

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

Artikel: Considérations sur le principe vital des êtres [fin]
Autor: Garreau, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379237>

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: 23.12.2025

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

CONSIDÉRATIONS

SUR LE

PRINCIPE VITAL DES ÊTRES ¹

VIII

Il nous importe maintenant de faire connaissance avec les principaux systèmes, de les mettre en présence des faits, de les soumettre à une critique sévère, puis de conclure par voie d'exclusion. Nous l'avons déjà reconnu, toutes les doctrines sur le principe de la vie se résolvent en trois doctrines mères : l'*organicisme*, l'*animisme*, le *vitalisme*. Nous nous sommes efforcé de définir ces conceptions et de les différencier sommairement. Pour notre part, nous proposons une doctrine vitaliste. L'occasionalisme est, en effet, une des formes du vitalisme, la plus claire, la plus explicative, la plus inattaquable, la meilleure enfin, croyons-nous, d'entre les hypothèses. Nous répétons ce mot à dessein, pour rappeler que notre prétention ne va certainement à rien de plus qu'à présenter et défendre la plus probable des hypothèses ! Or, si, en matière de cette sorte, nos affirmations ne sont, à nos propres yeux, que des raisons de croire, on nous permettra de penser que les plus fortes objections de nos contradicteurs ne doivent et ne peuvent guère être que des raisons de douter !

Il y a deux sortes d'organicisme : d'une part, l'organicisme iatro-physique, chimique ou mécanique, et, de l'autre, l'organicisme qui se prétend vitaliste, parce qu'il considère la matière vi-

¹ Voy. livraison de juillet 1878, pag. 321.

vante comme douée primitivement d'une force spéciale, qui la distingue profondément de la matière des corps bruts et suffit à l'explication de tous les phénomènes de la vie. Telle est généralement l'école de Paris, qu'un critique distingué, M. Janet, nous l'avons déjà remarqué, s'est efforcé d'acculer à ce dilemme : ou le vitalisme spiritualiste, ou le iatro-mécanisme pur. Nous allons avoir, tout à l'heure, à juger ce débat. Constatons, en attendant, que le plus hardi comme le plus complet des iatro-mécaniciens modernes, c'est Descartes. Il nous est permis, pour les besoins de la critique, de nous attacher à lui et de le prendre pour type du genre.

Le corps n'étant pour Descartes qu'une portion de la matière, c'est-à-dire, selon le sens net de ses définitions, de la chose étendue, inerte et inactive, tandis que l'âme n'est que la chose qui pense, dénuée de force par elle-même, le corps ne peut avoir ni en lui, ni en son âme, le principe de ses mouvements. D'où il suit qu'au regard de Descartes les mouvements du corps proviennent de celui que Dieu imprima, en la créant, à l'étendue totale, à toute la matière. Le premier branle étant donné, dès le commencement, par le Créateur à la totalité de l'être étendu, indifférent au mouvement comme au repos, la même quantité de mouvement, tout le mouvement initial donné subsiste dans l'univers et chaque mouvement particulier en est la suite. Telle série locale d'un corps vivant, par exemple, depuis la naissance jusqu'à la mort, n'est qu'un épisode du grand mouvement communiqué au jour de la création. Ceci dit, si l'on veut bien remarquer que de l'idée cartésienne de la matière on ne peut absolument rien extraire, si ce n'est figures variées et mouvements divers, on admettra de suite que, dans l'hypothèse, tous les phénomènes de la physique, de la chimie, de la vie du corps enfin, doivent se résoudre en mécanisme pur.

Essayons de préciser quant à la façon dont Descartes a compris le mécanisme corporel d'un vivant. Nous allons voir les formes *essentiels* remplacer les formes *substantielles* de la scolastique, qui font véritablement horreur au père de la philosophie moderne. Le *Traité de l'homme* suppose une machine de terre dont toutes les parties sont exactement semblables à

nos organes. Pour la mettre en mouvement, Descartes n'a besoin « que d'un peu de feu sans lumière, » feu qu'il ne conçoit pas « d'une autre nature que celui qui échauffe le foin. » Relisez son résumé du *Traité de l'homme*. « La digestion des viandes, y est-il dit, les battements du cœur, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, etc., toutes ces fonctions suivent naturellement de la seule disposition des organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, de ses contre-poids, de ses roues. » Mais, pour parler comme Descartes, d'où suivent les organes ? Du fœtus. Et le fœtus ? Des lois générales du mouvement, de ce mouvement primordial communiqué à la matière étendue, inerte, inactive au jour de la création, c'est-à-dire, encore un coup, du changement de forme et de position des parties, du pur mécanisme.

