Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 11 (1878)

Buchbesprechung: Philosophie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

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

PHILOSOPHIE

ROBERT FLINT. — LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE EN FRANCE ET EN ALLEMAGNE [1].

I

En venant rendre compte, en 1878, d'un ouvrage paru en 1874, nous sommes bien aise de pouvoir en appeler pour justifier notre retard, dû d'ailleurs à des circonstances particulières, à l'épigraphe même du livre : *Too swift arrives so tardy as too slow.* En effet, un compte rendu de l'ouvrage de Flint recouvre en ce moment une réelle actualité par le fait de l'apparition d'une traduction française de la première partie, il y a peu de mois. Au moment où nous terminons cet article, nous recevons l'annonce de la traduction de la seconde partie : La philosophie de l'histoire en Allemagne.

Ainsi que l'indique d'ailleurs le titre du présent volume, l'ouvrage n'est pas encore achevé. Une seconde série doit renfermer l'exposé de l'histoire de la philosophie en Angleterre et en Italie, les conclusions de l'auteur et quelques appendices.

On voit que l'auteur s'est astreint à un ordre purement géographique qui n'est pas sans présenter de sérieux inconvénients. S'il a eu raison d'établir qu'à un certain moment les études sur la philosophie de l'histoire ont subi en Allemagne l'influence de la France, il est difficile, une fois arrivé au XIXe siècle, de ne pas ressentir une lacune en traitant de Cousin et de Quinet avant d'avoir parlé de Hegel et de Herder. Un ordre chronologique qui eût fait naturellement ressortir les influences réciproques exercées au delà des frontières aurait donné plus de relief et d'animation à la pensée de l'auteur. Le mérite de l'ordonnance est ici du côté d'un autre écrit dont il est difficile de ne pas dire un mot à propos de celui de M. Flint et qui a paru à la même époque, le livre de M. de Rougemont sur la *Philosophie de l'histoire aux divers âge de l'humanité.* Les deux ouvrages ont d'ailleurs peu de points de ressemblance ; celui de M. de Rougemont, plein de faits, très personnel, écrit avec une verve où on retrouve, en maint endroit, l'homme de parti et le joûteur quelquefois passionné, est moins encore une étude proprement dite que la revue détaillée, l'inventaire minutieux de tout ce qui s'est écrit, ou à peu près, depuis

[1] *The philosophy of history in France and Germany*, by Robert Flint Edimbourg, 1874. Premier volume.

l'antiquité jusqu'aux temps les plus modernes sur la destination générale de l'homme et le plan de l'histoire. Le tout apprécié et jugé d'après son plus ou moins de conformité avec le système de M. de Rougemont lui-même.

Dans le volume de M. Flint nous avons une série d'études détachées et très objectives embrassant, comme s'exprime l'auteur lui-même, « les tentatives les plus célèbres faites depuis un siècle et demi pour découvrir les lois ou l'ordre qui règlent les affaires humaines, en relevant ce qui paraît être leurs principaux mérites ou leurs défauts. » L'auteur s'en tient à dessein, pour le moment du moins, il nous le dit un peu plus bas, à cette définition de son sujet si générale, si vague même qu'elle soit. Plusieurs des auteurs qu'il étudie ici n'ont apporté qu'une faible contribution à la philosophie de l'histoire proprement dite, la mention de leurs noms s'explique au point de vue que nous venons d'indiquer. En échange, on comprend dès lors moins bien l'omission de certains autres : Huet et Volney, Thiers et Mignet, en France; Stollberg, Léo, Dœllinger, Heeren, en Allemagne, pour n'en citer que quelques-uns. Au reste, c'est là une critique à laquelle il est à peu près impossible pour un ouvrage de ce genre de ne pas donner prise, à moins d'aspirer à être à lui seul toute une bibliothèque.

Nous voudrions d'ailleurs pour cette fois et en attendant l'apparition du reste de l'ouvrage nous borner à essayer d'en donner une idée par une courte analyse. Le livre débute par une introduction étendue, qui étudie le développement de l'esprit historique dans l'antiquité jusqu'au christianisme, et la part apportée par les divers races à la conception du progrès, de l'unité spirituelle de la race humaine et du plan divin de l'histoire, sans laquelle celle-ci ne peut être étudiée d'une manière rationnelle.

Après avoir esquissé les premiers essais d'historiographie en France (chroniques des couvents, mémoires, etc.), l'auteur arrive à caractériser l'influence exercée par celui qu'il appelle le créateur de la science dont il s'occupe, Bodin, qui d'ailleurs a « donné moins une philosophie de l'histoire qu'une méthode pour étudier l'histoire. » Il s'attache ensuite à étudier l'influence exercée par le cartésianisme qui quoique peu tourné, en vertu même de son principe, du côté des recherches historiques, n'en a pas moins favorisé l'essor par l'impulsion générale donnée à l'esprit humain, puis en propageant la conviction que les phénomènes les plus variés peuvent être ramenés à une loi très simple, enfin, en insistant sur l'idée de progrès.

C'est à ce même titre que *Pascal* dans une page fameuse : « Toute la

suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste et qui apprend continuellement, etc., » peut être rangé au nombre des fondateurs de la philosophie de l'histoire.

Le premier ouvrage auquel notre auteur s'arrête avec détail est le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, où, tout en reconnaissant l'œuvre d'un grand génie oratoire, il se déclare incapable de trouver la profondeur qu'on y a souvent louée. Au lieu de prouver par l'étude des faits la grande idée d'une Providence divine qui mène les hommes là où ils ne voulaient point aller, Bossuet est parti à priori de cette même idée, dont la conception chez lui manque d'ailleurs d'ampleur. Sa notion catholique de l'église l'amène à sacrifier complétement le point de vue d'une Providence s'exerçant au sein du monde païen. Les principales périodes de l'histoire de l'humanité sont trop exclusivement déterminées pour lui par les dates de l'histoire sainte. Enfin, même en se plaçant avec lui au point de vue chrétien, le grand drame religieux du monde se confond beaucoup trop avec l'histoire de l'église catholique.

Trois grands noms, Montesquieu, Voltaire et Turgot, marquent la période qui succède à celle de Bossuet et durant laquelle on constate sans peine qu'un immense changement s'est accompli dans l'atmosphère intellectuelle et morale. La réaction contre l'absolutisme a amené un réveil dans le sentiment de la dignité humaine qui a trop manqué même aux plus nobles esprits du XVIIe siècle. Ce qui dans Montesquieu relève surtout de la philosophie de l'histoire, c'est son étude comparée des différents états, où l'auteur lui reproche avec quelque sévérité d'avoir mêlé l'induction et la déduction pour arriver à des conclusions beaucoup trop générales, d'avoir par exemple signalé certains traits de la monarchie française ou du despotisme oriental comme les éléments caractéristiques de l'état monarchique ou de l'état despotique.

Au reste le mérite de Montesquieu est d'avoir su n'introduire dans son sujet aucun élément étranger, d'avoir échappé au mauvais exemple de beaucoup de ses contemporains qui faisaient plier les faits à leurs idées préconçues. Les lacunes de sa conception trop fragmentaire s'expliquent par celles de son époque qui ne connaissait pas plus l'étude des législations comparées que celle des religions comparées. Aussi Montesquieu n'a-t-il pas découvert « les lois générales des faits, mais seulement certaines raisons spéciales de ces mêmes faits, » ce qui l'a entraîné souvent à donner une importance exagérée aux causes

secondaires, climat, etc., au point de paraître justifier tout ce qu'il prétendait expliquer.

Turgot s'est montré fort là où Montesquieu s'est trouvé faible. Il a admirablement fait sentir le lien qui unit les différents âges, les générations successives. Dans ses écrits de quelques pages on peut dire qu'il a rendu à la science le service immense de faire ressortir la vraie notion de l'histoire et la vraie notion du progrès. Il a été le vrai maître de Condorcet et d'Auguste Comte, que nous retrouverons tout à l'heure, mais qui n'ont pris de lui ni leurs excentricités, ni leur conception matérialiste des forces de l'histoire.

Voltaire, dans son *Essai sur les mœurs,* se montre bien inférieur comme génie philosophique aux grands esprits que nous venons de nommer. Il lui a manqué comme à la plupart de ses contemporains, comme à Rousseau en particulier, le vrai sens historique. Le plus grand service qu'il a rendu a été de compléter, sur certains points, la conception de Bossuet, en montrant la direction de la Providence s'exerçant en faveur de tous les peuples; mais cet essor généreux ne se soutient pas longtemps. A force de vouloir chercher, au lieu des grandes causes des événements, les raisons secondaires et tangibles, il arrive, en partie sous l'empire de la haine vouée par lui au christianisme, à remplacer l'action de la Providence par celle des forces brutales ou des mauvaises passions et à transformer le drame de l'histoire en une farce assez vulgaire.

Condorcet, le saint-simonisme, Buchez et Auguste Comte sont appréciés successivement en différents chapitres qui ne se suivent pas dans l'ouvrage, mais qui sont en fait intimement liés. En effet, toute l'historiographie saint-simonienne est en germe dans cette idée de Condorcet que l'évolution de la société est soumise aux mêmes lois générales qu'on peut étudier dans le développement de nos propres facultés. Cette donnée, qui est au fond le plus sérieux apport de Condorcet à la philosophie de l'histoire, l'a, comme on sait, entraîné à l'illusion de prophétiser rigoureusement tout l'avenir de la société. Le même principe, sur lequel est venu se greffer la division de l'histoire de l'humanité en périodes ou en âges, a donné lieu chez Saint-Simon à l'idée des séries récurrentes, des périodes organiques et périodes critiques de l'histoire; chez Buchez, à sa formule mathématique de la loi du progrès, pour laquelle M. de Rougemont professe une véritable admiration. Elle est devenue enfin, pour Auguste Comte, la source de sa « grande découverte » de la loi des *trois états.* Seulement à mesure que l'école s'éloigne de son vrai fondateur, elle abandonne toujours plus la

base plus ou moins psychologique sur laquelle elle reposait et l'une des premières assises du positivisme est l'identification, chère à Saint-Simon, des phénomènes moraux avec ceux du monde physique, de la gravitation, par exemple, avec les lois qui régissent le monde intellectuel.

Sous le nom d'école théocratique, qui succède à la révolution, l'auteur réunit des hommes de caractères et de mérites très différents. Chateaubriand et de Bonald, de Maistre et d'Eckstein, Lamennais et Ballanche. Il caractérise d'une manière assez heureuse les forts et les faibles de cette école dont le principal mérite est d'avoir su reconnaître la profondeur et l'importance du mouvement issu de la révolution, mais qui, dans la construction de ses théories politiques, sociales ou religieuses, s'est montrée tout aussi superficielle que les théoriciens disciples de Condillac. Il est sévère pour des hommes qui, en combattant les idées du *Contrat social*, n'ont guère su que retourner les formules de J.-J. Rousseau, et posé en fait que ce ne sont pas les individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus, société dont le modèle doit d'ailleurs se trouver dans les institutions théocratiques de l'ancienne Egypte. La prétention de cette école de justifier ses doctrines par l'Ecriture arrache à l'auteur une protestation indignée qui est peut-être la page la plus éloquente de son livre. Une place à part dans ce groupe revient à Ballanche qui a cherché sincèrement à concilier ces théories avec les idées de liberté et de progrès dans un système plus curieux que solide où les différentes phases du langage (parlé — parlé et écrit — parlé, écrit et imprimé) doivent servir de type au développement de l'humanité.

