faut-il les écarter *a priori*, comme mystiques et imaginaires? D'où vient cette répugnance de tant de philosophes à rapprocher Dieu de nous?

S'il s'agissait du Dieu *immanent*, du Dieu d'un panthéisme quelconque, on consentirait à lui faire accueil et à raisonner ; mais du moment qu'il s'agit du Dieu *transcendant* du théisme et de son action sur le monde, directe, immédiate, bien qu'incessante et réglée, le préjugé se récrie ! Hypothèse pour hypothèse, entre la visée si claire, si explicative, si facile à comprendre, d'un cartésien illustre, et l'autre, notre choix est fait, sauf explication et commentaire. Mais ne rompons pas le fil de la discussion.

M. Bouillier, dans sa dernière édition du *Principe vital*, réfute un passage de notre opuscule sur l'animisme, en ces termes : « On nous a opposé l'existence de modes purement passifs ; des modes passifs, s'il en existait, seraient, en effet, en contradiction avec l'essence que nous attribuons à l'âme. Mais où les trouver ? Où les placer ? Toujours l'âme agit ou réagit, jamais elle n'est absolument inerte. » (*Le principe vital*, pag. 26.) Il est certain que, si des modes étaient absolument passifs, ils n'appartiendraient à aucune personne, puisqu'il n'y a pas de personnalité sans activité. Ils seraient, dans ce cas, comme s'ils n'étaient pas. Mais, avons-nous écrit, le fait de conscience est formé, caractérisé par deux sortes de phénomènes, l'*actif* et le *passif*, qui se confondent dans l'indivisible unité du moi. Qui ne souscrirait à cette psychologie ? Nous ajoutons : Le point central de la conscience est notre activité libre. La personne, assurément, ne se formerait pas, ne se constituerait pas sans le passif, sans l'*idée*, sans l'idée qu'elle subit, tel est notre point de vue ; mais, lorsqu'elle se détermine, avec et par le concours du passif, c'est dans l'activité libre qu'elle se reconnaît. Donc la personne a, sinon pour essence, du moins pour attribut essentiel, ce qui est bien différent, l'activité. Nous maintenons fermement cette vue psychologique, nous ne combattons que l'excès qui fait de l'âme *une activité* et ses conséquences. C'est en ce sens et pas autrement que nous avons parlé de modes purement passifs ; s'ils sont tels, bien que nous soyons là, nous actifs, afin qu'ils soient nôtres, c'est que nous les subissons entièrement, c'est que nous ne sommes pour rien, au moins directement, dans leur production.

Notre conclusion est que la force, pas plus que la pensée, n'est l'essence de l'âme. On dit, c'est M. Bouillier qui parle : « que Maine de Biran lui-même, après avoir mis en si grande lumière l'activité de l'âme, a eu le tort d'imaginer *on ne sait quel absolu de la substance*, par delà cette force active de laquelle seule nous avons conscience. » (*Le principe vital*, pag. 28.) Descartes a eu le même tort et nous y persévérons. M. Ravaisson, il est vrai, contredit cette opinion, et pense, lui aussi, que l'âme aperçoit son fond qui est tout activité. La très haute estime que nous professons pour ce penseur d'élite ne nous changera pas. Bien qu'en écrive l'honorable M. Bouillier, ce n'est pas « se faire une idée vulgaire de la substance et lui donner pour caractère essentiel la fixité, l'immobilité, par opposition à la mobilité, à la fluidité des phénomènes, » que de conclure comme nous venons de le faire, c'est simplement attribuer un corps commun à des phénomènes variés, opposés, qui le réclament absolument, sans laisser de se reconnaître ignorant de l'essence des choses.

En dernière analyse, M. Bouillier a pris sa notion de la force dans celle de l'effort voulu, sur les traces de Maine de Biran et de ses disciples; mais la notion d'effort voulu correspond, nous allons le démontrer, à quelque chose de complexe; seule, la notion d'activité, mais d'activité toute spirituelle, marquant la causation, la simple décision de l'esprit, correspond à l'essence simple, à l'unité réelle. Est-ce à dire que, même de l'activité, on puisse prétendre, comme le fait M. Bouillier, qu'elle est son substratum à elle-même, qu'elle supporte tout et n'est supportée par rien, qu'elle épuise enfin la notion du sujet, la notion de substance? Non, certes; aucune propriété essentielle, si intime à l'âme qu'elle puisse être, ne nous en révèle le fond.

Jetons maintenant un regard sur la théorie si féconde en conséquences, assure-t-on, de l'effort voulu, étudions de près cette visée fondamentale d'un profond penseur, de Maine de Biran, soumettons-la à l'épreuve d'une analyse rigoureuse.

III

Si l'âme est une force, s'entend une cause efficiente de mouvement, ou mieux, si elle est capable de force, ce qui est possible, cela n'est ni clair de soi, ni démontré. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle est une cause, une cause spirituelle, comme dans la décision de l'esprit, et de la sorte, de quelque façon que certains mouvements s'effectuent, l'âme est un principe de mouvement. Serait-elle donc capable, à titre de cause efficiente ou productive, de ce qu'on nomme l'*effort* ? Est-ce la volonté même, comme le soutient Maine de Biran, qui agit directement et efficacement sur le muscle, dans la contraction voulue ? L'expérience interne résout-elle cette difficulté ? Pesons les raisons de Maine de Biran.

Les cartésiens ont sans doute méconnu le rôle et l'importance de l'activité personnelle ; mais nos philosophes de l'école de Maine de Biran, issu lui-même de Leibnitz, à certains égards, ont exagéré le fait principe de notre activité libre. Lorsqu'on écrit, par exemple : la volonté c'est la personnalité, toute la personnalité, le moi lui-même, on ne fait pas la part, dans le moi, de ce qui est reçu, du jour spirituel, du passif, de l'idée nécessaire. Le moi, en effet, se constitue par une union ineffable, dans la même substance finie, du *passif* et de l'*actif*. Mais lorsqu'au lieu de se borner à constater par expérience interne que notre activité est une causation toute spirituelle, quelque chose de primitif et de simple, Maine de Biran prétend l'identifier avec quelque chose de complexe qui se nomme l'*effort voulu*, et ne faire ainsi, de deux modes de l'âme, l'un actif, la volition, l'autre passif, la sensation, qu'un seul et même acte, absorbant ainsi le passif dans l'actif : l'exagération de la conception de l'activité a une très grande portée ! A ce point de vue, en effet, la volonté est non-seulement une cause spirituelle active, mais *une force*, une cause directe et efficiente du mouvement.

Laissons le métaphysicien exposer lui-même sa doctrine. « Le premier sentiment de l'effort libre, écrit-il, comprend

deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre, dans le même fait de conscience, savoir : la détermination, ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée. Si le vouloir n'accompagnait pas ou ne précédait pas la sensation musculaire, poursuit-il, celle-ci serait passive, comme toute autre, elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de la cause ou force productive. D'un autre côté, sans la sensation, *effet*, la cause ne saurait être perçue ou n'existerait pas comme telle pour la conscience. (*Rapport du phys. et du moral*, p. 246.) Une simple remarque sur la dernière visée de ce passage. On peut l'écrire après M. Cousin, la libre activité sous la forme de volition pure, dans notre conscience, n'a aucun besoin de résistance à l'effort musculaire, bien qu'en aient écrit Maine de Biran et M. Bouillier, ni d'aucune sensation pour se connaître elle-même ; il y a, en effet, dans notre vie, à chaque moment, des volitions purement spirituelles, et c'est là réellement que nous puisons l'idée de cause. L'homme ne débute pas par la négation, et sa liberté n'est pas à la merci d'une résistance qu'il pourrait ne pas percevoir, ou bien qu'il pourrait oublier. Il n'y a certainement pas de volition sans objet, mais il y en a sans la présence du moindre effort, ce qui signifie de la moindre résistance. Donc l'essence de notre agir libre est tout à fait indépendante de ce qu'on nomme l'effort voulu. Mais qu'est-ce en définitive que l'effort ?