Voilà certes une singulière hardiesse, et cette manière d'expliquer la vie par la grande impulsion du commencement, transformée sur un point en un concert de leviers, de pompes, de poulies, ne nous paraît guère capable de satisfaire aux besoins de la physiologie et aux exigences de la raison. L'embryon fût-il la miniature de l'homme, ce qui n'est pas, l'hypothèse de Descartes serait encore inacceptable. En effet, on ne prouve pas seulement, comme l'ont fait admirablement Fénelon, dans sa première partie de *l'Existence de Dieu*, et M. Janet dernièrement, dans son remarquable livre sur *Les causes finales*, que la haute finalité d'un corps vivant, son unité où tout est à la fois but et moyen, selon la judicieuse remarque de Kant, ses formes, son tissage, son parcours, ses engagements à échéances plus ou moins éloignées, ses instincts à portée extérieure et opérant non-seulement pour l'individu, mais pour l'espèce, on ne prouve pas seulement, disons-nous, que ce concours de faits, de circonstances, exige la présence d'une intelligence ordonnatrice ; on prouve encore, et cela sera notre tâche, que cette intelligence doit être formatrice, directrice, conservatrice, motrice, actuelle, permanente, tandis que tout ondoie et fuit. C'est cette nécessité qui a rattaché tant de bons esprits à la théorie, non viable à notre avis, de l'âme inconsciente consi-

dérée comme principe vital; tandis que d'autres, en dépit d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs vues spiritualistes, ont cru possible de maintenir une sorte de mécanisme en physiologie. On pourrait croire que Bossuet, l'illustre cartésien, est de ce nombre. « L'animal qui se forme, écrit-il, venant d'un animal déjà formé, on peut comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre, et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois pressé, le mouvement continue de s'entretenir. » — (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*) « Il y a, reprend-il, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, cette vertu c'est l'âme même. » (Ouvr. cité.) Voilà cette fois, semblerait-il, pour l'animisme; mais ne nous hâtons pas de conclure, car il y a plusieurs manières d'exercer sa vertu et plusieurs genres de causes. Bossuet, nous le prouverons, est trop cartésien et ami des idées claires, pour sacrifier à l'animisme; Bossuet donne la main à Malebranche, il est *occasionaliste* avec lui, et, au fond, autant que lui¹.

Que serait donc Bossuet, n'étant point animiste, s'il n'était occasionaliste avec l'illustre oratorien? Force est de choisir, en effet, nous le verrons bien, entre ces deux doctrines; toute autre est impuissante ou contradictoire. Certes Malebranche, le partisan le plus osé, le plus dur des animaux machines, lui qui va jusqu'à nier la douleur chez les bêtes, qui creuse, avec une tout autre intrépidité que celle de Descartes, un abîme entre l'âme et le corps, déclarant leur communication directe impossible, absurde, Malebranche, pour qui toute matière est l'étendue inerte, inactive, tout phénomène corporel une modification de la figure et du mouvement, serait le pire des iatromécaniciens, s'il n'était occasionaliste. Comme Bossuet, il reconnaît dans l'homme, en tant que corps doué de vie, quelque chose de supérieur aux lois du mouvement. « Que ces lois, s'écrie-t-il, puissent former les parties ou les lier toutes entre elles, c'est ce que personne ne croira jamais! » Qu'est-

¹ Consulter les chapitres 2, 3 et 22, de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. — Le *Traité du libre arbitre*; *passim*. — Une note importante de M. Lens, dans son édition des œuvres philosophiques de Bossuet.

ce donc que la vue métaphysique qui lui permet de parler ainsi et l'y engage? C'est assurément, de tous les vitalismes, le plus avisé, le plus éclairé, le plus complet. On accuse Descartes d'avoir proscrit, par son mécanisme, ce qu'il y a de plus réel au monde, la vie. Nous répondrons que sans faire aucun tort à l'esprit de sa méthode, de sa métaphysique et à ses vues d'ensemble, son disciple a tout réparé, que Malebranche a résolu le problème dans un sens tout à la fois cartésien et vitaliste. Que si Delaforge, Bossuet et tant d'autres nobles penseurs du dix-septième siècle, même du siècle dernier et aussi du nôtre, ont suivi Malebranche dans cette voie, c'est qu'apparemment la doctrine de *Dieu principe vital des êtres* (l'occasionalisme), n'avait pas été si profondément atteinte par la critique de Fontenelle. Elle guérira de ses blessures, aussi bien que le *criterium* de Descartes, l'évidence, reviendra des terribles coups que le criticisme d'outre Rhin lui a portés !