Aux écoles révolutionnaire et réactionnaire, en succède une autre qu'on pourrait appeler constitutionnelle, représentée par Cousin et Jouffroy. Le mérite du premier que l'auteur relève avec force est d'avoir fondé la philosophie de l'histoire sur la psychologie, sur la connaissance de l'esprit humain. Seulement, devenu bientôt infidèle à sa méthode, il a substitué à l'étude de la nature humaine celle d'une sorte de raison abstraite, ce qui l'a amené à faire entrer de force toute l'histoire dans le cadre à trois compartiments de l'infini, du fini et de la réconciliation du fini et de l'infini, conception purement logique et formelle qui ne lui a pas laissé de place pour la liberté et a entraîné sa philosophie dans un optimisme superficiel qui aboutit à légitimer la force et à glorifier la victoire.

Une autre idée de Cousin, la distinction (peu fondée) entre l'intelligence spontanée et l'intelligence réfléchie, est à la base de l'*Essai* de

Jouffroy *sur l'état actuel de l'humanité,* sur lequel l'auteur s'arrête peu, parce que, malgré sa réelle valeur littéraire, cet écrit est beaucoup trop général pour constituer une philosophie de l'histoire. C'est une tentative de prédire l'avenir de notre race qui démontre combien peu les théories abstraites suffisent pour lire dans l'inconnu, puisque, entre autres, l'auteur n'a nullement entrevu le rôle qui allait être réservé à l'Italie.

L'éclectisme conduit naturellement à parler des doctrinaires ; ceux-ci étant à celui-là ce que la politique est à la philosophie. M. Guizot ne prend place dans un traité sur la philosophie de l'histoire qu'à la faveur de la conception passablement large que l'auteur a donnée de cette science. L'*Histoire de la civilisation en France* se ressent d'une conception fausse, Guizot ayant cru pouvoir présenter le développement de la civilisation en un seul pays comme un type universel, comme si un peuple résumait l'humanité, prétention qui a faussé l'histoire partout où le patriotisme s'est laissé entraîner à la soutenir. Le vrai mérite de M. Guizot est ailleurs. Il a été un admirable anatomiste des idées. Il a fait voir que l'histoire est une science comme l'histoire naturelle et, mieux que personne, il a analysé et présenté dans leur jeu réciproque les différentes fonctions de la vie sociale.

Avec Michelet et Quinet nous arrivons à l'école démocratique. Michelet procède de Vico et de Guizot, avec une foi au progrès et un amour pour la démocratie qui a manqué à tous les deux. Pour lui, l'histoire est la réalisation progressive de la liberté dans la lutte de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. Seulement, Michelet s'est laissé entraîner au delà de sa pensée en faisant de cela le but unique de l'histoire. « La vérité, le beau, la moralité, dit avec raison l'auteur, sont des éléments tout aussi essentiels du développement du monde et qui ne se laissent pas ramener à la simple notion de liberté. » Cette conception un peu exclusive, propre également à Quinet, fait assez voir que ce dernier ne peut pas être envisagé comme un simple disciple de Herder. Au lieu d'exagérer comme le penseur allemand le pouvoir de la nature sur l'homme, Quinet voit au contraire dans l'histoire « le spectacle de la liberté, la protestation du genre humain contre le monde qui l'enchaîne, le triomphe de l'infini sur le fini, l'affranchissement de l'esprit, le règne de l'âme. » Le mérite éclatant de Quinet est d'avoir rompu avec la conception du XVIIIe siècle en faisant de la religion un élément essentiel et fondamental de l'âme humaine et en montrant l'unité religieuse comme fondement et non comme résultat de l'unité

politique. En ne laissant pas à l'école théocratique l'honneur de proclamer seule cette vérité, il a servi de la manière la plus efficace la cause de la liberté. Sur cette voie il a revendiqué les droits de la conscience dans l'histoire, flétri l'optimisme immoral qui présente le réel comme rationnel, et fait de ses principes une excellente application à l'histoire de France en démontrant les torts causés à sa patrie par la révocation de l'édit de Nantes.

En terminant sa revue des écrivains qui se rattachent à l'école démocratique, l'auteur mentionne, sans s'y arrêter longuement, le livre de Tocqueville sur la démocratie en Amérique qu'il appelle « une application magistrale de la méthode inductive employée à l'étude des sociétés. » Il s'attache en échange assez longuement aux *Lettres sur la philosophie de l'histoire* de M. Odysse Barrot où nous retrouvons les analogies entre les forces matérielles et les principes intelligibles, les influences qui poussent à la guerre et à la paix étant comparées à l'électricité positive et négative, aux courants froids ou chauds du Gulf Stream. La partie la plus intéressante de ce chapitre est celle consacrée à la critique du principe des nationalités, tel que l'entend M. Barrot qui pronostique la séparation de la France en quatre états et trouve la formule de la philosophie de l'histoire dans l'oscillation entre les grands empires et les vraies nationalités, c'est-à-dire les agglomérations renfermées entre les montagnes qui forment le bassin d'un fleuve.

La *Théorie du progrès* de H. de Ferron vaut mieux. C'est une critique du messianisme césarien, un essai de combiner la formule de Vico des trois âges (divin, héroïque et humain) avec la théorie des périodes organiques de Saint-Simon. L'auteur qui croit à la liberté est préoccupé de découvrir les moyens d'empêcher la démocratie d'aboutir au césarisme, ce qui a été le sort de la Grèce, de Rome et menace d'être celui des nations modernes. Il croit que ce moyen se trouve dans une meilleure organisation de la démocratie, ce qui implique une connaissance philosophique des conditions du progrès.

La première partie du livre se termine par une analyse de l'ouvrage du professeur Laurent de Gand : *la Philosophie de l'histoire*, qui forme le couronnement de ses volumineuses études sur l'histoire de l'humanité. Son point de départ est l'idée de l'immanence divine dans l'humanité, la coexistence de la Providence et de la liberté humaine, et la réalité du progrès conçu essentiellement au point de vue des améliorations réalisées dans le monde moral, dans la justice et dans la bienveillance réciproque de peuple à peuple. Adversaire de

la révélation chrétienne, en même temps que partisan déclaré de la liberté morale M. Laurent, voit chez la plupart de ses prédécesseurs les avocats plus ou moins avoués du fatalisme. Dans Bossuet, il relève le fatalisme du gouvernement miraculeux de la Providence, dans Vico le fatalisme antique, chez Voltaire et Frédéric II celui du hasard, chez Montesquieu celui du climat; celui de la nature chez Herder, celui de la race chez Renan. Thiers représente le fatalisme révolutionnaire, Hegel le fatalisme panthéiste, Comte celui du positivisme, Buckle, enfin, celui des lois générales. Pour M. Laurent, d'ailleurs, la conception de la philosophie de l'histoire est assez vague; elle est au fond une branche de la théologie naturelle et l'on a pu à juste titre le caractériser comme le fondateur de la théodicé historique.

II

Arrivé à l'Allemagne, l'auteur fait dériver le développement des études historiques des deux grands faits de la Renaissance et de la Réformation, le dernier surtout, qui a marqué l'histoire à son début d'un caractère spécial. Sous l'influence des idées nouvelles, l'histoire ecclésiastique est surtout considérée comme un moyen de polémique. Ce premier stage est représenté par les centuries de Magdebourg. Dès lors se succèdent les phases que l'auteur caractérise comme suit: celles du piétisme (avec Calixte et Gottfried Arnold), du pragmatisme (Mosheim), du rationalisme (depuis Semler), jusqu'à ce que l'histoire de l'église devienne une conception vraiment philosophique avec Néander et Baur.

L'historiographie civile et politique suit une marche parallèle. Aux chroniques du XVIe siècle (de Gamerus, de Genebrard) succèdent au siècle suivant les grandes collections historiques dans l'élaboration desquelles le génie de l'érudition germanique trouve seul à se déployer aussi longtemps que l'état de choses issu de la guerre de trente ans, les divisions intestines, le morcellement politique de l'Allemagne paralysent l'essor des études historiques proprement dites. A ces érudits succède vers le milieu du dix-huitième siècle une pléiade de savants historiens dont le plus connu est Schlözer, puis tandis que le rationalisme prévaut dans le domaine de la théologie, l'histoire passe aux mains de brillants écrivains, comme Jean de Muller et Schiller, sous lesquels elle s'émancipe définitivement du formalisme théologique et de la pédanterie scolastique. Enfin, le grand mouve-

ment patriotique, philosophique et religieux qui marque la seconde dixaine d'années de notre siècle donne naissance à cet admirable déploiement de critique patiente, de recherches pleines de sagacité, qui s'appliquent à tous les domaines, et où l'Allemagne est restée jusqu'à ce jour sans rivale.

A côté de Leibniz, qui n'a pas eu l'occasion d'appliquer lui-même ses vues à la philosophie de l'histoire, sauf peut-être sa conception de l'optimisme, on peut mentionner, comme les initiateurs de l'Allemagne dans cette science, deux Suisses, Iselin et Wegelin. A cette époque où la tractation philosophique de l'histoire était encore chose toute nouvelle en Allemagne, la Suisse remplit le rôle d'intermédiaire en important, entre autres par l'intermédiaire d'Iselin, les idées pédagogiques de Rousseau et les vues politiques et économiques de Montesquieu et de Quesnay. Au reste, les *Philosophische Muthmassungen* d'Iselin offrent moins un principe philosophique que des leçons morales, et ont, pour point de départ, l'idée d'un état de nature absolument chimérique.

Wegelin, dans ses *Considérations sur les principes moraux des gouvernements*, a fait faire à la science un nouveau pas en essayant de résumer en une formule générale, en une idée morale, le principe organique de toutes les constitutions. Seulement, en caractérisant d'un mot le caractère de chaque nationalité, depuis les anciens Egyptiens jusqu'aux Allemands modernes, il a fait bon marché de ce qu'il y a de complexe dans toute organisation. Il a mieux réussi dans ses *Mémoires sur la philosophie de l'histoire* où la puissance de généralisation du génie germanique commence à se révéler et où il montre, par ce qu'il appelle « l'enchaînure des faits, » que ce qu'il y a de substantiel dans l'histoire doit être cherché dans le développement des idées.

Schlözer, remarquable comme historien, l'est moins comme philosophe. Dans son plan de l'histoire universelle, il a adopté une division en périodes que ne rattache aucun lien sérieux. Son mérite est d'avoir combiné l'étude de l'histoire avec celle de la nature et de la géographie. Son idéal, consistant à écrire une histoire de l'humanité qui serait à celles des états ce que celle de l'empire germanique est à l'histoire des états qui le composent, a été réalisé par un autre que par lui. Dans les vingt-quatre livres de l'*Histoire universelle* de Jean de Muller en effet, le récit, dépouillé de ce qui est purement local et temporaire, laisse voir comme à découvert le plan de la Providence dans la succession des événements et de la fortune des hommes.

Avec Lessing, promoteur du grand mouvement qui a donné à l'Allemagne une littérature nationale et la liberté de la pensée, nous entrons dans une nouvelle période. Lessing relève de notre science par son livre de l'*Education de l'humanité*, où le progrès dans l'histoire est considéré essentiellement comme le progrès de la religion et qui a exercé comme on sait une influence décisive sur la théologie en faisant de la révélation une éducation divine. Mais l'agent de cette éducation, la révélation, ne se distingue de la religion naturelle qu'au point de vue formel. Son contenu n'est autre chose que ce que l'humanité eût découvert par elle-même, plus tard, il est vrai. Ici notre auteur relève l'inconséquence commise par Lessing en réservant exclusivement ce nom de révélation au judaïsme et au christianisme, ce qui dans ce cas donnerait le droit de dire que le Père céleste a laissé en dehors de son éducation un grand nombre de ses enfants. Cette inconséquence est au reste le résultat d'un compromis entre l'opinion courante et la vraie pensée de Lessing (sur laquelle celui-ci a laissé planer un certain vague), qui fait de toute religion une éducation divine et prévoit l'épanouissement de la foi nouvelle du sein du christianisme, au même titre que ce dernier s'est développé du sein du judaïsme.