Il y a dans l'effort musculaire voulu : 1° une volition, fait spirituel, fait de conscience ; 2° une contraction de muscles, fait physiologique ; 3° une sensation musculaire, autre fait de conscience. L'acte physiologique se trouve placé entre deux faits de l'ordre psychologique, l'un actif, la volition, l'autre passif, la sensation. Cet acte est la contraction musculaire accompagnée de sensation. Mais qu'est-ce qui produit la contraction ? C'est la volonté, sans aucun doute. Mais à quel titre ? A titre de cause directe, motrice, ou simplement à titre de cause occasionnelle ? Là est le nœud du problème, et Maine de Biran ne l'a pas dénoué. Qu'est-ce, en effet, que l'effort voulu ? Pour nous, c'est un rapport d'intensité entre l'énergie du vouloir et celle de la

contraction musculaire, rapport qui est mesuré, dans notre conscience, par la perception de la sensation musculaire. Mais ce rapport d'intensité ne prononce pas sur la qualité de la causalité, sur son genre, et ne nous apprend nullement si elle est *efficiente* ou *occasionnelle*. Affirmer que l'effort produit la sensation, que celle-ci a pour origine l'effort personnel lui-même, recherché jusque dans sa source, affirmer cela, en incorporant sous le nom d'effort la volition, un fait purement spirituel et actif, dans la contraction musculaire, en les identifiant en quelque sorte, c'est affirmer ce qui est en question, savoir, que la volonté est une *force*. Cela dépasse évidemment, comme l'avait très justement remarqué Bossuet, la portée de l'observation, car celle-ci ne saisit nullement le lien qui unit la volonté au mouvement de la fibre. Si M. Cousin a eu le droit de prétendre que « nul ne fait effort qui ne veut le faire, » ce n'est qu'à la condition que cette formule ne déterminera pas le genre de causalité ou de rapport entre la volonté et le mouvement produit. Aussi cet axiome qu'il prétend établir : « La volonté est le fond de l'effort, » ne nous paraît pas légitime. Que l'on dise : la volonté est le principe, le point de départ, *la cause* de l'effort ; mais quel genre de cause ? C'est à déterminer !

Maine de Biran identifie donc *la volition*, ce qui décide le mouvement et ce qui le produit, la *force*. Pourquoi ? Parce que, dit-il, le sentiment de l'effort libre comprend deux termes indivisibles quoique distincts dans le même fait de conscience, la volonté efficace et la sensation musculaire. Mais on ne voit pas du tout comment la sensation, fait spirituel, mode de l'âme, mode subi, passif, prouve (si indivisiblement qu'on le suppose uni, dans l'âme, à un mode actif), prouve, disons-nous, que la volonté soit la cause efficiente du mouvement. Nous accédons bien à ceci : que si le vouloir ne précédait pas la sensation musculaire, celle-ci passive, comme toute autre, n'emporterait avec elle aucune idée de cause ; mais l'idée de cause, de volition, qu'elle emporte avec elle, n'est pas l'idée de force et rien n'autorise cette confusion. Aussi lorsque notre grand métaphysicien soutient que sans la sensation, *effet*, la cause n'existerait pas comme telle pour la conscience (c'est cette même visée, cela

soit dit en passant, qui a produit l'illusion chez M. Bouillier), nous nions sa majeure. Nous la nions, de par cette vérité acquise : que la personnalité ne débute pas par la négation. L'exemple du paralytique que Stapfer opposait à Maine de Biran, est, à cet égard, très décisif, quoi qu'en ait dit ce dernier. Nous voyons chaque jour des paralytiques, privés de mémoire et oubliant leur infirmité, vouloir remuer le membre inactif et ne rien produire ni éprouver, ni mouvement ni sensation, et constater alors eux-mêmes, en la déplorant, leur volition impuissante.

Le fond de l'argumentation de Maine de Biran contre ses contradicteurs est toujours une affirmation de ce qui est en question, savoir : que la volition de l'effort, puis l'effort, fussent-ils deux modes simultanés, sont un seul et même fait primitif et simple. Nous avons montré combien il est clair que la volition peut être purement spirituelle, c'est-à-dire non accompagnée de phénomènes physiologiques, sans laisser de nous doter de l'idée de cause. Nous allons plus loin, nous prétendons qu'il peut y avoir, dans de certains cas d'hystérie, par exemple, et qu'il y a des contractions musculaires non voulues, qui laissent dans la conscience le sentiment d'un effort corporel involontaire. Voilà l'effort musculaire séparé de la volition. Cette séparation se fait aisément lorsque les deux éléments sont, comme dans l'effort douloureux d'une hystérique, en état de contradiction ; mais s'ils sont d'accord, si la volition et la motion sont simultanées, et dans des relations d'intensité qui les lient étroitement l'une à l'autre, faut-il, pour cela, prétendre qu'elles sont indivisiblement unies, et en somme un seul et même fait ? Nous ne le croyons pas. C'est la contraction dite active du muscle, que l'on cherche à absorber ainsi dans la volition en vertu du sentiment de l'effort ; mais ce sentiment comprend deux termes, la volition et la sensation, l'actif et le passif ; il ne comprend que cela et se tait absolument sur la nature du lien qui existe entre la volition et la contraction. Or, parce que d'ordinaire et dans la pratique, mesurant exactement et dans un même instant l'intensité de la sensation musculaire à celle de la volition, nous sommes disposés à trouver là le

signe de l'action efficiente de la volonté sur le muscle, ce n'est pas du tout une raison pour que ce jugement prime-sautier soit ratifié par la philosophie.

Ceci dit, nous nions que l'on ne puisse pas séparer la volition de la motion, sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu, ou à l'ordre ontologique, pour tous les éléments du phénomène, ainsi que le prétend Maine de Biran. Rien d'abord n'est plus personnel, plus concret, pour nous, que notre agir libre, purement spirituel, se saisissant en exercice, en acte, abstraction faite de ce qu'on nomme l'effort. Rien n'est plus concret, d'autre part, que la sensation toute subjective de la contraction du muscle. L'objectif, l'abstrait, c'est la contraction physiologique, la motion. Quel lien donc existe entre la volition et la motion? Ce n'est point à l'observation qu'il faut le demander, c'est à la métaphysique.

En définitive, la cause efficiente du mouvement musculaire, la force qui le produit réellement est à déterminer. Peut-être est-elle la volonté elle-même? Mais, peut-être, est-elle le principe vital du duodynamisme, mis aux ordres de la volonté? Ou bien encore quelque ressort organique, mis en rapport parfait de coïncidence d'action avec elle? A moins que l'harmonie préétablie leibnitzienne ne soit la vérité? Ou enfin, à moins que l'action directe, constante, réglée, de la cause suprême, coopérant avec l'homme, dans l'homme (transcendante ou immanente), ne produise les phénomènes? Le champ est ouvert aux recherches, aux spéculations. Que tous y travaillent à l'envi, philosophes et physiologistes; à cette œuvre séculaire nous nous efforçons d'apporter notre modeste tribut.

IV

Reprenons l'observation de la conscience, car c'est par elle et la manière dont elle vient à vivre de sa vie propre, c'est-à-dire à penser, vouloir, sentir, c'est par l'étude attentive de la formation de nos idées que nous parviendrons peut-être à découvrir le principe de tous les mouvements du corps, mouvements de formation et de nutrition, ou de relation, quels qu'ils

soient. Nous débuterons par la critique, c'est souvent le meilleur de tous les moyens de pénétrer dans un sujet. Suivons un instant M. Tissot, pour ce qui est de la formation en nous, de l'idée nécessaire, arrêtons-nous sur cette partie très importante de sa théorie des idées.