Mais ce n'est pas seulement en physiologie que Malebranche sauve les institutions cartésiennes, c'est en physique. Descartes pensait qu'après le premier branle donné par Dieu à une matière inerte et inactive, indifférente au mouvement comme au repos, la même quantité de mouvement devait se conserver dans l'univers, d'où la perpétuité des phénomènes. Leibniz soutient, lui, que ce n'est pas la même quantité de mouvement qui se conserve dans l'univers, mais la même quantité de force vive, en vertu des principes dynamistes. La lutte s'engage avec vivacité, sur ce terrain, entre leibniziens et cartésiens. Le leibnizianisme avait raison, et ce fait, aujourd'hui, n'est pas moins acquis aux mathématiques qu'à la métaphysique : *c'est la quantité de force vive et non la quantité de mouvement qui est permanente*. Mais que peut être cette force vive? Si c'est celle de Leibniz, si la matière n'est rien, sinon autant de groupes de forces simples, de monades indivisibles, aveugles et actives, si le monadisme harmonique des esprits et des corps tel que le comprend Leibnitz est fondé, c'en est fait, tout est nécessaire, la fatalité la plus absolue pèse sur l'univers ! Si c'est au contraire la force vive, selon Malebranche, la grande force créatrice, formatrice, directrice, intelligente, efficiente,

qui agit sur la matière inactive, comme sur les âmes, l'harmonie préétablie, le prédestinationisme absolu sont écartés, la même quantité de force vive existe dans la cause suprême, et par elle dans les choses, l'erreur de Descartes a disparu, celle de Leibniz avec elle, et en définitive l'esprit du cartésianisme est vainqueur. Reprenons.

Certes les iatro-physiciens, chimistes et mécaniciens tiennent leur place en physiologie, et il n'est que trop juste de leur faire une très large part. Nous maintenons que les Borelli, les Hoffmann, les Chirac, les Boërhaave, les Sylvius, les Willis, et, tout auprès de nous, quelques honorables membres de l'*Académie de médecine*, ne sont pas tant à blâmer pour avoir trop cru à l'absolu de leur thèse. Nous maintenons, si spiritualiste et finaliste que nous puissions être, qu'il y a plus de physique et de chimie, comme moyens d'atteindre les fins, dans le corps humain, que ne le suppose le vitalisme contemporain, particulièrement celui de Montpellier, et que plus la lumière se fera par l'expérience, plus s'élargira ce domaine des moyens physico-chimiques mis en œuvre par la nature. Mais, prenons-y garde, tout n'est pas là; les moyens en question sont très loin, ne l'oublions jamais, de remplir tout le programme et de résumer la vie. Il y a deux choses, soit dit en passant, qu'on ne sait pas assez. La première, que nos organiciens dits vitalistes, entre autres, paraissent ignorer, c'est que, supposât-on la matière douée d'une activité intrinsèque, avec Aristote, et la matière vivante, en particulier, douée d'une activité spéciale, il reste encore impossible d'expliquer la vie des corps par cette activité. Ce n'est pas, en effet, sans de profondes réflexions que l'antiquité, l'académie et le péripatétisme, que la scolastique enfin et le XVII^e siècle lui-même, que toutes ces grandes écoles, désespérant de pouvoir rendre raison, par la seule action de la matière, d'une foule de phénomènes du règne animal et du règne végétal, imaginèrent des âmes informantes, des archées, des natures plastiques. La seconde chose qu'on ne sait pas, ou qu'on ne remarque pas assez, et dont nos animistes contemporains font bien aisément litière, c'est que tout le XVII^e siècle philosophique, Descartes et Leibniz, Bossuet et Male-

branche, a été très anxieux de cette grosse question de l'âme et du corps, et presque toujours effrayé de la supposition de leur communication directe. Nous ne venons pas, ce semble, d'écrire de si petits noms. Joignons-y Pascal imitant la réserve de saint Augustin sur la difficulté qui s'attache à la communication des substances, lorsqu'il nous met en garde contre certaines hardiesses péripatéticiennes. « L'homme, écrit-il, est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ni ce que c'est que corps, ni encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni à un esprit ! » Il y a là de quoi donner à songer à tous, mais particulièrement aux animistes. Or, hypothèse pour hypothèse, il est bon de voir enfin si l'occasionalisme se réfute par le silence ou par quelques mots de dédain !