Herder a été le chantre des harmonies entre la nature et l'humanité, ses *Idées sur la philosophie de l'histoire* sont une des œuvres les plus magistrales dont la science historique puisse se glorifier. L'action de la nature sur l'homme, qu'il excelle à dépeindre, n'a à ses yeux rien de fatal; toutefois grâce à son éloignement pour la métaphysique, qu'on lui a sévèrement reproché, grâce à l'optimisme invincible que lui inspire son étude de la nature, il a à son insu dérivé vers le déterminisme, et ne peut que par une inconséquence sauvegarder son affirmation constante que l'homme est libre et que l'histoire est un progrès. D'ailleurs sa conception générale le rend plus propre à esquisser le développement des peuples primitifs, des peuples de l'instinct, qu'à comprendre celui des nations classiques et des nations modernes.

Notre auteur termine le chapitre de Herder en critiquant le vague de sa formule : « le but de l'homme c'est l'humanité, » qui peut être prise en quatre ou cinq sens différents. M. de Rougemont, à un autre point de vue, se rencontre avec lui pour reprocher à Herder d'avoir fait du bonheur matériel de l'individu le but de la destinée humaine et de n'avoir pas su rendre compte de la valeur de la société et de l'état.

Cette dernière critique ne s'applique pas à l'austère génie de Kant;

celui-ci ne prend d'ailleurs place parmi les historiens philosophes que par son livre : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*. Pour lui, le but assigné à toute créature, c'est le plein développement de ses facultés. A cet égard la tâche de l'homme est telle que le développement de l'humanité ne peut se réaliser dans l'individu mais dans l'espèce. L'établissement d'une société universelle fondée sur la justice, est le grand problème de la race humaine, mais aussi le plus difficile qui puisse lui être proposé, et l'histoire entière de notre race peut être envisagée comme le déploiement du plan secret de la Providence pour le résoudre. La solution de ce problème impliquant entre autres l'établissement de relations internationales régulières, Kant fut amené à tracer dans son *Traité de la paix perpétuelle* une sorte d'esquisse d'un état social idéal qui est pour lui une confédération d'états libres.

Avec Schiller, dont Kant fut le principal inspirateur, apparaît dans la tractation de l'histoire un nouvel élément destiné à compléter les conceptions essentiellement politiques et morales de son prédécesseur. Schiller relève l'importance de l'art auquel est réservé de combler la lacune entre les sens et l'intelligence, entre le règne de la force pure et celui de la loi. C'est l'art qui procure à l'homme la vraie liberté, puisque celle-ci ne se trouve que dans le jeu complet et harmonique de sa double nature.

Fichte est pour notre auteur l'un des plus nobles, mais aussi le plus chimérique des penseurs qui ont fait de l'histoire l'objet de leurs méditations. Son chapitre est celui de tout le volume où M. Flint se livre le plus volontiers à une innocente gaîté. Comment d'ailleurs un Ecossais pourrait-il pardonner à un historien d'idées d'avoir « séparé la philosophie de l'expérience, la philosophie de l'histoire de la connaissance de l'histoire elle-même ? » Le plan du monde, déduit à priori, est évident en lui-même sans l'étude des faits, qui ne doivent servir qu'à illustrer et à confirmer les déductions de la pensée. Au reste, cette histoire, construite à priori sans qu'on sache, fait observer l'auteur, au nom de quel principe la vie humaine doit se déduire de la vie divine, et pourquoi le temps où elle se déploie doit se diviser en périodes,— cette histoire a pour but final l'accord de la raison et de la liberté. Au début se trouve le « peuple normal » au sein duquel vivent répandues des tribus sauvages d'aborigènes. (Antithèse des séthites et des caïnites de quelques historiens théosophes.) Trois grandes périodes se succèdent : celle de la raison inconsciente, comprenant deux âges ; celle de la lutte entre l'instinct et la raison ; enfin

les deux âges où la raison triomphe d'abord comme science, puis comme art, réalisant définitivement le but indiqué plus haut.

En dépit de sa conception toute idéaliste, il est un point spécial où les événements ont fait fléchir les vues de Fichte. Entre le cosmopolitisme enthousiaste qui marque les cours de 1804 et 1805 et l'enthousiasme patriotique des « Discours à la nation allemande, » il y a eu place pour les leçons de l'expérience à la vue des revers de sa patrie. Le point de vue général a d'ailleurs moins changé qu'on ne pourrait le croire. L'Allemagne a pris concrètement le rôle assigné à son peuple normal. C'est d'elle que dépend le salut de l'humanité, sans que pourtant cette vue ait empêché Fichte de dire de dures vérités à son pays.

Schelling, qui avait commencé par nier la possibilité d'écrire une philosophie de l'histoire, arrive, après s'être émancipé de Fichte, à concevoir l'évolution du monde comme un procès organique, où tout est vivant, où la nature est l'âme visible, l'âme la nature invisible, et où l'histoire apparaît au nom de l'identité absolue comme la combinaison mystérieuse de la nécessité et de la liberté, cette dernière ne tardant pas d'ailleurs à sombrer dans l'abîme de la volonté absolue. Trois grandes périodes marquent le cours de cette évolution où l'absolu se manifeste d'abord comme destinée (dans l'antiquité orientale et hellénique), comme nature (depuis les conquêtes de la république romaine), en attendant qu'il apparaisse comme providence dans une phase que l'avenir nous réserve. Les vues de Schelling sur le christianisme, envisagé d'ailleurs comme un procès dialectique de réconciliation entre l'infini et le fini, s'épanouissent en un véritable gnosticisme dans la période de la pensée de Schelling marquée par sa philosophie positive et que l'auteur a cru pouvoir passer à peu près sous silence. Les critiques qu'il adresse à Schelling portent sur sa méthode qu'il appelle une « intuition géniale, » laquelle n'est ni l'induction ni la déduction et qui doit demeurer nécessairement stérile; sur sa division de l'histoire opposant des termes, comme nature, destinée, qui ne se correspondent pas (d'autant plus que dans une autre construction les deux premiers sont intervertis), enfin sur sa conception émanatiste du développement de l'absolu qui n'est qu'un jeu de l'imagination. En un mot il lui reproche d'avoir abordé l'histoire d'un point de vue qui implique l'impossibilité d'en faire la philosophie. Son mérite est d'avoir reconnu de bonne heure qu'il n'en avait pas résolu le problème. Son tort, de n'avoir jamais compris qu'abordé au nom de ses principes, le problème était insoluble.

A la suite de Schelling prend place l'école connue sous le nom un peu vague d'école romantique et dont les représentants sont caractérisés ici comme des hommes « pleins d'imagination, mystiques, religieux, mais très peu scientifiques. »

L'auteur mentionne en termes brefs et presque dédaigneux Stutzmann, dont le système assez compliqué, mélange des idées de Fichte et de celles de Schelling, est exposé avec plus de détail par M. de Rougemont. Le tableau synoptique que ce dernier lui consacre était peut-être le seul moyen de mettre en relief les lignes de son système.

Steffens est le fondateur de l'idée du microcosme, qui assied la philosophie de l'histoire sur l'anthropologie. Le cours des événements du monde est une série de combats qui ont leur type dans les stages successifs du développement de la nature extérieure. La fin de l'histoire est la réalisation de l'image de Dieu dans l'humanité. Si par plusieurs de ses idées Steffens se rattache à Schelling, son patriotisme ardent contraste avec l'humanitarisme de son maître. Dans son livre du *Temps présent* qui est l'analyse des voies par où Dieu a conduit l'Allemagne pour assurer par son moyen le repos du monde, l'influence de l'école romantique se fait sentir dans son idéalisation du moyen âge.

Le troisième représentant de cette école est Gœrres, « dont le zèle fut toujours plus grand que le jugement » dans ses diverses transformations qui le firent aboutir à l'ultramontanisme.

Il n'a su ni prouver ni éclairer de son vrai jour sa formule que Dieu est le vrai centre de l'histoire, et il a donné pour les quatre phases de la marche du monde ce dont il eût fallu faire simplement quatre faces différentes, mais non successives, de la vie humaine : la vie naturelle, la vie politique, la vie morale et la vie religieuse ou ecclésiastique.

Frédéric Schlegel, en faisant dériver le développement de l'humanité de sa chute qui amène le long drame de son relèvement, a provoqué, sinon mérité, la méchante critique de Gans qui l'accuse d'aborder l'étude de l'histoire en se lamentant de ce qu'il a dû y en avoir une. Au reste la rédemption étant pour Schlegel moins une délivrance du péché que le rétablissement graduel de l'image de Dieu dans l'homme, il a pu sans trop de peine s'approprier l'idée de Lessing de l'éducation de l'humanité. Il s'accorde avec Hegel pour n'admettre qu'un nombre restreint de nations historiques, réparties le long d'une ligne assez étroite allant du sud-est de l'Asie au nord-ouest de l'Europe ; chacune de ces nations représentant une faculté intellectuelle

(les Chinois, la raison, les Indous, l'imagination, les Egyptiens, l'intelligence, les Hébreux, la volonté.)

Trois principes dominent l'histoire : la liberté humaine, la Providence divine qui gouverne et sauve, et la puissance accordée au mal, la plus mystérieuse des énigmes qui ne trouve sa solution que dans l'épreuve de la liberté. Le relèvement de l'humanité s'accomplit sous l'action de trois puissances qui marquent les trois âges du monde : celui de la parole (révélation primitive); celui de la force (en ses diverses manifestations dans les grands empires de l'antiquité); celui de la lumière (depuis le moyen âge) ; classification que l'auteur qualifie de « almost incredibly superficial and fanciful. »

A la seconde philosophie de Schelling se rattachent plus ou moins directement, outre M. Ch. Secrétan, que l'auteur, vu son sujet, ne peut que nommer en passant, deux auteurs qui ont tous deux marqué dans la philosophie de l'histoire, Bunsen et de Lasaulx.

Le premier, « un des hommes qui ont fait le plus pour unir l'Allemagne et l'Angleterre, » combine dans ses écrits la méthode philosophique allemande et l'esprit d'induction de la méthode baconienne. Les principes dont il est parti sont la présupposition d'un ordre moral du monde et de l'unité essentielle de la race humaine. « La conscience de Dieu vivant en l'homme est la force primitive et constante de l'histoire, l'instinct originel de l'humanité. »

Ces idées se retrouvent dans le plan de la philosophie historique de Bunsen. Toute la marche du progrès est dominée par l'action réciproque de la pensée intuitive et de la réflexion, de la conscience populaire religieuse et de l'investigation philosophique. Au premier de ces deux ordres de faits correspond une période de création, bientôt remplacée par celle où se forment les peuples particuliers, où s'élaborent la science et l'art, où l'individualité entre en conflit avec l'intuition commune. La troisième période sera celle de la réconciliation de la foi avec la réflexion par le moyen de la science et de l'art, celle de l'unité du bien, du vrai et du beau. Cette antithèse entre la pensée et la volonté, le côté intellectuel et le côté pratique de l'âme humaine, se manifeste dans tout le cours de l'histoire. Aux Hébreux, aux Hellènes, aux Germains, les représentants essentiels des trois grandes époques indiquées plus haut, s'opposent, comme les représentants de l'activité volontaire, les Aryens, les Romains et les races latines de nos jours. L'auteur que nous analysons n'a pas de peine à montrer ce qu'il y a de trop exclusif dans ces brillantes généralisations. Il signale d'ailleurs dans la théorie de Bunsen un autre côté

faible. Il a trop exclusivement considéré l'homme comme un être spirituel, sans donner suffisamment d'attention à sa nature physique, trop exclusivement recouru comme moyen d'investigation à l'étude du langage et des religions comparées et pas assez tenu compte des donnés de la biologie et de l'ethnologie.