Le savant auteur de *La vie dans l'homme* établit entre les *conceptions* et les *notions* des distinctions vraies et d'une grande netteté. Sans aucun doute les conceptions, les idées nécessaires, fondamentales, diffèrent à tant d'égards des autres manières de connaître, qu'on doit les considérer comme le produit d'une fonction spéciale de l'âme, la raison. Oui, elles sont la vie de la pensée, ces idées universelles, et, destinées à tout faire concevoir, elles sont comme invisibles pour les intelligences peu cultivées et se développent sans effort dans la conscience de l'homme. Telles sont les idées d'unité, d'ordre, de substantialité, de causalité, de devoir et ainsi de suite. Mais comment naissent-elles dans la conscience et que sont-elles en nous ?

Comment naissent-elles ? M. Tissot remarque qu'à cet égard on a soutenu deux paradoxes spécieux : le premier consisterait à dire que les idées sont innées ; le second qu'elles nous ont été données par la parole seulement et avec la parole. On peut passer outre à cette dernière visée, que M. de Bonald, son auteur, formulait ainsi : L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Ce n'est là qu'une théorie de circonstance et de combat, imaginée pour le besoin d'une cause, l'abus du traditionalisme. M. Tissot n'a eu aucune peine à écarter cette hypothèse. Quant au prétendu paradoxe de l'idée innée, comme il a Descartes pour père, nous devons nous y arrêter.

Qu'est-ce que l'idée innée ? Les sens ne pouvant être que l'antécédent chronologique, l'occasion, la condition des idées nécessaires, comment se formule d'ordinaire la théorie de l'innéité ? En quoi pêche-t-elle ? et par quoi M. Tissot prétend-il la remplacer ? Force est bien ici d'interroger l'intérieur de l'âme, son fond, autant qu'on le peut, l'âme inconsciente. Tâche difficile et périlleuse, pleine d'anxiétés pour tous, mais particulièrement, pensons-nous, pour l'idéalisme subjectif de Kant et de M. Tissot.

Que si l'on entend par innées les idées de pure raison dont nous aurions toujours connaissance, il est certain que nous ne les admettons pas plus que M. Tissot. Par cela même nous dirons avec lui : « qu'elles sont des états dont le moi a conscience quand elles existent et tant qu'elles existent ; les idées ne sont rien, quand elles cessent de donner conscience d'elles-mêmes. » (*La vie dans l'homme*, tome I, pag. 39.) On a prétendu qu'alors elles sont comme *assoupies* dans l'âme, et que les circonstances ou l'étude les *réveillent*. « Ce n'est là, écrit l'auteur de *La vie dans l'homme*, qu'une grossière métaphysique, qui convertit les idées en des *entités*, lorsqu'elles ne sont en réalité que des états. » (Voy. pag. 39.) Des idées *innées*, puis *assoupies* et qui *s'éveillent* ; métaphores ou entités, convenons qu'il n'y a là rien de clair ! Mais soyons juste, la plupart de ceux qui ont usé de ce langage, ont eu en vue bien plutôt une *faculté*, une *puissance*, une *vertu* secrète, ou une *habitude* de l'âme, qu'imaginé des entités, comme le leur reproche M. Tissot. Consultons Descartes. « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte dans nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, j'entends seulement que nous aurions en nous la *faculté* de la produire. » (*Rép. à la 10^e obj. de Hobbes.*) Sans doute il est permis de se demander ce que peut être en nous *une faculté* de cette sorte ? Ce que c'est enfin, dans l'âme, quand nous ne pensons pas, que *la faculté de penser* ? Cette question n'a pas laissé de préoccuper singulièrement Malebranche ! Mais quoi qu'il en soit du terme vague de *faculté*, M. Tissot aurait dû renoncer à attaquer sur ce point la métaphysique de Descartes, car sa propre théorie des idées n'est pas autre, au fond, que celle de la réponse à Hobbes. « Pourquoi, écrit-il, ne pas s'en tenir aux faits, qui nous disent que lorsque l'on est placé dans telle ou telle circonstance, telle *conception* apparaît à l'esprit, avec ou sans effort, selon le rang qu'elle occupe sur le théâtre de la pensée. » (*La vie dans l'homme*, tome I, pag. 39.) Explication : excité par les circonstances, l'esprit produit spontanément l'idée. Soit ; donc il possédait la *faculté* de la produire. M. Tissot n'a pas parlé sans mé-

taphore et n'a pas dit autre chose que Descartes, à coup sûr.

Cependant, lorsqu'on a touché le terrain de la métaphysique, on ne s'arrête pas ainsi; il n'est pas si facile de s'en tenir à des termes non définis, ou à des faits qui n'expliquent rien. Cherchons donc la lumière et recueillons, dans ce but, quelques excellentes remarques de l'ex-doyen de la faculté des lettres de Dijon. Nous pourrions peut-être, en les commentant, aller vers le vrai et le clair, au delà de ces termes indécis : *facultés, vertus, propriétés, puissances* de l'âme, dont Malebranche reprochait en raillant l'usage aux philosophes de son temps. « Quand la raison, écrit M. Tissot, a conçu les idées qui lui sont propres et leur a donné un objet, elle subit une illusion invincible pour l'immense majorité des hommes, elle croit à la réalité indépendante d'un objet tellement fictif, qu'il est entièrement son œuvre; mais comme cette œuvre s'est réalisée sans que la raison l'ait voulu, comme elle se fût réalisée par elle contre la volonté du moi; la raison est portée invinciblement à regarder cette œuvre comme n'étant pas la sienne, comme un état en un mot qui ne s'explique que par l'action d'un agent extérieur, de la même manière que les perceptions : fausse analogie ! » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 46.) Ainsi, d'après M. Tissot, nos conceptions, nos idées nécessaires seraient : *notre œuvre*? L'œuvre de qui? Du moi? Non, puisqu'elles s'imposent au moi. De qui donc? « Du principe pensant, répond le philosophe, plus profond que le moi, antérieur au moi et qui en est la raison subjective. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 48.) Le principe pensant, ou mieux, capable de penser, « est, reprend M. Tissot, doué d'une activité *spontanée*, qui s'exerce sans qu'il le sache et sans qu'il le veuille; elle produit nos idées nécessaires, fondamentales. » (Id. pag. 48.) Voilà, sans doute, une hypothèse ontologique que nous avons déjà rencontrée en nous occupant du livre de M. Bouillier, et dont nous avons montré le peu de vraisemblance; ontologique, disons-nous, car le fait de la production de nos idées nécessaires par la propre spontanéité de l'âme inconsciente ne relève pas de l'observation. Or, il s'agit de décider si, par voie d'induction rationnelle, on confère à cette hypothèse quelque apparence de légitimité? Examinons.

Lorsque, possédant pleinement la conscience de notre personnalité dans le fait de l'activité volontaire, nous rencontrons devant nous un autre fait, la conception, l'*idée*, nous avons quelque peine à comprendre qu'une même substance finie, l'âme, produise en même temps, par une double spontanéité, la personnalité et ce qui fait loi pour la personne, la volonté, et ce qui s'impose souvent à la volonté comme un obstacle, la loi morale, par exemple. Non certes, ce qui est loi, ce qui est absolu, ne vient pas de nous; l'âme peut recevoir de tels modes, de telles empreintes, mais non *les faire*, pour parler comme M. Tissot. Nous partageons, à cet égard, ce qu'il appelle l'illusion de la très grande majorité des hommes. Mais si l'hypothèse de M. Tissot et de M. Bouillier est affaiblie, elle subsiste; nous ne nous flattons, jusqu'à ce moment, que de l'avoir mise en suspicion.