Après le mécanisme pur l'organicisme dit vitaliste de l'école de Paris se présente. Comment le classer ? Faut-il, sur les traces de M. Janet, lui déclarer qu'il n'a pas sa raison d'être, qu'il n'est après tout, en physiologie, qu'un matérialisme déguisé, alors même qu'il ne s'en rendrait pas compte, que sa situation est louche et fausse, et qu'enfin il lui faut, de nécessité, franchir le pas, s'enrôler sous le drapeau du physico-chimisme pur, ou sous celui d'une des doctrines réellement et sincèrement vitalistes, soit l'ancienne, l'animisme, soit celle de Montpellier, le duodynamisme. Mais nous ne pensons pas, autant qu'on s'en tiendra au genre d'argumentation dirigé contre l'organicisme vitaliste ou prétendu tel, que ce dernier rendra les armes. C'est sur un autre terrain qu'il faut porter contre lui la lutte pour le vaincre, et nous le ferons dans un instant. En attendant, il se défend vaillamment contre ses contradicteurs. Comme Descartes et comme Jouffroy, séparant nettement, définitivement l'âme du corps, niant au besoin la communication des substances, et méprisant, avec Trousseau, pour notre immortel esprit, « le pot au feu de l'économie, » il vous dira : Oui, je suis finaliste comme vous, je n'explique rien sans une intelligence formatrice et ordonnatrice ; mais je prétends qu'une fois le premier germe de matière vivante posé, il suffit à tout, et que le drame tout entier de la vie physiologique

d'un être vivant sort de lui, sans qu'il soit besoin d'avoir recours à un principe vital quelconque. Nous l'avouerons autant que vous le voudrez, poursuivra l'organicisme vitaliste, la doctrine de la préformation a disparu de la physiologie ; oui, cela est vrai, le germe, vu au microscope le plus grossissant, ne présente aucune apparence d'un organisme préformé ; bien plus, comme vous le dites très justement, au premier degré de leur évolution, tous les germes sont identiques, ou du moins paraissent identiques, et il n'y a aucune différence entre celui de l'homme et celui des animaux placés le plus bas dans l'échelle zoologique. Oui, les organes semblent se former pièce à pièce, par une addition extérieure, et naître l'un après l'autre comme sous la main d'un habile ouvrier. S'il en est ainsi, ce n'est pas le tout qui précède les parties (du moins en apparence), ce sont les parties qui précèdent le tout. Le tout, ou l'organisme, à ce point de vue, ne serait pas une cause, mais bien un effet.

Mais, continueront-ils, quel est donc, en définitive, ce point de vue ? Ce n'est que celui des plus forts microscopes. Mais combien est infime, peut-être, le degré de leur puissance par rapport à la réalité ? Ils ne voient pas le lien organique qui existe, dès l'abord, entre les parties du germe ; et, de ce que le microscope ne voit pas, vous concluez, vous, partisans d'un principe vital distinct des organes, que ce lien est absent, qu'il n'existe pas. Conclusion prématurée et bien trop hardie ! Trop hardie, disons-nous, à deux titres, trop hardie comme négation indémontrée et indémontrable de nos vues physico-vitalistes ; trop hardie, parce qu'elle vous conduit à une hypothèse mystique, à la conception d'un principe de vie simple de sa nature, distinct du corps, agissant sur la matière pour la vivifier. Nous avons pour nous des faits qui prêtent à nos inductions une probabilité que n'ont pas les vôtres. Plus la science marche, en effet, plus s'élargit, dans l'ordre des phénomènes du corps vivant, ce qui appartient au domaine physico-chimique ; si bien que nous prévoyons le moment où les sciences physico-chimiques expliqueront tout, même le tissage de l'organe, même la disposition complexe de chaque instrument

construit pour sa conservation propre et pour la conservation de l'ensemble.