D'ailleurs, par sa joyeuse confiance dans l'avenir, par sa ferme attente de l'avénement d'une nouvelle période de vie sociale fondée sur la religion, Bunsen offre un frappant contraste avec l'écrivain qu'on rapprochait de lui tout à l'heure, E. de Lasaulx, esprit mélancolique et désabusé qui a marqué du sceau de sa tristesse sa conception même de l'histoire, accepté comme une loi fatale que chez un peuple comme chez les individus la vieillesse et la décadence succèdent à la période de jeunesse, et qui a fait de la guerre (entre les peuples de l'est et de l'ouest, du sud et du nord) l'agent nécessaire du progrès de la civilisation.

L'auteur esquisse les formules dans lesquelles de Lasaulx renferme le développement de la religion, du progrès politique et des constitutions. La première est partie du panthéisme de l'Orient, pour aboutir au travers du polythéisme occidental, du monothéisme hébreu et arabe, à la doctrine trinitaire du christianisme qui est la religion universelle. Le progrès politique suit une marche analogue, selon la formule de Hegel où en Orient la liberté est le partage d'un seul, de quelques-uns dans le monde gréco-romain, de tous dans l'état germanique. La série des formes du gouvernement n'est pas moins rigoureusement tracée. A la monarchie succède la tyrannie, puis l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie, dégénérant en démagogie et aboutissant à l'anarchie ou au despotisme militaire, toutes formules que l'auteur n'a pas suffisamment pris soin de démontrer par les faits, ce qui n'eût pas été toujours possible. Dans sa théorie du déclin des nations, il n'a pas non plus assez tenu compte du fait que les peuples ne meurent pas de vieillesse, mais, quand ils périssent, succombent toujours à des violences extérieures. Au reste l'expression « vieillesse d'un peuple » ne peut guère être autre chose qu'une figure de rhétorique.

Le plus long chapitre du livre est celui consacré à Hegel. Nous pouvons cependant le résumer plus brièvement encore que d'autres puisque, d'après ce qui précède, les critiques de l'auteur peuvent presque être prévues d'avance, nous dirions volontiers déduites à priori, si on n'avait l'air de faire une mauvaise plaisanterie en parlant d'*à priori* à propos de M. Flint. Nulle part, nous dit-il, les diffi-

cultés spéculatives et pratiques de l'hégélianisme n'éclatent avec plus d'évidence que dans la philosophie de l'histoire qui en découle. C'est que ce système, qui affiche la prétention d'être tout entier histoire, où la logique même est une histoire, celle d'un procès éternel, dévoile précisément sa faiblesse fondamentale au contact des faits. Assurément, nous dit encore l'auteur, il y a un grand fonds de vérité dans cette conception grandiose d'un mouvement général auquel tout participe, l'esprit comme la nature, et qui marque au fond du même sceau les événements les plus distants, de sorte qu'ils se présentent à l'homme de science comme les chapitres successifs du livre de l'histoire universelle et à l'homme religieux comme ceux du livre de la révélation du Dieu créateur ; mais c'est la conception même de l'idée qui est trouble et inféconde. Elle laisse planer le doute le plus sérieux sur le vrai caractère de ce que Hegel appelle le but final de l'histoire, la liberté, attendu que, dans son système, cette liberté qui n'est qu'un attribut de la volonté, en tant que volonté, pourrait aussi bien être appelée du nom de nécessité. Elle fait, enfin, de l'histoire, non pas un développement harmonique des peuples, mais un simple procès de la pensée grâce auquel l'absolu arrive à se connaître lui-même, et refuse toute valeur historique aux nations qui n'ont pas eu le privilége de servir à l'incarnation de ce principe.

Nous retrouvons d'ailleurs relevés sous la plume de M. Flint les reproches courants adressés à l'hégélianisme, sa conception bizarre du développement de l'humanité en une ligne droite allant de l'est à l'ouest, et l'optimisme enfermé sous sa fameuse formule « que tout ce qui est réel est rationnel, » que les explications postérieures n'ont pas innocentée.

Avant d'aborder l'étude des systèmes éclos dans ces dernières années, l'auteur est amené à expliquer comment il a dû laisser de côté des noms qu'on aurait pu s'attendre à rencontrer ici, ainsi Baader qu'il ne fait qu'indiquer en passant, ainsi encore Schopenhauer dont il se borne à réfuter la double affirmation que la philosophie de l'histoire est impossible, parce que les faits contingents sont simplement coordonnés et ne se laissent pas ramener à un principe, et de plus inutile, parce que les phénomènes sont trop variables et trop monotones pour qu'on en puisse tirer aucune instruction. Il renvoie, enfin, aux conclusions de son second volume la discussion de la valeur du pessimisme, en particulier du système de Hartmann.

Parmi ceux qui méritent ici une mention sinon comme philosophes de l'histoire, du moins comme chefs d'école et inspirateurs, doit figurer

Herbart, l'antithèse de Hegel, le créateur du réalisme atomistique, « la protestation vivante de l'expérience et de la sagesse contre la spéculation et ses folles hypothèses. » Parti de l'étude patiente des faits, il n'a pas renoncé pour cela à saisir l'unité, mais tandis que les uns ont demandé la théorie du développement humain aux influences physiques, d'autres aux institutions sociales ou encore aux idées abstraites ou aux doctrines théologiques, il a voulu montrer, suivi dans cette voie par son disciple Lazarus, que l'unité vraie doit se trouver dans les principes et les lois de l'activité intellectuelle elle-même.

Lotze, l'un des penseurs les plus originaux de l'Allemagne contemporaine, dérive par sa monadologie plus encore de Leibniz que de Herbart. Son *Microcosmus* complète et agrandit l'œuvre de Herder dont il poursuit la pensée fondamentale, à l'aide des ressources de la science moderne admirablement utilisées, mais, ajoute M. Flint, si nous avons en un sens dans ce livre plus qu'une philosophie de l'histoire, en un sens aussi nous avons moins.

Le livre, quelle qu'en soit la valeur, est muet sur ce qui constitue le principe fondamental d'une telle science, sa méthode et ses grandes divisions. Il n'en pouvait guère être autrement de la part d'un esprit scrupuleux et positif qui semble pousser la répugnance pour la spéculation jusqu'au scepticisme. Il est impossible d'affirmer quelque chose sur les commencements de notre monde. L'idée d'une création, aussi bien que celle d'une intervention divine dans les affaires de cette terre, ne peut être établie, pas plus au reste que contredite, par la science. Elle n'est peut-être que l'expression de cette vérité, d'ailleurs irrécusable, que Dieu est libre aussi bien que l'homme.

Quant au but de l'histoire, comme il n'est pas certain que le bien suprême de l'humanité doive être cherché au delà des limites du temps, en d'autres termes que l'âme soit immortelle, on le cherchera plus sûrement dans le bonheur des individus dont la condition est la pratique du bien moral, de l'amour désintéressé.

Fidèle aux principes de Herbart, Lotze sacrifie l'espèce à l'individu, et voit dans la nature animée elle-même, avant tout, une multitude d'individus tous créés pour être heureux.

Le livre se termine par l'analyse de l'ouvrage de Conrad Hermann, disciple de Hegel, qui s'est séparé de son maître sur un point essentiel. L'histoire, au lieu d'être enfantée par la puissance aveugle de la vie organique, lui apparaît comme une œuvre d'art, un drame conçu par une intelligence personnelle et dont l'unité consiste dans sa fin.

Le monde extérieur se présente à l'homme sous un quadruple aspect: le beau, le bien, l'utile et le vrai, qui correspondent aux quatre divisions essentielles de la civilisation humaine : l'art, la religion, l'industrie et la science, se réalisant successivement dans les quatre phases de développement que marquent la Grèce, le moyen âge, l'Europe moderne représentée essentiellement par l'Angleterre, enfin l'Allemagne. Il serait difficile d'imaginer un système plus difficile à faire cadrer avec les faits. « C'est, dit l'auteur, une vue bien imparfaite de l'histoire que celle qui ne nous permet pas de tenir compte de la Chine et de l'Inde, de la Perse et de la Judée. »

Ici finit ce premier volume et c'est ici aussi que nous arrêtons cette analyse tout objective, espérant avoir, sans trop tarder, l'occasion de reprendre, pour les discuter, les conclusions de M. Flint, à propos de l'apparition de son second volume.

H. N.

EDOUARD FOURNIÉ. — ESSAI DE PSYCHOLOGIE[1].

Destiné à ne constituer que la première partie d'une *Philosophie des sciences,* dont le reste n'a pas encore paru, l'*Essai de psychologie* de M. le Dr Fournié n'en forme pas moins un tout complet en lui-même et un digne sujet d'étude. Fruit d'observations personnelles et variées, de lectures étendues, de réflexions originales, ce volume offre aux lecteurs une riche mine d'informations utiles et de pensées intéressantes. L'auteur n'a pas craint de s'aventurer sur un terrain vierge, il a hardiment entrepris de se frayer son propre sentier; sa méthode et surtout ses classifications brisent avec celles auxquelles nous a accoutumés l'usage. Aussi ne risque-t-on point de s'ennuyer en sa compagnie ni de perdre son temps; il a bien des points de vue inattendus à nous révéler, bien des échappées à nous ouvrir sur des horizons inexplorés.

Le revers de la médaille, c'est celui de toutes les routes encore peu fréquentées; la marche n'y est pas toujours facile et l'on y manque de points de repère connus. C'est à cette cause naturelle que nous nous plaisons à attribuer, pour la plus grande partie, les difficultés qu'on rencontre parfois à pénétrer la pensée de l'auteur. Nous nous demandons cependant si la faute n'en est pas en partie aussi à des

[1] *Essai de psychologie. La bête et l'homme,* par le Dr Edouard Fournié, médecin à l'institution nationale des sourds-muets. — Paris, Didier, 1877. 1 vol. in-8, XVI et 566 pag.

détails qui eussent pu être évités. Il arrive, par exemple, que la critique de telle ou telle opinion opposée à celle de notre guide se trouve jetée par lui incidemment dans son exposition, de manière à nous en faire perdre le fil. Souvent encore il se laisse aller à anticiper ou, au contraire, à revenir sur un sujet à propos d'un autre avec plus de développement que cela n'eût été opportun; car ces répétitions fréquentes, bien loin d'aider le lecteur, deviennent pour lui une cause de plus de désarroi.

En somme, la richesse même des détails nuit un peu à la netteté de l'ensemble et nous regrettons que l'auteur, au lieu de garder pour son dernier chapitre un résumé systématique de tout son travail, n'ait pas commencé plutôt par un sommaire abrégé, dont le lecteur eût pu lire ensuite les développements avec d'autant plus de profit et de plaisir qu'il eût senti le fil d'Ariane mieux affermi dans sa main.