Elle a été suspecte à bien d'autres, depuis Platon! Elle l'a été surtout à Malebranche; car, sans doute, si l'hypothèse de la vision en Dieu, telle qu'il la présente, ne paraît pas viable, l'objectivité de la raison, qu'il exagère peut-être, est un fait vrai et considérable. Selon lui: « Il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité, qui seule est intelligible et capable de nous éclairer. (*Recherche de la vérité*, liv. 3^e, chap. VI, pag. 2.) Malebranche distingue les idées des perceptions que nous en avons; il place les idées en Dieu seul, les dote de son incommunicabilité, et soutient que Dieu produit dans l'âme la perception des idées. Mais alors Malebranche s'entend-il bien lui-même lorsqu'il écrit que: *nous voyons tout en Dieu*? Qu'est-ce donc que la perception d'une idée? Ce n'est rien, ou c'est l'idée d'une idée, une idée vue comme en nous, reçue à titre de représentation de son type éternel, de l'idée qui est en Dieu. Pourquoi Malebranche n'a-t-il pas appliqué à l'idée sa théorie si claire du sentiment? « Lorsque nous apercevons, écrit-il, quelque chose de sensible, il se trouve, dans notre perception, sentiment et idée pure; le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous. » (*Recherche de la vérité*, livre 3^e, chap. VI.) Parole pleine de sens et de lumière! Elle affirme la coopération divine,

à savoir, que « Dieu est ouvrier avec nous, » comme dit saint Paul ; elle affirme l'action directe de Dieu en nos âmes ; Dieu serait ainsi la cause efficiente, immédiate, mais stable, réglée, de certains phénomènes dont notre âme est la substance. Là est la clef de la théorie des idées ! Aussi Leibnitz n'a-t-il eu aucune peine à réfuter Malebranche sur ce qu'il y a de forcé et d'impossible dans sa vision en Dieu. « Lors même, écrit-il, que nous verrions tout en Dieu, nous aurions besoin d'idées *qui fussent à nous*, de modifications de notre intelligence, correspondant à ce que nous verrions en Dieu. » (Op. tom. 1^{er}, part. I, pag. 18.) C'est vainement, en effet, que Malebranche, que notre Platon français nous plonge dans l'infini souverainement intelligible ; à quoi bon, si nous ne voyons rien en nous, si nous sommes aveugles ? « Il faut, reprend Leibnitz, qu'il y ait en nous quelque chose qui corresponde à ce que nous voyons en Dieu. » (*Nouveaux essais*, pag. 54.) Donc, en somme, plaçons l'idée nécessaire en Dieu et en nous, mais en nous comme dans sa substance seconde, c'est-à-dire créée et *réceptive*, et non dans sa substance et source seconde, c'est-à-dire créée et *productive*. M. Cousin, bien qu'il n'en soit rien au fond, paraît être tombé dans l'erreur de Malebranche ; il semble avoir fait de Dieu la propre substance de nos idées nécessaires, et avoir mis ces idées hors de nous, prêtant ainsi le flanc à une accusation de panthéisme, qui ne lui fut point épargnée ! (Voir les préfaces des *Fragments*.) Que si au contraire M. Cousin et ses disciples avaient dit : Dieu est la cause directe de certains phénomènes, dont notre âme est la substance, comme le vent est la cause des vagues, ces phénomènes de la mer, dont celle-ci est le *substratum*, avec cette différence qu'il y a, dans l'âme, un centre actif, une personne qui s'approprie le phénomène, on aurait facilement compris l'impersonnalité de nos conceptions fondamentales ; on aurait compris qu'un mode de la substance finie que je suis, peut être mien pour ma conscience, mais qu'il peut être en même temps au-dessus de moi, et marqué au coin d'une empreinte particulière, s'il est le produit d'une action spéciale de l'ouvrier divin sur l'âme qu'il modifie.

V

Nous venons de pénétrer dans le sujet, de l'éclairer par une critique sévère de l'*idée* ; nous continuerons cette recherche par une critique de la *spontanéité*. Dès lors, connaissant le moteur des âmes et des corps, nous établirons, par voie d'exclusion, la doctrine la plus probable du principe de la vie et nous la défendrons.

Qu'est-ce qu'être libre et agir librement ? Chacun le sait très clairement et nul ne peut le formuler avec preuves. Le libre agir spirituel est un acte ineffable, pour lequel et contre lequel on argumente en vain. Ce qui décide, dit Fénelon, c'est la conviction parfaite où nous sommes de notre liberté et responsabilité ; notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Mais en quoi consiste essentiellement la liberté ? Dans le choix. « La liberté, nous dit M. Cousin, est le plus haut degré de la vie, et la liberté n'appartient qu'à la réflexion, car il n'y a pas de liberté sans choix. » (*Fragments de philosophie*, tom. I, pag. 251.) Voilà qui est on ne peut mieux dit et il faut s'y arrêter. M. Cousin s'y arrêtera-t-il ? Non, il sacrifiera cette claire doctrine à nous ne savons quel mysticisme qu'on peut nommer la théorie de la *spontanéité*, déviation mal déterminée et peu française, à notre avis, du leibnizianisme.

Indiquons le texte et saisissons la transition d'une vue à une autre vue. « Avant de nous poser, nous nous trouvons ; avant de vouloir apercevoir, nous apercevons ; avant d'agir librement, nous agissons spontanément. » (*Fragments de philosophie*, tom. I, pag. 359.) Soit ; mais il faut que M. Cousin détermine la spontanéité, qu'il nous la fasse connaître. « En s'examinant en paix, écrit-il, il n'est pas impossible de saisir le spontané sous le réfléchi ; dans l'instant même de la réflexion, on sent, sous cette activité qui rentre en elle-même une activité qui a dû se déployer d'abord sans se réfléchir. » (*Fragments*, pag. 352.) Qu'est-ce qu'une pareille activité ? Quoique privée de lumière, est-elle libre ? C'est ici que l'erreur prend corps et devient palpable, que le point de vue change du tout au tout. Le passage

qu'on va lire est doctrinal. « Le mot de liberté peut se prendre en deux sens : un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le produire ; *un être est encore appelé libre, lorsque le principe de ses actes est en lui-même et non dans un autre être, lorsque l'acte qu'il produit est le développement d'une force qui lui appartient et qui n'agit que par ses propres lois.* » (*Fragments*, pag. 360.) C'est donc l'acte antérieur à la réflexion, l'acte d'une énergie native de l'âme, que M. Cousin appelle la *spontanéité libre*. (*Fragments*, pag. 361.) On lui concède le principe d'une opération interne toute substantielle, antérieure à la volonté, mais on nie que cette opération inconsciente soit libre. Si elle est spontanée, elle n'est pas certainement ce qu'on peut nommer la libre spontanéité.

En somme, il résulte des passages cités que M. Cousin prétend : 1^o saisir, dans la conscience, le spontané sous le volontaire ; 2^o pouvoir affirmer que ce spontané est libre. Mais, lui dirons-nous, ce qu'on sent, sous le volontaire, ce qui le soutient et le maintient, s'il ne l'engendre pas, c'est *la nature*, pour parler comme M. Cousin lui-même. Mais qu'est-ce que la *nature*? N'est-ce que l'acte inconscient et spontané de l'âme? Ne s'y mêle-t-il point l'acte de la grande cause qui poursuit un but, créatrice, conservatrice, directrice, et agissant sur l'âme, d'un mot l'*acte coopérateur*? Contentons-nous de constater ici que ce qu'on sent sous le volontaire n'est qu'à peine fait de conscience, n'est nullement réfléchi, et ne laisse dans la conscience que le retentissement d'une puissance secrète, cachée, qui opère au fond de nous. Quelle est cette puissance? L'observation ne nous le dira pas. La métaphysique nous l'indiquera peut-être?