Ainsi pourrait parler l'organicisme vitaliste, et il n'aurait pas tout dit ! Il est vrai que l'attaque elle-même, menée contre lui, serait loin d'être épuisée. Mais après chaque raison de celle-ci vient une réplique, et le débat menace de s'éterniser, si l'on ne change enfin le champ de l'action. Exemple de l'inépuisable vitalité de ce débat. La matière vivante, reprend le vitalisme spiritualiste, fuit à chaque moment comme un fleuve ; donc quelque chose d'invariable, de permanent, reste sous le variable, pour maintenir le caractère du tout vivant, l'unité comme l'individualité physiologique. L'organisme vitaliste répond : Dans le mouvement de composition et de décomposition, d'appel et de perte des matériaux organiques, il y a toujours entre les extrêmes d'assimilation et de désassimilation une partie instrumentale vivante, assez stable pour posséder précisément cette vertu composante, cette force d'appel et de rejet qu'elle exerce au profit de la molécule et du tout, et, par conséquent, au profit de sa propre durée et forme. Autre exemple : Ce qui n'est pas dans les composants, dira encore le vitalisme spiritualiste, ne peut se trouver dans les composés, sans y venir d'ailleurs ; or, la vie n'est ni dans l'oxygène, ni dans l'hydrogène, ni dans le carbone, ni dans l'azote ; donc elle n'est pas dans la synthèse de ces éléments. Mais un philosophe très résolument spiritualiste, le regrettable M. Garnier, de l'Institut, prenant la parole pour l'organicisme, réplique : Sans sortir du monde inorganique, on voit souvent des composés offrir des qualités très différentes de celles des composants ; l'azote n'est pas explosible, ni l'iode non plus, mais l'iodure d'azote est une combinaison fulminante des plus redoutables. D'où cette conséquence : la combinaison de certains éléments non vivants ne pourrait-elle pas donner naissance à la vie ? La même objection a préoccupé M. Janet, si peu suspect de préventions favorables aux doctrines qui penchent vers le matérialisme. « Cette hypothèse, écrit-il, de la distinction de la vie et des organes est-elle démontrée ? C'est ce que nous ne pensons pas. » On peut donc

être un partisan éloquent des causes finales, d'un plan divin, un adepte résolu du spiritualisme, et ne pas craindre de donner une parole d'encouragement aux organiciens.

Et maintenant, pour terminer cette revue des systèmes, comme l'organicisme, quelle qu'en soit la forme, l'animisme, aristotélien, scolastique ou stahlien, est une hypothèse. En cet ordre de recherches, on ne sort pas de l'hypothèse, nous l'avons déjà dit. La question est de savoir à quel degré de probabilité relative l'hypothèse des animistes peut prétendre ? A notre avis, il faut, à cet égard, qu'ils se contentent de peu. Outre que l'animisme souffre d'objections considérables, il n'est pas explicatif. Il affecte deux formes principales : dans la première, celle d'Aristote et des scolastiques, l'âme agit d'instinct, pour se construire un corps, le conserver, le diriger, et fait des choses merveilleuses, sans absolument rien savoir de ce qu'elle fait ; dans la seconde hypothèse, celle de Stahl, l'âme agit sans doute sans conscience réfléchie, mais non sans intelligence, tout au contraire, elle agit avec une admirable connaissance, avec la clairvoyance la plus habile, la plus prévoyante, la plus raffinée, de toutes les conditions du dessein. Les partisans de la première opinion sont incapables d'expliquer, encore moins de faire comprendre le jeu des instincts aveugles de l'âme, pour obtenir des résultats sériels et harmoniques d'une très grande perfection, surtout lorsqu'ils atteignent à des échéances éloignées, ou à des buts extérieurs aux corps vivants. Ceux, à leur tour, qui soutiennent la seconde doctrine, sont inhabiles à prouver leurs prémisses, à savoir que l'âme, comme le Dieu inconscient de Hartmann, est douée d'une sorte d'intelligence directe des choses, sans posséder la conscience d'elle-même, et qu'elle opère ainsi avec une industrie infiniment supérieure dans ses résultats à tout ce que l'entendement le plus éclairé, le plus réfléchi, pourrait produire.