Dans le compte rendu qui suivra, on ne visera point à la tâche impossible d'extraire d'un grand volume tout ce qu'il contient de substantiel et d'instructif; on se propose seulement d'en présenter aussi fidèlement qu'on le saura les idées fondamentales, et l'on serait heureux si l'on parvenait ainsi, tout en inspirant à plusieurs le désir de lire l'*Essai de psychologie*, à leur en faciliter quelque peu l'étude.

I

Le point de départ du travail de M. F., c'est la persuasion où il est qu'une solidarité profonde et mutuelle lie entre elles la psychologie et la physiologie du cerveau; l'une de ces sciences, estime-t-il, n'est pas possible sans le concours de l'autre. Le psychologue, s'il se borne à l'observation interne et ignore l'organisation du cerveau, est fatalement amené à déposséder ce merveilleux instrument de la part qui lui revient et à la transporter au compte de l'âme. Il se voit dès lors forcé de multiplier et de compliquer les facultés de celle-ci, jusqu'à lui reconstruire une sorte de corps imaginaire pour suppléer le vrai, le réel, dont il a fait abstraction. « On fabrique ainsi une âme mi-partie spirituelle, mi-partie matérielle, une âme *matérielle idéalisée.* » Quant aux physiologistes, comment peuvent-ils espérer de poursuivre fructueusement l'étude des localisations cérébrales tant qu'ils ne sont pas au clair sur les éléments constitutifs de la vie psychique? Jusque-là, au lieu de pouvoir avec fruit rechercher dans la masse du cerveau les organes spéciaux qui doivent être le siège de ces phénomènes psychologiques élémentaires, ils erreront en vain dans leurs observa-

tions nécroscopiques ou dans leurs vivisections, faute de cette « idée utile » qui doit toujours diriger l'expérience pour que celle-ci soit fructueuse. Les erreurs du célèbre Gall sont bien instructives à cet égard. Prenant naïvement pour base de ses recherches la connaissance populaire des passions et des facultés de l'âme, il a voulu trouver dans le cerveau un organe pour le goût de la boisson fermentée, un autre pour le talent musical, etc., etc. Mais ce sont là des phénomènes très complexes, et, au lieu de prétendre les localiser tels quels dans telle ou telle portion du cerveau, il faut d'abord chercher à découvrir les éléments primordiaux qui servent à leur composition, comme à celle de toutes les autres manifestations complexes de la vie de l'âme, puis, c'est à la localisation de ces éléments premiers qu'il importe de vouer son attention. Or il est clair que la méthode psychologique est indispensable à la découverte de ces éléments. Lorsqu'il s'agit des fonctions du foie ou de l'estomac, leurs produits, bile ou suc gastrique, ressortissent à la chimie et aux procédés d'expérience externe; mais le cas est tout différent quand il s'agit des fonctions du cerveau ; leurs produits sont des perceptions, des choses senties, et que l'observation interne seule peut étudier et analyser.

Ce rapprochement entre les fonctions intellectuelles et la fonction chimique du foie ou de tel autre organe n'est pas ici une simple comparaison ; il exprime, au sentimeut de M. F., l'exacte vérité. Non point que notre auteur accepte les données du matérialisme; loin de là, il a des paroles sévères à l'égard de cette manière trop commode de prétendre tout expliquer par un mot magique et vide de sens, « les propriétés de la matière. » Non! M. F. tient que les phénomènes de la vie ne sont point réductibles aux simples forces physiques et chimiques, et il déclare nécessaire l'admission d'une force vitale ou principe de vie. Mais il n'insiste pas moins fortement sur le fait qu'il n'y a dans l'organisme qu'un seul et unique principe de vie, auquel il faut rapporter aussi bien les manifestations supérieures de la conscience que celles de la nutrition, par exemple. Le principe est de sa nature un et indivisible, mais ses effets varient suivant le mécanisme organique auquel il s'applique, comme on voit un même courant d'eau pouvoir ici moudre du grain et là découper des planches, suivant qu'il rencontre sur son chemin la turbine d'un moulin ou la roue d'une scierie. La force vitale a d'abord pour effet, et cela dans toute l'étendue de l'organisme (et sans interruption tant que le sang circule), d'entretenir ce qu'on peut appeler les *mouvements de la vie organique*, c'est-à-dire la nutrition même des organes Mais ce n'est

pas tout; c'est elle, en outre, qui donne à chacun de ces derniers la puissance de mettre au jour un produit spécial; c'est elle, par exemple, qui, en animant le foie, lui fait sécréter la bile; ailleurs, en animant le muscle, elle lui donne la possibilité de se contracter; de même enfin (sous le nom d'âme, d'intelligence, d'esprit), en vivifiant le cerveau, elle le rend capable de percevoir[1]. Comment tout cela s'opère, comment l'action vitale agit par les tissus sur le sang pour transformer celui-ci en produits spéciaux tels que la bile, la fibre contractile, la cellule percevante, c'est là un mystère insondable, mais pas plus insondable dans un cas que dans l'autre.

Il y a, du reste, une distinction fondamentale à faire entre cette action de la vie dans les organes pour les *mouvements de la vie fonctionnelle*, et celle dont nous avons parlé en premier lieu sous le nom de *vie organique*. Celle-ci, disions-nous, ne subit pas d'interruption et nous montre le principe de vie toujours actif; la vie fonctionnelle, au contraire, est intermittente. Nul organe n'accomplit son rôle que lorsqu'il subit l'impression d'un *excitant fonctionnel;* celui-ci, provoquant dans l'organe un *mouvement fonctionnel,* en fait sortir le produit (la *matière fonctionnelle*), pour le faire entrer dans le courant général du travail physiologique et l'amener à concourir ainsi à l'une des trois destinées solidaires de l'être vivant : vivre, se mettre en rapport avec soi-même et avec l'extérieur, se reproduire. La bile ne se montre comme telle que quand la présence de quelque substance ingérée ou une cause morbide quelconque la force à sortir des vésicules du foie et la met en rapport avec les matières intestinales. L'aptitude à la contraction des fibres musculaires ne devient matière fonctionnelle que lorsque, sous l'influence de l'excitation nerveuse, le muscle se contracte effectivement et concourt par son action sur d'autres tissus à un phénomène physiologique déterminé. Il en est de même du cerveau; pour mettre au jour son produit fonctionnel, pour que son aptitude à percevoir devienne une perception réelle, il lui faut une excitation d'abord, puis aussi, sinon ses perceptions ne seraient pas vraiment matière fonctionnelle, et resteraient sans effet, emprisonnées dans la boîte crânienne, il faut qu'elles sortent à la

[1] Il faut, du reste, « se défaire de cette idée fausse qui nous représente l'âme comme un chef d'armée parcourant un champ de bataille par lui-même ou par l'intermédiaire de ses lieutenants. L'âme ne se déplace pas ainsi; elle est partout indissolublement unie (pendant la vie) avec l'élément matériel et elle manifeste ses pouvoirs spéciaux sur place et selon l'élément matériel qu'elle anime. »

faveur de mouvements qui puissent se constater. Le langage (sur lequel nous reviendrons plus loin) rentre dans cette dernière classe de phénomènes, et l'auteur appelle tout particulièrement l'attention sur lui, signalant son étude comme le terrain le plus propre à l'union de la psychologie avec la physiologie.

M. F. croit pouvoir d'une manière presque certaine indiquer les conditions anatomiques fondamentales qui approprient le cerveau à son rôle délicat. Avec l'aide de figures schématiques intercalées dans le texte, il indique à notre attention trois régions du cerveau, dont deux dans l'intérieur de cet organe : 1° l'amas de cellules nerveuses nommé les *couches optiques*, 2° le centre désigné sous le nom de *corps strié* ; puis, au contraire, à l'extérieur du cerveau, 3° la *couche grise* ou *corticale* qui entoure ce viscère. C'est aux couches optiques que viennent aboutir les nerfs sensitifs ou impressionneurs (partie postérieure de la moelle), et ce sont elles qui constituent selon M. F. l'organe percepteur ; c'est-à-dire que dans cet amas de cellules le principe vital perçoit, comme dans le foie il sécrète la bile. De nombreuses fibres unissent les cellules des couches optiques à celles du corps strié et peuvent transmettre les vibrations du premier centre au second, lequel préside aux mouvements et forme le point de départ de tous les nerfs moteurs (partie antérieure de la moelle). Une autre série de fibres unit les couches optiques aux cellules de la couche corticale du cerveau, jusqu'où les perceptions reçues par celles-là peuvent se propager pour s'y fixer et s'y coordonner, et d'où elles pourront plus tard et par le même chemin revenir au centre percevant sous la forme de souvenir ou de rêve.

II

Cela posé, notre auteur étudie d'abord ce qu'il considère comme « l'élément simple, irréductible de la vie cérébrale, celui sur qui et avec qui toutes les activités psychiques s'exercent, » c'est-à-dire la *perception*, terme sous lequel il faut comprendre ici « tout phénomène de sensibilité, quelles que soient son origine et sa cause déterminante : le plaisir, la peine, la douleur, l'image, le son, le souvenir, l'idée présente, » etc. Les nerfs sensibles apportent constamment aux couches optiques les mille mouvements variés que produisent en eux divers excitants ; grâce à l'action de l'âme, qui imprègne les cellules optiques, les mouvements de celles-ci se transforment en perceptions diverses correspondantes. Pour se rendre compte de ce phénomène,

il faut renoncer à l'idée d'une âme purement spirituelle et, par conséquent, sans lien possible avec le corps; il faut la concevoir comme *âme psychologique*, intimement unie aux cellules matérielles, auxquelles elle communique la façulté de percevoir, tandis que celles-ci à leur tour lui fournissent l'occasion d'être multiple sans cesser d'être une, grâce aux fibres qui les unissent toutes entre elles, et qui font que l'impression, où qu'elle ait son siège propre, « rayonne vers toute l'étendue de l'âme. »

Les sources de nos perceptions sont diverses. De chaque organe trop longtemps inactif arrive le sentiment du *besoin* de fonctionner, besoin qui, s'il devient immodéré, se nomme *passion*. D'autre part, tout fonctionnement s'accompagne de *plaisir* ou de *douleur*. Quant au *vice* et à la *vertu*, ils consistent respectivement dans le sentiment qui nous fait chercher l'exercice d'une fonction non pour elle, mais pour le plaisir qui l'accompagne, et dans le sentiment qui nous porte, au contraire, à faire cas échéant le sacrifice du plaisir fonctionnel. Les divers sens, riche source d'informations sur l'extérieur, fournissent en outre au cerveau le moyen de constater indirectement sa propre sensibilité (par la variété successive de ses impressions) et son activité (en constatant les mouvements que fait naître celle-ci).

Une fois reçues, une partie au moins des perceptions vont animer chacune une cellule de la couche corticale et s'y fixer sous forme de mouvement virtuel, *in posse ;* de telle sorte que, en cas donné, ce mouvement virtuel, se trouvant réveillé, pourra revenir jusqu'aux couches optiques et y ramener la perception passée. Sans parler de la mémoire, qui paraîtra plus loin, ce mécanisme explique le rêve, l'hallucination, l'idée fixe [1]. Ce sont, en outre, ces cellules corticales qui, par leurs positions réciproques et leurs liaisons mutuelles au moyen de fibres innombrables, expliquent le classement méthodique qui s'opère entre toutes les perceptions que nous acquérons, classement qui se produit sans aucun concours de notre volonté ou de notre intelligence. On comprend dès lors qu'une lésion dans la couche de ces cellules, organe de l'association des idées, puisse amener à sa suite les plus graves troubles de l'intelligence, ou même la démence caractérisée.