Montrons, en attendant, qu'aux termes de la définition qu'on vient de lire de deux espèces de liberté, l'une est la négation de l'autre. Lorsque l'on retient, comme l'a fait M. Cousin, ce vieil adage : « Il n'y a pas de liberté sans choix, » peut-on bien être admis à appeler *libre* un acte à peine conscient de l'âme, un acte analogue aux opérations les plus obscures de la monade leibnitzienne? Et à définir enfin l'être libre : « Celui dont l'acte est le développement d'une force qui lui appartient en

propre et n'agit que par ses propres lois? » Certes, si la matière est active, selon le sentiment de Leibnitz et des dynamistes, on peut parfaitement lui appliquer cette définition. Qu'est-ce donc qu'une liberté sans lumière? M. Cousin insiste. « Parce que, dit-il, l'expression de libre arbitre implique le choix, on a imposé des conditions à la liberté. » (*Fragments*, pag. 70.) Eh oui, sans doute! Ne l'avez-vous pas dit vous-même: « Il n'y a pas de liberté sans choix! » (*Fragments*, pag. 251.)

A son point de vue, M. Cousin a eu raison d'écrire ce qui suit: « Le spontané contient tout ce que contient le volontaire, sous une forme moins déterminée, mais plus pure. » (*Fragments*, pag. 68.) Le spontané contiendrait ainsi le *choix* et même avec plus de pureté que la réflexion; le spontané serait ainsi l'idéal du libre. Mais alors comment, ainsi que M. Cousin le remarque lui-même: « Le spontané ne se répète-t-il pas à volonté, et passe-t-il, dans la conscience, *inaperçu* et irrévocable? » (*Fragments*, pag. 67.) Retenons bien ce terme: *inaperçu*. Et comment surtout la forme la plus pure, nous assure-t-on, de l'activité libre, « est-elle *si obscure*? » (*Fragments*, pag. 67.) S'il y a quelque chose d'obscur en tout ceci, c'est la conception d'une cause qu'on tient en même temps pour libre et pour aveugle. « L'activité, écrit l'illustre maître, ne se révèle à elle-même que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puissance qui jusqu'alors s'était ignorée elle-même. » (*Fragments*, pag. 68.) Donc le début de l'acte libre aurait lieu en pleine nuit spirituelle. Combien il fait besoin de se retremper dans la lumière philosophique de notre XVII^e siècle!

Mais, sous la plume de M. Tissot, cette théorie va s'accroître, se préciser en vue de l'animisme. Sans laisser de rester *libre*, la spontanéité sera non-seulement *aveugle*, mais *fatale*. Il faut lire et méditer le passage qui suit, de l'honorable philosophe de Dijon: « L'activité volontaire et *libre* ne diffère pas essentiellement de l'activité *spontanée* et même *fatale*; elle n'en diffère que par les accessoires de la réflexion, de la délibération, *du choix*, trois choses qui, d'ailleurs, ne sont encore que des modes d'action, et qu'il ne faudrait pas trop approfondir pour y trouver l'activité *spontanée* et même *fatale*, racine

de toute activité véritable et sans laquelle il n'y aurait pas de début possible dans l'agir. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 24.) Qu'on veuille bien y penser ! D'après M. Cousin, le véritablement libre a ses racines dans le spontané, qui commence, lui, le mouvement actif et le commence derrière la conscience, dans le fond caché, obscur, inconscient, de la substance, on ne craint pas de l'avouer. D'après M. Tissot, le spontané a lui-même ses racines dans le *fatal*. De telle sorte que le fatal, ce jet qui se développe nécessairement, s'interrompt probablement tout à coup et change d'essence, pour devenir la libre spontanéité. Et celle-ci, à son tour, *libre*, bien qu'*aveugle*, nous l'avons vu, suspend son mouvement en ligne droite, revient sans doute sur elle-même et se transforme en ce phénomène éclairé, réfléchi, qu'on nomme la volonté libre. Voilà précisément ce que nous ne comprenons pas. Si la spontanéité n'a pas son commencement dans la conscience même et non dans le fond inconscient, dans la conscience même, disons-nous, à son début, à son seuil en quelque sorte, si la spontanéité est l'écoulement ininterrompu d'une force substantielle et fatale, alors la spontanéité ne peut plus être un chef de série libre, une spontanéité vraie ; elle sera la continuité d'une force fatale en mouvement, l'illusion de la liberté.

Aussi bien toute théorie qui prétend se passer du concours constant, de l'action réglée du coopérateur souverain, de celui qui, au sens de Fénelon et de Bossuet et de Malebranche, travaille sans cesse au fond des âmes, est une théorie non viable ; il nous faut l'aide du suprême intelligent ; sans lui, sans son concours réglé, nous ne concevons pas plus le développement de la vie de la conscience que nous ne concevons le développement de la vie du corps. Si c'est lui qui fait le *passif* en nous, qui forme l'*idée*, le jour spirituel, et les maintient, on comprend alors comment, à la lueur première de ce jour qui nous oblige, l'actif aveugle encore en est pénétré, commence à se connaître, se connaît. C'est ainsi, c'est avec ce secours prévenant que l'actif devient puissance, force éclairée, puis enfin, le jour augmentant, puissance réfléchie et volonté libre. Mais n'anticipons pas.

VI

Un de nos critiques les plus considérables en matière de philosophie, le regrettable M. Emile Saisset, a dit : « L'homme qui développe Descartes, ce n'est pas Spinoza, c'est Leibnitz. » A notre sens, ce n'est ni Spinoza ni Leibnitz qui développe Descartes, dans la sphère métaphysique où il se meut et selon son esprit si net et si clair, c'est Malebranche. Leibnitz rompt avec le cartésianisme en métaphysique, nous osons l'écrire, malgré le courant du jour, Leibnitz abandonne ainsi la clarté et la vérité, pour l'obscurité et l'erreur. Il est vrai que Malebranche, à son tour, doit à certains égards être complété et rectifié. Mais, lorsqu'on possède un pareil maître, autant en psychologie qu'en morale et en métaphysique, il y a faute et déni de justice à chercher un modèle et un guide au-delà du Rhin.

On prétend qu'une notion essentielle, celle de force individuelle, manque à la métaphysique cartésienne ; mais il s'agit de savoir ce que vaut cette notion leibnitzienne. Il s'agit de savoir si le dynamisme est viable et conforme aux faits. Fortifiez l'idée de cause, de cause active et libre, qui tient peut-être trop peu de place chez les cartésiens, et l'univers de Descartes, avec sa matière étendue, inerte et inactive, sera plus réellement vivant que celui de Leibnitz. Le souffle de Dieu, en effet, le pénétrera et sera sa vie, l'éclairera et le maintiendra dans la possession d'une vraie liberté ; tandis que cette monade impénétrable de la métaphysique de Leibnitz, cette monade qui, dit-il, « n'a pas de fenêtre, » pour exprimer qu'elle n'a aucuns rapports directs avec les choses, cette monade égoïste, qui, poursuit-il, « ne sort pas d'elle-même, » pour exprimer que la cause réelle de toutes ses évolutions est en elle seule, « ce miroir qui, selon lui, reflète l'univers, » cette force spontanée, mais aveugle, dont, écrit-il encore, « le présent est gros de l'avenir, » c'est-à-dire en qui tout est fatalement lié ; et aussi toutes ces monades harmoniques qui composent les mondes, mais dont l'harmonie préétablie, destructive de l'agir libre, ne

peut convenir qu'au prédestinationisme absolu; toutes ces visées liberticides ne prévaudront pas contre les vues de notre grande époque philosophique, expurgées de leurs erreurs et de leurs excès.