L'animisme d'Aristote appartient à la première catégorie ; mais il est permis de ne pas s'y arrêter, car le *Traité de l'âme*, en dépit des efforts des plus savants commentateurs, reste encore obscur. Dans la conception de l'*entéléchie* (forme du corps), il y a quelque chose de trop confus, pour qu'on sache claire-

ment ce qu'on approuve et ce qu'on désavoue. Les scolastiques sont les représentants les plus complets, comme les plus clairs, de l'animisme inconscient, de cette *propriété, vertu secrète*, inexplicable, qui fait de l'âme, pour ce qui est de la formation et de la nutrition des organes, de leurs relations et de leur concours, tout à la fois le plus aveugle et le plus admirable des artistes. Contradiction étrange si l'on se place au point de vue de ce que nous pouvons savoir de l'intelligence. Aussi est-ce avec autant de vérité que de fine ironie que l'ancien maître des conférences à l'école normale, M. Albert Lemoine, s'exprime ainsi dans sa critique de l'animisme, pleine de sens, mais qui conclut malheureusement en faveur du duodynamisme : « Un jour peut-être, dans l'avenir lointain des sciences philosophiques, l'induction, dont il est difficile de limiter le pouvoir, apprendra à nos descendants ce qu'il en est de cette puissance dont l'âme ne se doute même pas, et que lui attribue l'animisme. Voilà ce qu'on peut espérer de plus favorable à cette doctrine ; mais ceux-là mêmes qui comptent le plus sur les découvertes de la science de l'âme et ont le plus ferme espoir que l'âme possède des pouvoirs inconnus, qu'elle cache avec jalousie à ses plus patients observateurs et à elle-même, reconnaissent aussi que le temps de ces révélations n'est pas encore arrivé. » (*Le vitalisme et l'animisme*, 1864.) Quoi qu'il en soit, toute l'originalité de la conception de Stahl, qui a bien senti, lui, combien l'animisme inconscient d'Aristote et des scolastiques était peu viable, consiste à avoir imaginé deux manières de penser et de connaître de l'âme, l'une très supérieure à l'autre, *λόγος*, qui ne se connaît pas et que nous ne connaissons pas, la seconde, *λογισμός*, qui constitue la conscience proprement dite. Mais cette affirmation étrange, sur laquelle a renchéri Claude Perrault, est entièrement dénuée de preuves. Si Stahl est un bon physiologiste, pour son temps, il n'est nullement psychologue. Or, si le problème était soluble, il ne serait en tout cas résolu qu'avec le secours d'une psychologie très délicate et très avancée. Lorsque Stahl écrit ces deux lignes : « L'âme a la connaissance non pas raisonnée, mais instinctive des moindres parties de son corps, » il énonce

un fait énorme, que l'observation de tous les instants et la plus claire contredit. Aussi n'est-il nullement autorisé à accorder à l'âme, outre la science infuse du corps, l'art naturel de le guérir dans ses maladies; d'autant qu'à cet égard elle se tromperait souvent, non-seulement par impuissance, mais par erreur réelle, en ce sens qu'il y a des faits nombreux qui prouvent qu'elle agirait souvent comme une ennemie de son propre corps. Stahl, fort logique dans ses déductions, lui reconnaît cette infirmité. Mais comment! L'âme, cet artiste spirituel si savant, si habile, presque à l'infini, puisque d'un germe il fait un homme, a si peu de science, dans de certains cas, et si peu d'art, qu'il laisse, pour bien peu, périlcliter son œuvre, et que, dans d'autres circonstances, il forme des monstres! Comment concevoir cette contradiction dans la nature du même principe?

L'ouvrier inconscient des autres animistes pâtit des mêmes objections, car il fait tantôt des merveilles, agissant presque en Dieu, tantôt des inepties, agissant en aveugle. Pourquoi? Pourquoi ce corps qu'il a formé, conservé avec tant de soin et de génie, le laisse-t-il, en l'absence de tout accident, on peut le supposer, mourir de vieillesse ou d'usure, lui, le principe qui ne change pas? Osera-t-on dire que l'âme vieillit et perd ses facultés? Mais quelle atteinte portée à son essence! C'est presque mettre en question son incorruptibilité et son immortalité. N'a-t-elle donc pas à sa disposition les mêmes éléments extérieurs qu'autrefois, toujours nouveaux, pour nourrir et maintenir son corps toujours jeune? Que n'en use-t-elle comme autrefois? « C'est peut-être, remarque M. Tissot, une des lois du principe de la vie, une loi de l'âme informante, que de laisser décliner l'organisme, de l'abandonner enfin aux agents extérieurs et de favoriser ainsi sa propre transformation, son avènement à une vie nouvelle. » (*La vie dans l'homme*, pag. 76.) Fort bien; mais si cette transformation est excellente pour elle et qu'elle le sache, que ne l'opère-t-elle plus tôt? Si, au contraire, elle l'ignore, qu'est-ce qu'une essence incorruptible qui perd ses vertus? Le haut, pur et vrai spiritualisme de nos cartésiens n'introduit pas dans la philosophie de l'âme de pareils doutes, de pareilles craintes, de pareils dangers.