M. F. compare le rôle de la couche corticale à celui d'un appareil photographique de réduction microscopique, et il se persuade que le

[1] Cette dernière, par exemple, provient d'une irritation maladive d'une cellule corticale qui impose sans relâche au centre percevant la sensation ou l'idée qu'elle a emmagasinée.

cerveau, ayant été organisé par le Créateur harmoniquement avec le monde qu'il doit servir à connaître, offre dans la substance grise de son enveloppe des cellules correspondant, par leur nombre, aussi bien que par leur nature propre et par leurs rapports organiques, à toutes les notions que l'homme peut acquérir. Tous les hommes (sauf quelques idiots et les monstres) ont toujours été et sont à cet égard doués d'une manière identique[1]; ce qui diffère d'un individu à l'autre, c'est la quantité de ces cellules qui ont été réveillées chez chacun par suite de ses circonstances ou de son activité. « Le cerveau est une tapisserie admirable dont le Créateur a fourni le canevas et dont l'activité de l'homme remplit tous les jours les mailles. »

Si, dans ses fonctions supérieures mêmes, l'âme est soumise à la nécessité d'une excitation, elle n'en est pas moins essentiellement *active:* « de ce que la poudre exige le contact du feu pour s'allumer, on ne dira pas que l'explosion soit un phénomène passif. » La perception même, et surtout la fixation de certaines perceptions sous forme de notions acquises, ne sauraient s'opérer sans le concours de l'activité de l'âme. On peut théoriquement, et sans oublier que l'âme est essentiellement une et indivisible, distinguer en elle, dans le champ déjà restreint de son activité cérébrale, divers pouvoirs qu'elle manifeste dans les différentes régions du cerveau indiquées plus haut. Ces pouvoirs élémentaires, irréductibles l'un à l'autre, mais, du reste, intimement unis entre eux, et qu'il faut substituer désormais aux chimériques *facultés de l'âme* des psychologues, sont : 1° l'activité sensible et intelligente (ce dernier caractère existe seulement chez l'homme); 2° l'activité motrice ; 3° le pouvoir d'acquérir et de conserver des connaissances[2].

III

Ce n'est que par l'exercice de son activité que notre âme arrive à son développement; au point de départ, elle n'est qu'une puissance

[1] Sauf peut-être en ce qui concerne la qualité de la matière cérébrale.

[2] C'est là du moins l'énumération faite pag. 550. Plus haut, pag. 113, sq., M. F. ne mentionne que l'activité sensible-intelligente et l'activité motrice. Il déclare en outre que c'est dans l'union de ces deux pouvoirs élémentaires, dans la provocation par l'âme d'un mouvement corrélatif à une perception, que consiste la vraie et complète activité fonctionnelle de l'âme. Le mouvement ainsi produit n'est, du reste, pas nécessairement un mouvement visible au dehors, mais souvent un simple mouvement moléculaire dans l'intérieur de la masse cérébrale. (Voy. pag. 131 au bas, 169, 297, sq.)

douée d'admirables aptitudes, mais ne constituant encore qu'une vraie *tabula rasa*, jusqu'à ce que par l'exercice même de ses facultés elle se soit acquis des notions et des sentiments variés. La transformation des perceptions en notions acquises sensibles ou intelligentes, la mémoire, les mouvements, le langage, telles sont les *activités fondamentales* (ainsi que les nomme M. F.) au moyen desquelles l'âme se fait et se constitue elle-même.

1° *Notions*. Une perception a beau être nette, elle passera sans effet si l'âme ne la transforme en notion. Pour cela il faut que l'âme la distingue en la comparant à une autre déjà ressentie et dont le souvenir lui revienne. « L'âme qui percevrait sans cesse la couleur rouge sans avoir jamais perçu autre chose, ne sentirait pas qu'elle perçoit cette couleur; modifiée par cette impression visuelle, elle s'identifierait entièrement avec cette modification et ne ferait qu'un avec elle. » Mais, supposons qu'après qu'une surface rouge a été perçue, il s'en présente une verte; l'organe percepteur (c. optiq.), ému par la sensation du vert, communique son mouvement à la cellule corticale V qui correspond à cette perception; cette cellule V à son tour, grâce aux fibres qui unissent entre eux les éléments de la couche corticale, transmet le mouvement excitateur jusqu'à la cellule R, où s'est fixé autrefois le souvenir de la perception du rouge précédemment ressentie; réveillée ainsi, R, qu'une fibre unit aux couches optiques, y rapporte la perception qui lui en est arrivée jadis par le même chemin. De cette sorte, le centre percevant se trouve pour un moment le siège de deux perceptions, l'une de souvenir et l'autre actuelle, ce qui permet à l'âme de caractériser cette dernière et d'en faire une *notion sensible*, désormais capable de se fixer comme telle dans la cellule corticale V qui lui a été providentiellement destinée[1]. Le procédé dont nous venons de citer un exemple à propos de perceptions simples s'applique d'une manière semblable à de plus complexes.

L'animal n'enregistre que de telles notions sensibles, parce que,

[1] Si l'on voulait chicaner, on pourrait trouver un cercle vicieux, au moins dans la manière dont M. F. s'exprime. D'après pag. 97, sq., une perception ne peut se fixer que transformée en notion, or la formation d'une notion réclame, d'après pag. 139, sq., la présence d'une perception déjà fixée. Il a donc fallu que la première au moins se fixât sans devenir une notion; et cela est d'autant plus nécessaire que (pag. 143) M. F. réfute l'idée que deux perceptions actuelles simultanées puissent servir de base à la formation d'une notion.

en effet, il ne distingue que les qualités sensibles des choses et, en particulier, leur caractère agréable ou désagréable. Quant à l'homme, son âme, étant intelligente en même temps que sensible (et ayant à son service un cerveau correspondant à ses aptitudes plus hautes), est susceptible de saisir dans les perceptions d'autres caractères encore, de constater entre elles d'autres rapports, suprasensibles, intelligents; aussi peut-elle acquérir des *notions intelligentes*. Ces rapports intelligents peuvent se ramener à sept classes, irréductibles entre elles et qui sont la base des sept embranchements de la science humaine : les rapports significatifs (ou linguistiques), géométriques, numériques, mécaniques (y comprit les physiques et chimiques), physiologiques (au nombre desquels le rapport de causalité qui naît à propos de notre pouvoir sur nos organes), philosophiques et historiques.

2° *Mouvements et actes.* L'âme ne provoque jamais de mouvement dans les organes du corps sans y être excitée par une impression sentie. Parfois l'excitation passe directement et rapidement des couches optiques au corps strié, comme c'est le cas dans les mouvements émotionnels ou involontaires. Mais habituellement le phénomène est plus complexe; au lieu d'agir immédiatement sur les corps striés, l'activité sensible va réveiller d'abord l'activité des cellules corticales qui ont quelque liaison avec la perception actuelle. Une comparaison s'établit dès lors entre les impressions remémorées ainsi et la perception actuelle; et c'est selon le résultat de cette comparaison que le corps strié se trouve excité.

Chez l'animal, qui n'est susceptible que de perceptions sensibles et dont le souvenir ne peut réveiller que des notions sensibles aussi, les mouvements sont *instinctifs*. Chez l'homme seul, les notions intelligentes (secondées en outre par l'usage des mots) entrent en ligne de compte dans la comparaison dont il s'agit et donnent à celle-ci le caractère d'un jugement raisonné, volontaire ; aussi l'homme seul présente-t-il des *mouvements intelligents*. Un autre caractère du mouvement instinctif, c'est que, si complexe qu'il puisse être, il s'accomplit en vertu d'une coordination naturelle de mouvements élémentaires, résultat de l'organisation même des parties. « Les organes du corps de l'animal sont des possibilités de mouvements organiquement préparés d'avance, » et qui n'ont besoin pour se réaliser que d'une impulsion d'ensemble. Dans le mouvement intelligent, il n'en est pas de même ; l'homme doit se tracer une sorte de plan idéal du mouvement qu'il veut accomplir, et, n'en trouvant pas les éléments déjà

coordonnés par nature, il a à surveiller cette coordination jusque dans le détail par le moyen de ses sens. Pour écrire (au moins pour apprendre à écrire et jusqu'à ce que l'habitude ou plutôt la mémoire des sens lui vienne en aide), l'homme doit suivre et diriger du regard sa propre main. Ce fait explique comment les actions proprement humaines demandent à être apprises, tandis que celles de l'instinct sont spontanées. On comprend aussi comment l'homme seul, possédant les notions intelligentes du bien, du mieux, etc., est capable de progrès.

N'oublions pas, du reste, qu'une grande partie des actes de l'homme lui-même sont instinctifs; la création du langage, en particulier (qui, du reste, n'est possible qu'avec le concours de la notion intelligente de signification), repose sur une nécessité instinctive. « L'homme, poussé par le besoin de communiquer sa manière de sentir à son semblable, crée le mot, et il le crée d'une manière irrésistible et involontaire, absolument comme l'oiseau fait son nid, comme l'abeille fait sa ruche. »

3° La *mémoire* est indispensable au développement de l'édifice intellectuel, qui sans elle ne pourrait jamais s'élever au-dessus de ses assises. Nous avons déjà dit un mot de ce qui constitue la condition ou le premier élément de la mémoire : la fixation et en même temps la classification méthodique des notions acquises (phénomène que l'âme opère dans les cellules corticales du cerveau), puis leur reproduction possible dans le centre de perception, lorsque, réveillée par quelque excitation, une de ces cellules remet au jour le mouvement qu'elle n'a cessé de conserver virtuellement et le transmet aux couches optiques. Il faut ici ajouter deux remarques. La classification méthodique de nos acquisitions intellectuelles est, nous l'avons vu, le résultat naturel de l'ordre même et des liens organiques qui, grâce à des fibres nombreuses, règnent entre les cellules de la couche corticale; ce même ordre et ces mêmes liens favorisent aussi le réveil successif et méthodique de nos notions acquises. « Nous subissons ici encore un procédé que la volonté peut réveiller sans doute, mais qu'elle n'invente pas et qu'elle ne saurait modifier. » D'autre part, puisque c'est sous forme de mouvement virtuel, capable de réapparaître dans le centre de perception, que se fixent tous nos souvenirs, on peut se demander comment ce mécanisme, très suffisant sans doute pour l'enregistrement et la reproduction des perceptions sensibles, est capable de produire la mémoire de nos notions intelligentes et de nos actes, éléments qui n'ont en eux-mêmes rien de sensible, rien, par conséquent, qui puisse impressionner tangiblement une cellule. Voici comment la difficulté se résout : constituée par un rapport,

chose purement idéale, la notion intelligente ne saurait, en effet, se fixer sous cette forme immatérielle dans une cellule percevante. Mais qu'elle soit traduite par un *mot*, c'est-à-dire liée par l'âme à un son correspondant, il suffira dès lors que ce mot puisse se fixer et réapparaître (ce qui ne présente nulle difficulté) pour que, dès que le mot sera reproduit, ne fût-ce que tacitement, la notion correspondante s'impose à l'esprit. C'est par un procédé tout semblable que se forme la mémoire de nos actes; ce qui se fixe et réapparaît dans notre souvenir sensible, c'est le résultat perceptible, le mouvement visible qu'a produit l'acte en question, et cela suffit pour rappeler celui-ci à l'âme.