Qu'est-ce donc que la notion de force qui, assure-t-on, manque aux cartésiens? C'est simplement une notion dérivée de celle d'effort voulu. Et que représente elle-même la notion d'effort voulu? Un fait complexe, nous l'avons prouvé, une volition, une sensation, une contraction musculaire; fait qui témoigne à la fois de notre dignité de cause et de notre faiblesse, de notre décision libre et de la limite qui lui est imposée par les résistances, limite dont celles-ci, pour les besoins de la vie, doivent nous procurer le sentiment. En Dieu, évidemment, point d'effort, parce que, pour la cause infinie, il n'y a ni limites, ni résistances; Dieu donc, à vrai dire, ne serait pas la force infinie, mais la cause infinie. Tel est l'exemplaire de ce qu'il y a de réel, d'absolu en nous, à savoir, une cause première seconde ou créée. Mais comme ce réel est fini, borné, il doit sentir sa limite; de là cette sensation de l'effort, utile et relative, dont la réalité consiste, nous l'avons vu, non dans la force, mais dans une causation toute spirituelle.

Quoi qu'il en soit, avant de concevoir le vrai dynamisme humain, l'âme, le corps et leur rapport, sachons non pas comment la conscience se forme, car nous nous en sommes déjà rendu compte, mais comment elle développe sa vie et son mouvement. L'observation a fait son œuvre, la critique a préparé le chemin, nous proposerons un commencement de théorie.

Si Dieu agit sans cesse en nous, si le créateur de l'âme, le formateur, comme nous l'avons montré, de ses modes *passifs*, et le soutien indispensable de ses modes *actifs*, est bien réellement notre coopérateur pour la formation de la conscience, c'est qu'il est en même temps l'unique moteur, le *principe vital*. Telle a été, en métaphysique, une des pensées fondamentales de nos institutions cartésiennes. Nous le croyons capable de soutenir toute comparaison, et de s'affirmer avec succès dans une thèse contradictoire. Il y a néanmoins, il faut le remarquer, une différence profonde à établir entre les vues de Descartes

et celles de Malebranche, quant à ce qui est de la cause efficiente des phénomènes de la vie chez les êtres organisés. Descartes, nous le verrons, chasse impitoyablement de la physique et de la physiologie toutes les forces mystérieuses dont on avait tant abusé : *entéléchies, archées, formes plastiques, monades*, y compris les *âmes informantes* des péripatéticiens, il enlève ainsi aux âmes les fonctions organiques, qu'il transporte aux corps, sans laisser de les réduire aux mouvements d'un pur mécanisme. Avec de la matière et du mouvement, Descartes se croit en mesure de construire le monde, de tout expliquer, y compris le corps humain. Quel est, en définitive, son principe vital ? C'est un principe extérieur, non plus réel, mais abstrait ; il se nomme : *les lois générales du mouvement*. Cette théorie résultait de sa conception, de sa définition de la matière : la chose étendue, figurée, mobile, inerte. Seulement elle pouvait, elle devait se compléter, ajouter enfin à tout ce qu'elle avait de satisfaisant comme clarté, simplicité et vérité, une qualité *sine qua non*, la viabilité. Or, maintenez la plupart des vues, des principes de Descartes sur la nature du corps en général et de l'esprit, mais faites en même temps que le principe vital extérieur, d'abstrait devienne concret, et vous aurez résolu le problème. C'est ce que Malebranche a on ne peut pas mieux commencé, nous le montrerons, et c'est ce qu'il convient, à notre gré, de parfaire, sous peine de retomber dans la scolastique, d'en venir à donner de nouveau des âmes aux pierres et aux métaux, d'en semer sous tous les phénomènes de la nature, avec Paracelse, Van Helmont et même Képler. Reprenons notre théorie partielle du développement de la conscience.

Qu'est-ce, d'abord, au point de vue de l'occasionalisme, que la science d'un savant plongé dans un profond sommeil ou qui ne pense pas, ou qui ne songe qu'à un seul objet ? Où est-elle en ces moments-là, cette vaste science, et en réalité qu'est-elle ? Serait-ce, lorsque nous ne pensons pas, qu'elle est quelque chose de *substantiel* en nous ? Mais qui pourrait songer à créer une entité de cette sorte ? Qu'est-elle donc ? Un mode, ou mieux des milliers de modes permanents de l'âme

inconsciente ? On ne peut concevoir ni admettre un état pareil. Serait-elle, comme on l'a dit, à l'état de *faculté*, de *vertu*, de *puissance*, d'*habitude* de l'âme ? Ces termes, dès qu'on y regarde d'un peu près, ne sont que des termes, et ne représentent absolument rien de clair à l'esprit. D'autre part, nous ne repoussons pas moins vivement que M. Tissot ces expressions vaines et métaphoriques, d'idées *endormies*, *assoupies*, *virtuelles*, *latentes*, *habituelles*, langage creux qui tend à créer des entités mystiques ; il nous faut quelque chose de défini, de déterminé, de clair, une formule enfin. Laquelle ?

Nous dirons : LORSQUE UN HOMME SAVANT NE PENSE PAS, OU NE SE PRÉOCCUPE QUE D'UNE SEULE IDÉE, SA VASTE SCIENCE N'EST EN LUI, N'EST, DANS SON ÂME *ni substance, ni mode, ni accident, elle* N'EST RIEN QU'UN DROIT, QU'UNE SIMPLE CHOSE MORALE FONDÉE SUR SON INNÉITÉ (SA NATURE), OU SUR CES ACTES (SON ACQUIS), UN DROIT, DISONS-NOUS, QUI APPELLE L'ACTION RÉGLÉE ET EFFICIENTE DE DIEU, EN UN MOT SON CONCOURS STABLE. — Telle est la formule de la réalité conçue selon l'esprit du cartésianisme, telle est la saine interprétation de Malebranche, le vrai continuateur de Descartes en métaphysique, telle est enfin la formule fondamentale de l'occasionalisme ramené aux exigences d'une psychologie plus attentive et plus complète que celle du dix-septième siècle. C'est cette formule que nous développerons et soutiendrons.

Dieu, en créant ou formant une âme *nue*, en quelque sorte, pose la première cause occasionnelle, en ce sens qu'il dote, dès l'abord, cette âme d'un droit, de plusieurs droits. Quel est le premier droit, fondement de la première loi ? C'est le droit à l'action de Dieu sur l'âme pour produire en nous l'idée nécessaire. Nous nous sommes déjà servi, à cet égard, d'une comparaison capable d'éclairer notre pensée. Lorsque le vent souffle sur la mer, disions-nous, il y produit des phénomènes variés dont il est la cause et dont la mer est la substance. Or, de même, Dieu est la cause efficiente de l'idée nécessaire dont notre âme est le substratum, avec cette différence qu'il y a dans l'âme un centre actif, une personne qui s'approprie le

phénomène produit, le passif, qui le fait sien. C'est ainsi que le jour spirituel commence en nous, que nous pouvons concevoir le caractère absolu de l'idée, et comment le divin coopérateur laisse son empreinte dans son ouvrage.

Mais, au milieu de ce jour de l'esprit, qui n'appartiendrait à personne sans l'actif, et n'obligerait personne, l'actif apparaît, en définitive, et s'empare de lui-même, se reconnaît, se sent et se sait cause, cause réelle, cause première-seconde, c'est-à-dire dérivée, créée, principe d'action, de vie spirituelle, de vie morale et de mouvement : mais seulement après qu'il a été mis en état de le faire par l'action supérieure et prévenante du moteur universel. Le fatal ainsi de M. Tissot, ou le spontané aveugle de M. Bouillier, n'auront plus à accomplir un miracle, à se transformer, à changer d'essence, à devenir tout à coup en sortant de l'ordre substantiel pour entrer dans la sphère psychologique, une vraie cause première, la spontanéité vraiment libre, la liberté. Ecartons toute équivoque : si le point de départ du vrai libre est dans la conscience même, et il y est, dans le *moi* enfin une fois formé, il ne peut être derrière le moi, dans la substance, car il n'y a pas un double point de départ pour la même série libre ; que si au contraire il est derrière la conscience, c'est-à-dire substantiel et inconscient, la liberté psychologique n'est plus que le jet fatal de la spontanéité aveugle, du ressort caché ! En d'autres termes la liberté n'est plus dans ce cas qu'une illusion !