Mais tout cela ne constitue pas encore ce qui caractérise proprement le souvenir. Pour qu'il ait lieu, il faut non-seulement qu'une notion réapparaisse, mais encore qu'on se rende compte que c'est là, en effet, une réapparition. Voici ce qui permet l'accomplissement du phénomène. Nous savons que nulle perception ne peut s'être fixée que grâce à l'activité de l'âme qui l'a en quelque sorte marquée de son sceau, la transformant de simple perception qu'elle était en une notion distincte et désormais acquise. Or toutes les fois qu'une notion ainsi acquise réapparaît dans le souvenir, l'âme, qui n'a point alors à accomplir de travail d'assimilation (puisqu'il a déjà été fait précédemment), reconnaît à ce signe que ce qu'elle éprouve n'est pas une perception nouvelle, mais une perception renouvelée. C'est donc proprement d'elle-même que l'âme se ressouvient, elle reconnaît son propre travail, « le phénomène fondamental de la mémoire se trouve ainsi ramené à un phénomène de perception simple qui est le *sentiment de l'activité passée.* »

Reste encore à marquer ce qui distingue la mémoire du rêve. Pendant l'accomplissement de la mémoire, notre activité sensible et motrice, en rapport avec les causes impressionnantes extérieures, nous donne le sentiment de notre activité réelle; pendant le sommeil, au contraire, notre activité, séparée du monde externe et en rapport avec les seules notions acquises, nous procure sans doute le sentiment de notre activité, mais ce sentiment, privé du contrôle de la réalité extérieure, n'est en définitive que le sentiment de l'activité du rêve lui-même, de sorte que la réalité, pour le rêveur, est dans le milieu et dans le temps où le transporte son rêve.

4° Le *langage* est indispensable à l'exercice de la pensée. C'est grâce à la forme sensible qu'il donne à l'idée (la forme de *mot*) et où celle-ci s'incarne en quelque sorte, que, désormais transformée en élément perceptible et mobile, elle peut entrer dans le mécanisme physio-

logique. Le langage est le produit combiné d'un instinct et d'un pouvoir intelligent; il est, pourrait-on dire, « l'œuvre instinctive de l'intelligence humaine. » Il consiste dans l'établissement d'un rapport significatif entre une idée et un mouvement, sonore ou autre, que l'âme provoque dans les organes du corps. Ce mouvement-signe a pour effet, en extériorisant notre idée, non-seulement de la communiquer à autrui, mais encore de la rendre perceptible à notre propre cerveau, et c'est sur ce retour de l'idée à notre propre cerveau sous la forme sensible du mot que repose la possibilité de la pensée. La pensée ne s'exerce que grâce à la reproduction, habituellement tacite et subjective (parfois cependant objective, quand on pense tout haut), du langage.

Le phénomène du langage est soumis aux trois lois suivantes : *a*) Il faut que le mouvement-signe ait lieu dans notre propre corps, car l'intelligence n'admet pas d'intervalle entre l'impression qu'elle veut fixer et le signe qu'elle produit pour cela. L'écriture n'est donc pas proprement un langage, mais seulement une traduction ou un memento du langage; nous ne lisons ce qui est écrit qu'à condition de le retraduire subjectivement en mots sonores. (Les enfants et les gens peu cultivés laissent apparaître au dehors cette traduction sonore quand ils marmottent en lisant.) *b*) Le mouvement-signe doit être formé de façon à ce que son exécution puisse s'accommoder exactement à la rapidité physiologique de la pensée, rapidité déterminée comme l'est celle de toute fonction, le battement rythmique du cœur, par exemple. Dans le cas où cette accommodation vient à manquer, il y a confusion dans la pensée, soit qu'on ne trouve pas assez vite ses mots, soit qu'ils se pressent, au contraire, trop rapides et qu'on parle alors sans rien dire. *c*) Le mouvement-signe doit toujours être perceptible à l'un de nos sens, afin de pouvoir être dirigé par lui. Voilà pourquoi le sourd de naissance est forcément muet; c'est que, incapable d'entendre le mot sonore que formerait son larynx, il ne peut en diriger la formation et l'usage. De cette troisième loi, M. F. déduit qu'il n'y a que deux langages possibles : le langage phonétique qui s'adresse à l'ouïe, et la mimique qui s'adresse à la vue et que celle-ci dirige. Nous ne pouvons, en effet, dit-il, produire dans nos organes des mouvements capables d'impressionner notre odorat, notre goût, notre tact[1].

[1] Sur ce dernier point, M. F. n'est-il pas trop absolu? On peut supposer un système de mouvements significatifs de nos doigts qui, à défaut même

Avec la compétence toute particulière que lui donne sa position de médecin à l'institut national des sourds-muets, M. F. conclut des trois lois posées que le sourd ne saurait absolument penser que grâce à une mimique (subjectivement reproduite comme l'est aussi notre parole). Le système mis en vogue par l'abbé de l'Epée, la dactylogie, qui traduit lentement chaque lettre de nos mots par un geste particulier, ne pouvait suffire à la rapidité exigée par la seconde loi formulée ci-dessus. Malheureusement le juste discrédit qui a frappé ce système a été étendu à tort au principe même de la mimique, et l'on a dès lors généralement adopté la méthode dite allemande, qui cherche à enseigner aux sourds le langage vocal. Mais c'est à tort selon M. F. qu'on prétend faire de cet enseignement autre chose qu'un accessoire, qu'un supplément d'étude à l'usage des sourds les mieux doués. Pour être rationnelle, pour se conformer aux exigences réelles de leur état et mettre à profit ce que leur instinct même leur impose, il faut que l'instruction des sourds-muets prenne pour base le langage mimique, mais un langage mimique synthétique, exprimant d'un seul geste chaque idée, seule condition à laquelle il peut être suffisamment rapide pour les besoins de la pensée. Quant à l'écriture, elle ne peut être l'instrument direct de la pensée du sourd pas plus que de la nôtre; de même que, pour comprendre ce que nous lisons, nous devons toujours traduire les mots écrits en mots sonores, il doit pouvoir les traduire en mots mimiques subjectivement exécutés par lui [1].

Nous sommes obligé de passer sous silence les développements que donne M. F. sur cet intéressant sujet, de même que tout ce qu'il dit ici et plus haut déjà sur les mouvements expressifs et imitatifs, que l'instinct nous enseigne comme aux animaux, mais que le plus souvent nous réprimons. Bornons-nous à remarquer que dans l'usage habituel de la parole, exprimée ou tacitement reproduite en pensant, nous n'exerçons pas proprement la fonction-langage, car nous ne créons pas de nouveaux rapports significatifs, nous ne faisons qu'utiliser, que reproduire ceux que nous avons dès longtemps acquis. Pour saisir la faculté du langage dans sa fonction créatrice, il faut observer

de vue, nous seraient perceptibles par le tact si, tout en les exécutant, nous tenions la main qui se meut en contact avec l'autre ou avec notre joue, par exemple. C'est par l'emploi du tact, si nous ne nous trompons, qu'a été instruit à l'asile des aveugles de Lausanne un malheureux privé de la vue en même temps que de l'ouïe dès son bas âge.

[1] Voy. pag. 343 et 352 en note, à l'appui de cette opinion, les citations remarquables de Ferd. Berthier, sourd-muet lui-même.

la manière dont l'enfant apprend à parler ou dont nous-mêmes formons des néologismes.

IV

La psychologie considère ordinairement comme autant de *facultés de l'âme* la conscience de soi, la volonté, la raison, etc., etc. Pour M. F., ce ne sont là que « des notions et des sentiments représentant les modes supérieurs de l'activité psychique. »

La *conscience* est la connaissance que nous obtenons de nos propres sensations et de nos propres actes. Elle résulte tout simplement du concours d'un souvenir avec une perception ou un mouvement actuel, concours qui nous permet de sentir que nous sentons ou faisons actuellement autre chose que tout à l'heure. L'homme, grâce aux rapports intelligents qu'il peut introduire dans cette comparaison (rapports de temps, par exemple), peut s'élever à une conscience non-seulement sensible, comme celle de l'animal, mais aussi intelligente. Enfin, il peut même parfois, appliquant à cette conscience son pouvoir du langage, la désigner par un mot et s'élever ainsi à ce qui mérite le nom de conscience réfléchie. Cette forme suprême de la conscience est forcément intermit tente, puisqu'elle a pour condition que la pensée et la faculté du langage ne s'appliquent présentement à aucun autre objet. Quant à la conscience simple, une fois le cerveau complétement formé (dès le septième mois de la vie intra-utérine), et sauf cas d'altération morbide de la couche corticale, elle accompagne nécessairement tous nos actes et toutes nos perceptions.

Le sentiment de l'unité psychique provient simplement des liens intimes qui unissent tous les éléments du cerveau et rendent possible la simultanéité d'une perception actuelle et de la foule d'impressions de souvenir. Que l'être dont il s'agit possède non-seulement les notions intelligentes, mais, en outre, le moyen de créer le mot *je* pour désigner son unité consciente, et il aura non-seulement un moi intelligent, mais un *moi pensant*.

De même que la conscience n'est qu'une notion représentant une certaine manière de sentir, la *volonté* n'est à son tour qu'une notion représentant une certaine façon d'agir. Nous avons vu plus haut ce qui distingue les mouvements intelligents des mouvements instinctifs; un mouvement, non plus organiquement préformé par la disposition des parties, mais artificiellement composé et perfectionné suivant un plan idéal qu'on se trace, et cela non plus

à la suite d'une simple comparaison entre diverses notions sensibles, mais à la suite d'un jugement qui porte sur des notions intelligentes aussi bien que sur des perceptions : tel est le mouvement intelligent. Supposons de plus l'intervention du langage, qui donne au sujet une conscience raisonnée de son acte et du motif auquel il obéit, parce qu'il s'impose à son jugement comme le plus fort, — et nous avons la volonté. Comme l'animal, l'homme ne peut se déterminer à agir que sous l'excitation d'une impression sentie, et sa décision obéit en outre forcément au motif le plus fort; cependant l'homme est libre en comparaison de l'animal; il est plus libre que lui, car la chaîne qui unit l'excitation initiale au mouvement produit, est chez lui plus longue que chez l'animal, le champ clos où se meut son âme avant de se décider à l'action est plus vaste, composé qu'il est d'un nombre chaque jour grandissant non-seulement de sentiments physiques, mais aussi de sentiments intellectuels et moraux.