M. Tissot l'a si bien compris qu'en dépit de sa doctrine du déploiement fatal de la substance, il semble disposé à admettre la possibilité d'une sorte de conscience substantielle, de volonté substantielle. Stahl avait admis une conscience derrière la conscience et comme un double moi dans une même âme humaine. M. Tissot l'en blâme, mais non sans les réserves étranges que voici. « Considérons, écrit-il, que la conscience de l'idée est un état dont le contraire n'est pas démontré impossible. » (*La vie dans l'homme*, pag. 8.) Le sens de ce passage est : qu'il peut y avoir en nous une idée sans que nous ayons connaissance de cette idée. En effet, l'honorable maître y insiste. « Rien ne prouve, reprend-il, que la volonté ré-

fléchie soit la seule possible ; dès lors il peut y avoir en nous une volonté sans délibération ; quoique excitée et dirigée par une idée, cette volonté sera spontanée. » (*La vie dans l'homme*, tom. I^{er}, pag. 9.) Mais par quelle idée sera-t-elle dirigée ? Evidemment par une de celles qui appartiennent aux états non conscients, intérieurs, substantiels. Entre Stahl et M. Tissot, qui l'a vertement critiqué, la transaction pourrait se faire. Une véritable idée au fond de l'âme inconsciente, derrière le moi, pour éclairer et diriger la spontanéité, n'est-ce pas, en réalité, ce moi profond de Stahl que l'on raille, parce qu'il accomplit, dit-on, avec on ne sait quelle connaissance les opérations de la vie organique ? (*La vie dans l'homme*, pag. 10.) Tout cela disparaît devant la simplicité et la clarté de la psychologie et de la métaphysique cartésiennes.

Que fait l'actif, une fois formé ? Il s'applique d'abord à l'idée qui l'oblige, il cherche le jour ; or, ce fait nouveau est la cause occasionnelle d'un jour spirituel plus intense, en vertu d'un droit établi, d'une loi. Nous disons d'une loi, car l'action de Dieu sur l'âme est, dans l'ordre naturel, une action légale, réglée. Cela se passe ainsi, par voie d'action et de réaction réglées, depuis l'aurore de la conscience jusqu'au degré le plus élevé du jour, c'est-à-dire de la réflexion, de la liberté. Il faut remarquer que le fait de réflexion, tel que nous le comprenons, n'est plus cette force fatale qui revient sur elle-même après s'être déterminée aveuglement, qui se rompt tout à coup, et se dénature, change d'essence, se transforme en activité libre, on ne sait comment et à quel moment. Ecartons de pareilles métaphores et de pareilles imaginations. La réflexion, c'est, en vertu du concours supérieur, le mélange du passif et de l'actif dans l'indivisible unité de l'âme, c'est l'actif éclairé d'abord assez par l'action de la cause des causes pour qu'il cherche le jour, pour qu'il s'applique à l'idée sous toutes ses formes, et mérite ainsi, en vertu d'un droit, d'une loi, des idées plus complètes, plus claires, des sentiments, des motifs, des mobiles de moins en moins imparfaits, une sphère d'action tout autre enfin pour la volonté.

Voilà de quelle manière, abstraction faite de la part de l'in-

néité, du droit inné, nous fondons nous-mêmes nos habitudes, notre état habituel permanent, notre habitude acquise, notre droit acquis, en somme, notre droit à telle part d'action de Dieu sur nous, et, cette part, nous pouvons l'accroître ou la diminuer. Qu'est-ce, à ce point de vue, qu'un changement d'habitude? Ce n'est ni un changement *substantiel*, ni un changement de ce qu'on nomme confusément *faculté, vertu, propriété, puissance* de l'âme; c'est simplement *un changement de droit*. Quant au droit inné, il est clair qu'en vertu de l'union, quelle qu'elle soit, de l'âme et du corps, il est fondé sur tout ce que l'âme et le corps ont reçu de la transmission héréditaire. Donc ce droit dépend de deux ordres de causes occasionnelles, dont l'un regarde l'âme, l'autre le corps, et il constitue le caractère fondamental de l'individu, l'habitude innée. Mais, dans de certaines limites, il est bientôt modifié, changé, perfectionné ou abaissé. Tout ce qui modifie le corps ou l'âme, modifie le droit. Tout changement survenu dans le corps est le titre occasionnel d'un changement dans l'âme, et réciproquement. Le moteur universel, avec l'aide des causes secondes, produit ces changements conformément à la loi stable qu'il a posée; mais la cause occasionnelle qui prime toute autre, dans ce mouvement général, est notre libre activité.

Mais, dira-t-on, si la réflexion n'est que l'activité libre s'appliquant à l'idée, à ce que l'âme reçoit, l'activité libre se connaît donc elle-même avant de s'appliquer à l'idée? En d'autres termes cette activité *sui generis* est donc déjà la réflexion, est donc le *moi*, sans le secours de ce qui est reçu, du passif, du jour spirituel, qui cependant lui est indispensable? — Nous répéterons que le passif prévient l'actif. Dans un moment et dans un sujet indivisibles, l'activité suprême prévenant l'activité seconde par la production d'un mode passif de l'âme, lui donne les premières conditions de son mode essentiel et contemporain du passif, l'activité. Or, ce fait complexe est le début du *moi*, qui, une fois constitué, s'applique à obtenir du secours naturel ou prévenant tout ce qu'il nous doit successivement selon la loi du concours réglé.

Tel est, à notre sens, d'une manière sommaire, générale, le

mouvement de formation et de perfectionnement de la conscience. La seule chose que certains cartésiens aient méconnue, mal vue, ou abaissée, c'est l'indépendance de l'activité libre, indépendance relative, il est vrai, une fois que cette activité est constituée. Elle est tellement autonome, dans de certaines conditions, lorsqu'elle s'exerce, tellement victorieuse de toute fatalité, de toute détermination, de toute prémotion, que l'on peut bien écrire, après Fichte, qu'elle est un choc contre l'activité infinie. Ce privilège magnifique nous suffit pour les besoins de l'ordre moral, de la responsabilité, de l'ordre physique également, et nous pouvons, pour l'explication de l'un et de l'autre, confier le reste, tout le passif à Dieu, tout le passif des esprits, tout le mouvement des corps, d'un mot, tout ce qu'on a coutume, sans trop savoir ce qu'on dit, d'appeler *la nature*. Ne craignons jamais, tant que nous sauverons la liberté, de rapprocher Dieu de nous ; mais soyons jaloux comme hommes et comme philosophes des vrais droits de notre activité libre, sachons la maintenir intacte et entière, dans les limites de ses attributions, en dépit des théories ; ne la laissons absorber ni par la grâce, ce fatalisme des théologiens, ni par la spontanéité aveugle, ce fatalisme des péripatéticiens et des leibniziens ; ne la laissons affaiblir par aucune négation, par aucun doute, d'où qu'il vienne, fût-il la considération de la prescience, fût-il enfin, celle de la conservation cartésienne, qui est, comme chacun sait, une création continue, incompatible avec la durée réelle des êtres.

En résumé : la vraie spontanéité, pour nous, la seule, c'est la liberté, c'est la volonté plus ou moins éclairée ou réfléchie, et dont le point de départ est dans la conscience même, non derrière elle dans l'inconscient. Seulement, prenons-y garde, depuis le degré le plus élevé de la réflexion jusqu'au moindre, le volontaire est un fait complexe, dans lequel la part du libre est entière et parfaite (autant que le fini peut être parfait), dans le haut, dans le plein jour, mais sans exclure la part du passif, de ce qu'on nomme *la nature*, du secours naturel, du concours réglé dont nous formulons la théorie, laquelle part va croissant à mesure que le réfléchi s'efface, s'obscurcit, pour laisser dominer ce que

M. Tissot a appelé improprement *la volonté non libre*. Il n'y a pas de volonté non libre; ce sont là, sauf explication, des termes contradictoires; il y a le caractère du sujet, sa nature, à savoir: son droit inné, son droit acquis. Donc, ce que M. Cousin nomme la spontanéité, ce que M. Tissot appelle la nécessité, ne sont que l'action clairvoyante, stable, légale, réglée, de Dieu principe de vie spirituelle et corporelle en nous, de Dieu qui fait le passif, vient ainsi en aide à l'actif, voit le droit, la fin, et y proportionne le moyen. — Nous opposons cette théorie du droit, du concours stable, à celle d'une activité spontanée, inconsciente et cependant libre! Nous prétendons que la théorie du concours réglé, l'occasionalisme bien compris, n'enlève à l'homme rien de ce qui lui est essentiel et qu'elle satisfait seule et pleinement la raison.

VII

Avant d'appliquer ces principes à l'explication de la vie chez les êtres organisés, il faut écarter quelques objections.

La première et la plus grosse est l'accusation de panthéisme qui pèse sur la théorie du concours réglé. Il suffit de la moindre attention pour reconnaître son impuissance. On n'est jamais panthéiste, d'abord, au moins explicitement, lorsque l'on affirme hautement la personnalité, la liberté. Mais on pourrait l'être implicitement et sans le soupçonner par les conséquences de la doctrine. La question est de savoir si les principes énoncés ci-dessus contiennent le panthéisme, ou ne le contiennent pas? Eh bien! nous osons prétendre que l'occasionalisme bien compris lui fait échec. — Ce passif que Dieu forme directement en nous et qui devient nôtre, en tant qu'il est un des modes de notre âme et qu'il fait partie du moi dont l'actif est le centre, ce passif, assurément, ne nous absorbe point en Dieu. Il ne constitue en rien l'actif, nous le répétons, il l'oblige. — En somme, l'actif obligé prend possession de lui-même et fait l'homme; car, à part ce qui nous vient, pour le caractère et le corps, de l'hérédité, l'actif fait tout le reste, à titre de cause occasionnelle, ou, si vous le voulez, obtient tout

le reste de la cause efficiente, en vertu de la loi, du droit, d'un droit octroyé. Qu'importe donc que l'actif ne meuve rien lui-même à titre de cause efficiente ! En est-il moins l'actif libre, la personne responsable vers qui tout converge, pour qui tout est établi, à qui tout se rapporte, et dont les volitions, les intentions sont souveraines, en définitive, pour notre perfectionnement ou notre déchéance, notre présent et notre avenir, avec l'aide de la loi stable et du coopérateur souverain qui y satisfait.

Leibniz écrit : que l'action directe continue de Dieu sur le monde, de nos cartésiens, est inadmissible, qu'il est peu digne de l'être parfait de remettre la main à son ouvrage, peu philosophique d'instituer ainsi le miracle permanent. — Nous répondons : que dans la théorie du concours stable Dieu ne remet pas la main à son ouvrage, complet et parfait en ce qu'il est, qu'il l'y laisse pour le mouvoir et le gouverner, et que son concours légal est précisément une des perfections de son œuvre. Serait-il plus digne du Créateur, qu'on nous pardonne ce langage irrévérencieux, de se croiser les bras et de regarder marcher la machine ? Non : le gouvernement direct et régulier du monde est certainement digne du Père des vivants. — Nous nions que son action immédiate sur les choses institue le miracle permanent, car la règle, la loi, exclut le miracle, que cette loi soit le résultat de la spontanéité, de la vertu des forces créées, ou de l'action directe et efficiente de Dieu. Le miracle étant essentiellement la suspension de la loi n'intervient nullement dans la théorie du droit, ou du concours stable, qui accomplit la loi. — On objecte (c'est Leibniz qui parle) : qu'un être ou un objet ne peuvent produire que ce qui est relatif à leur essence. Nous ne disons pas non ; mais ils peuvent recevoir aussi tout ce qui est relatif à leur essence ; or, il est de l'essence de l'âme de recevoir les modes passifs, comme il est de l'essence des corps de recevoir la figure et le mouvement. — On reprend : faire appel à Dieu sans une nécessité absolue, est une grave erreur de méthode. Nous sommes de cet avis, si l'on fait appel à Dieu pour expliquer ce qu'on ne peut pas rapporter à la loi naturelle, pour ériger en miracle ce que l'on

ne peut pas expliquer; mais s'il s'agit de l'explication métaphysique des phénomènes stables de la nature, la nécessité de l'appel à Dieu nous paraît prouvée; c'est toute notre thèse sur ce point, et celle de Malebranche, dont elle est l'interprétation et le développement, qu'il incombe aux animistes et aux leibniziens de renverser. — On ajoute enfin : que si Dieu est l'unique moteur, il commet de sa main le péché et le crime. Malebranche a eu, nous oserons dire la faiblesse de s'inquiéter de cette objection peu philosophique. Mais si la pierre qui tombe, obéissant à la loi fixe de la gravitation, tue un homme en tombant, qu'importe qu'elle soit mue, pour l'accomplissement d'une loi stable, par une force intérieure que Dieu a déposée en elle, ou par Dieu lui-même. Si Dieu n'était que le moteur médiat, serait-il moins le moteur? De même, si l'acte humain, la loi restant immuable, est fondé sur l'inné ou sur l'acquis, sur la décision libre actuelle, sur tout ce qui fait le droit ou la responsabilité de la créature, y a-t-il une différence entre l'exécution purement matérielle par mon bras que je meus ou par mon bras qui est mû? Nous n'en voyons aucune; l'acte matériel en lui-même, dans l'ordre moral, n'est rien, la volonté et ce qu'elle fonde en nous sont tout au contraire pour constituer la moralité des actes.

Il est à remarquer, au reste, que notre thèse est précisément celle du vulgaire, ce qui signifie du sens commun. Demandez au peuple ce qui fait pousser les arbres et verdir l'herbe des champs, il vous répondra que c'est Dieu, un Dieu distinct du monde, auteur et régulateur de l'univers. Donc, en ce qui a trait particulièrement à la formation et au jeu de la conscience, nous redirons avec l'apôtre, « *Dieu est ouvrier avec nous!* » Oui, son activité infinie rencontre, au fond de notre âme, notre infime activité, infime, mais autonome, la rencontre, l'épie, la suit dans ses moindres déterminations, la satisfait dans ses moindres droits. Ne serait-ce point ainsi que la science suprême obtient, non pas la connaissance, la vue des futurs libres, de toute éternité, pour la conscience divine, selon un certain enseignement théologique, mais la vue de nos vouloirs actuels et successifs, en nous-mêmes et dans le temps, selon une méta-

physique qui ne fait plus échec au libre arbitre humain par l'hypothèse d'une science des futurs libres qu'il est bien difficile de ne pas rendre complice de la prédestination ?

Quoi qu'il en soit, la viabilité, la vérité de la thèse que nous soutenons apparaîtra de plus en plus, à mesure que nous en appliquerons les principes à l'âme, au corps, à leur union, aux instincts, aux habitudes, aux actes intérieurs, aux actes extérieurs. — Donc, l'hypothèse du concours réglé se substitue avec avantage à toute autre. Devant cette métaphysique cartésienne, les vieilles entéléchies péripatéticiennes, les formes plastiques, archées, âmes informantes, monades aux perceptions confuses, principe vital, vertus, propriétés, facultés, dont se moquait Malebranche, toutes ces prétendues forces, puissances secrètes, abstractions ou entités, aveugles et cependant capables, assure-t-on, de prendre une initiative en vue d'admirables fins, disparaissent, comme tout ce qui est obscur et indéterminé, devant ce qui est simple et clair.

D^r P. GARREAU.

(La fin prochainement.)