La *pensée* n'est aussi qu'un mode particulier de l'activité psychique et consiste dans une évocation successive des idées, c'est-à-dire des notions acquises, mobilisées par leur incarnation dans des mots. Ces idées sont de deux espèces: les unes, élémentaires ou fondamentales, résultent directement de l'activité de l'âme sur les causes impressionnantes ou à propos d'elles; les autres, générales ou dérivées (telles que les idées de Dieu, de l'espace, du temps, du genre), proviennent de l'exercice de l'âme sur des notions déjà acquises. Dans cette évocation successive des idées, dans cette marche de la pensée, il y a « une direction normale et déterminée par le classement organique de toutes les notions. Servi par les signes du langage, l'homme peut lutter contre cette fatalité organique, mais il en subit l'influence, et c'est ce qui explique pourquoi le développement de la pensée chez nous tous suit une voie à peu près identique. »

La pensée peut s'exercer suivant deux modes divers: l'un est l'*imagination*. « On pense avec imagination lorsque, sans se préoccuper de réviser le classement général des connaissances ou d'acquérir une notion nouvelle, on laisse la pensée libre d'évoquer dans le champ de la mémoire, soit des notions sensibles ou intelligentes, soit des idées, pour établir entre ces divers éléments des rapports artificiels destinés à leur donner un semblant de succession logique. En imaginant, la pensée s'exerce non au point de vue du développement de l'esprit, mais au point de vue de son propre agrément. » Les créations belles ou laides qui résultent de cette activité imaginative ressortissent aux beaux-arts ou à la littérature. L'autre mode de pensée est la *raison*,

c'est-à-dire « la pensée s'exerçant d'une manière utile au point de vue des connaissances acquises ou au point de vue des connaissances à acquérir. » « Ce mode de penser a ses lois, ses règles, que l'art a formulées (logique, dialectique), mais qu'il n'a pas créées, car penser d'une certaine façon nous est imposé par la nature des parties. La juste proportion des choses, comme celle des idées [en d'autres termes : le sentiment du raisonnable], a été imprimée dans notre organisation; quand nous ne la trouvons pas, c'est que nous n'avons pas suffisamment obéi à cette autre loi de notre nature qui nous impose le travail comme condition nécessaire au développement des aptitudes natives. »

L'être vivant ne tarde pas à sentir qu'une seule et même activité sensible perçoit en lui tous les besoins qui surgissent des profondeurs de son organisme, et qu'une même activité préside également à l'exercice de toutes les activités fonctionnelles destinées à satisfaire ces besoins. Cette conscience de son unité organique et fonctionnelle constitue le *sentiment de son individualité*, sentiment qui résume tous les autres et qui dirige l'activité fonctionnelle générale. On peut ramener à cinq les impulsions fondamentales qui se rattachent à ce sentiment : 1° Impulsion qui nous pousse à défendre l'ensemble de nos organes. 2° Impulsion qui nous pousse à placer l'ensemble de nos organes dans les conditions les plus favorables à la satisfaction de leurs besoins. Ces deux impulsions existent aussi chez l'animal qui n'a seulement pas, pour les satisfaire, les moyens variés et perfectionnés dont nous disposons grâce à l'intelligence. En outre, ce qui le pousse à rechercher cette seconde impulsion n'est que l'agréable, tandis que pour l'homme il existe encore un autre objet d'attraction, le beau, dont le sentiment, inexplicable en soi comme tout autre, est imprégné à son organisation supérieure. Les trois impulsions suivantes sont exclusivement humaines : 3° Besoin de relation avec soi-même, soit par une simple revue des impressions agréables jadis ressenties, soit par une réflexion intelligente. 4° Besoin de relation avec Dieu, dont l'idée, dérivée de celle de cause, se trouve inscrite aussi dans notre être et se développe nécessairement à son heure. 5° Besoin de relation avec les semblables. C'est là l'instinct qui préside à la société; l'homme organise celle-ci dans son propre intérêt. Dans ce but purement égoïste, il apprend à réprimer ses penchants naturels, formule des lois et invente l'idée morale; de l'ambition il fait l'émulation, de la jalousie la charité, de l'envie l'abnégation.

Le sentiment de l'individualité a aussi sa passion, qui n'a en soi

rien de mauvais, mais consiste dans la simple exagération de ses besoins; on peut l'appeler *égoïsme*, à condition de ne pas entendre ce mot dans le sens habituel d'amour exclusif du moi, mais seulement d'amour de soi un peu exagéré. Selon les circonstances et les intérêts en présence desquels elle se trouve, cette passion prend diverses nuances et se nomme alternativement ambition, jalousie, fanatisme, etc. Les fonctions qui répondent aux besoins de l'individualité peuvent s'exercer suivant divers types (correspondant à ce qu'est, par exemple, l'énergie variable du battement du pouls suivant les individus et les moments); c'est là ce qui constitue le *caractère* avec ses qualités et ses défauts (tels que lâcheté ou courage, franchise ou mensonge). De même que toute fonction particulière est accompagnée de plaisir ou de douleur, le fonctionnement de l'individualité intelligente est accompagné de *joie* ou de *tristesse*. Enfin, comme toute fonction encore, il peut s'exercer d'une façon vicieuse, dans le seul but de goûter le plaisir de la fonction et sans se préoccuper des vrais besoins de l'individualité ni des besoins d'autrui; ce vice est l'*égotisme* avec ses formes diverses : avarice, abus des jouissances, etc. La vertu contraire, qui consiste à savoir sacrifier à Dieu ou au prochain le plaisir du fonctionnement général de l'individualité, est l'*abnégation*, la *charité*, le *dévouement*. C'est donc au sentiment de l'individualité qu'il faut rattacher tout ce qui appartient au domaine de la morale, de la religion, de l'économie sociale.

Inutile de dire que les notions de droit et de devoir n'ont pas moins que toutes les autres leur place organiquement marquée dans notre nature.

V

Arrivé au terme de ses développements, et avant d'en réunir les resultats dans une description d'ensemble (accompagnée d'un tableau général, pag. 542), M. F. fait une rapide revue historique et critique des principaux systèmes de psychologie, tant matérialistes que spiritualistes. Contre les premiers, il soutient que l'enchaînement organique, qui est la forme même du principe de vie, ne saurait être une simple propriété de la matière, mais le résultat d'une idée formatrice, principe, puissance, qui tout d'abord s'emploie à créer et à développer un germe, puis, une fois les organes développés, y manifeste sa présence par une multiplicité d'effets, au nombre desquels se trouve, dans le cerveau humain, la vie intelligente. Aux spiritualistes, sou-

vent exclusifs et qui seraient tentés de négliger la matière, il répond : « que le cerveau soit un instrument admirable, compliqué et difficile à connaître, j'en conviens, mais ce n'est pas une raison pour le négliger et pour mettre sur le compte du principe qui lui donne le mouvement et la vie ce qui n'est que le résultat de sa propre organisation et de son mécanisme. » On ne saurait comprendre les faits sans accepter franchement l'union des deux éléments matériel et spirituel que le Créateur lui-même a voulue. « La vérité est donc dans la conception d'une matière informe unie à un principe actif qui lui donne sa forme » (au sens aristotélicien du mot). Qu'on sache le comprendre, et bientôt « la psychologie et la physiologie, unissant leurs efforts, se donneront la main dans la tête de l'homme pour réaliser en commun cette parole du premier des philosophes : γνῶθι σεαυτόν. »

A cette analyse bien sèche et pourtant trop longue déjà, il nous faudrait ajouter un travail au moins égal en étendue si nous prétendions discuter le système psychologique de M. F. ou faire ressortir ses points de contact et de différence avec d'autres. Cette seule considération, sans parler de notre insuffisance à une pareille tâche, nous excusera de ne placer ici que quelques réflexions tout à fait générales.

Nous n'hésitons pas à nous déclarer entièrement sympathiques à l'union de la physiologie du cerveau avec la psychologie, convaincus que cette dernière science ne peut que gagner à mieux connaître ce merveilleux instrument et à lui attribuer franchement le rôle qui lui appartient. Mais nous nous demandons si M. F. n'a pas accordé à ce dernier plus qu'il ne lui revenait légitimement. N'est-ce pas en particulier dépasser la conséquence des faits observés et tomber dans une hypothèse singulièrement peu probable, que de rejeter sur le nombre, la nature et les liaisons réciproques des cellules corticales toute la systématisation de nos idées actuelles ou possibles[1]; et de déclarer que sous ce rapport tous les individus sont identiques, lorsque à tout

[1] Si nulle notion ne se fixe sans qu'une cellule ne se trouve dans le cerveau, organiquement préformée pour la recevoir, on ne voit pas le moyen d'éviter la bizarre conclusion suivante, savoir que le Créateur nous a dotés non-seulement de toutes les cellules capables de renfermer toutes les idées vraies possibles, mais aussi de bon nombre d'autres prêtes à renfermer des idées fausses, car nous acquérons et conservons sans aucun doute bien des notions dont il faut avouer qu'elles sont positivement fausses et non pas seulement incomplètes.

autre égard nous constatons au contraire leur infinie diversité? Du moment qu'on attribue réellement à l'âme des pouvoirs spécifiques, comme le fait M. F., il n'y a rien d'excessif à déclarer que ces pouvoirs n'entrent effectivement en acte que sur une excitation sensible. Mais ce qui nous paraît extrêmement grave en conséquence, et ce dont nous ne voyons nullement les preuves péremptoires, c'est l'idée que l'âme ne puisse emmagasiner que hors d'elle-même le trésor de ses acquisitions. Qu'elle n'acquière rien qu'à l'aide de son instrument et (dans les seules conditions du moins que l'expérience nous fasse connaître) ne puisse non plus qu'à l'aide de son instrument faire usage de ce qu'elle a acquis, j'en veux tomber d'accord; mais il y a loin de là à dire que ce qu'elle a acquis ne repose que dans cet instrument. De cette dernière affirmation découlerait nécessairement, si elle était prouvée, que, une fois privée de son cerveau, l'âme serait dépouillée de toutes ses acquisitions, y compris la conscience de soi-même, et se retrouverait « Gros-Jean comme devant » avec ses nues et vides puissances. M. F. nous dit que les actes de l'âme humaine sont immortels et permettent d'espérer l'immortalité pour l'âme elle-même. Mais nous ne voyons pas comment les actes de l'âme pourraient être immortels, si ce n'est peut-être dans le sens que leurs effets soient à jamais subsistants; quant à l'âme, une fois séparée de la précieuse couche corticale du cerveau, le seul gardien de ses acquisitions, elle ne saurait jouir encore de ses œuvres, ni même en retrouver le souvenir. Plus loin, on nous déclare « que l'âme est essentiellement libre et responsable; » mais nous ne voyons, au contraire, que mécanisme absolu dans cet être qui ne fait qu'obéir à l'excitation extérieure, obéir au réveil successif de notions fatalement enchaînées les unes aux autres par la disposition même des fibres, obéir enfin, et cela fatalement, au motif le plus fort. La soi-disant liberté de l'homme n'est chez M. F. que le fait de la grande variété des motifs qui s'offrent à lui, mais dont l'un exerce nécessairement une influence prépondérante; or qu'on soit sous la dépendance d'un despote unique et sans concurrents, ou d'un despote qui règne après avoir mis dans les fers une vingtaine de compétiteurs à la tyrannie, on n'en est pas plus libre pour cela et partant pas réellement responsable. Dès lors, sous le nom de devoirs, on pourra bien énumérer les manières d'agir ou de penser qui sont conformes au développement harmonique de notre personnalité et de celle d'autrui, on pourra les indiquer comme l'idéal à atteindre, et cet idéal indiqué pourra même exercer une influence effective sur la détermination de nos actes, nous ne le contestons pas;

mais il n'en restera pas moins qu'avec la vraie notion de liberté on aura coupé à la base le caractère spécifique du devoir et de la responsabilité.

M. F. a plein droit, sans doute, de se poser en adversaire du matérialisme, puisque sa psychologie tout entière repose sur l'indépendance spécifique de l'âme considérée comme principe vital; mais il ne nous paraît pas pouvoir, sans modifier assez gravement son système, y faire rentrer les affirmations qui constituent les intérêts supérieurs de toute tendance spiritualiste : la possibilité d'une persistance personnelle au delà de la tombe et l'exercice réel de la liberté morale. Ce sont les généreuses aspirations de son cœur qui parlent, quand il aborde ces points ; ce n'est pas la logique de son système. Ce dernier, malgré quelques vigoureux coups d'aile qui l'élèvent incontestablement au-dessus du pur sensualisme de Condillac, par exemple, ne parvient pas à prendre son vol jusqu'aux sublimes régions dans lesquelles seules la vie morale peut respirer à l'aise.

PH. B.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Henry Dunn. Le christianisme sans églises. Treize lettres adressées à un comte italien. Seconde édition avec préface, par E. Pétavel-Olliff. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. 1 vol. in-12.

Ch. Trochon, l'abbé. Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen-âge. Thèse présentée à la faculté de théologie de Paris. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878.

Edmond Stapfer. Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. Deuxième édition. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. 1 vol. in-12.