Que si, dans ces considérations très sommaires sur les principaux systèmes, nous omettons de parler du duodynamisme de Montpellier, c'est que la doctrine d'un principe vital distinct de l'âme et des organes est atteinte, *a fortiori*, par les raisons qui font échec à l'animisme. Elle a, d'ailleurs, le défaut de multiplier les êtres, les causes réelles, sans nécessité. Mais notre critique n'est point achevée; elle ne peut l'être que contrairement par voie de comparaison, et seulement après qu'on aura présenté et soutenu la doctrine cartésienne de *Dieu principe vital*, l'occasionalisme.

IX

Pour réfuter péremptoirement le mécanisme et le chimisme, et cette doctrine mal déterminée qu'on nomme l'organicisme vitaliste, il faut leur montrer que la matière ne peut être conçue que comme une substance étendue et inactive, divisible métaphysiquement à l'infini, où l'on ne peut admettre que des modes passifs qui se ramènent tous, en définitive, à des changements dans la configuration et le mouvement. Dès qu'on en est là, on a la certitude que le moteur, quel qu'il soit, est hyperorganique. Or, force est d'en venir là, par voie d'exclusion, lorsqu'on raisonne en partant des idées claires, ou de quelques notions fondamentales sur la constitution de la matière. Ainsi ferons-nous; mais seulement dans un appendice, à la fin de cet opusculé, afin de ne retarder, ni embarrasser le débat. Nous empruntons à notre appendice ses conclusions qui sont les suivantes :

1° Attribuer à un être, à une substance dont la propriété essentielle est l'extension, autre chose que la figure et le mouvement, c'est, d'après Leibniz lui-même, comme d'après Newton, simplement absurde.

2° Prétendre avec les philosophes de l'école d'Elée que l'être formellement étendu est un composé de points simples inactifs, c'est énoncer une contradiction manifeste, ce que Pascal a démontré.

3° Nier l'extension réelle des corps, avec Leibniz, c'est nier

une de nos idées les plus claires, c'est ne pouvoir plus s'arrêter, sinon à l'idéalisme subjectif absolu, qui est le scepticisme; de même qu'affirmer, comme conséquence de cette négation, le monadisme leibnizien, c'est tendre à l'absolue nécessité, au déterminisme universel.

4^o Définir la matière, afin de lui conserver son activité, sans exclure son extension réelle, *une force qui se détermine en étendue impénétrable*, c'est lui attribuer à la fois deux essences, l'essence simple de la force et l'essence étendue du corps matériel, ce qui implique contradiction.

Quoi donc prétendre ? Mais simplement que la matière est une chose étendue, inactive, inerte, figurée, mobile, indifférente au repos comme au mouvement, et divisible métaphysiquement à l'infini. Nous raisonnerons en vertu de ces données, dont la démonstration suivra.

On a vu que l'actif profond de M. Tissot, de M. Bouillier, de M. Cousin, cette force substantielle, capable de spontanéité pour les uns, de développement nécessaire pour les autres, en tout état aveugle pour tous et produisant néanmoins les merveilles harmoniques de la conscience, l'idée nécessaire et la liberté (ce que nous avons démontré être impossible et contradictoire), on a vu, disons-nous, que cet actif n'était pas observable dans son fond. Mais les faits psychologiques bien étudiés nous ont découvert, par voie d'induction rationnelle, une partie de ce mystère substantiel. Donc, également par voie d'observation, d'induction, et aussi de triage ou d'exclusion, nous sommes arrivés à la formule de la théorie du droit ou du concours réglé. Or, si, pour toute une vie, celle de la conscience, nous connaissons déjà le vrai principe vital qui est Dieu, nous possédons, *de facto*, pour le transporter dans l'ordre objectif ou ontologique, et pour raisonner sur les faits de la physiologie, un principe vital hypothétique, dont la réalité est infiniment probable dès l'abord. Les faits, les actes que nous allons faire intervenir dans l'ordre abstrait, font partie de la catégorie des phénomènes, *de l'instinct* agissant hors de nous. Ils nous seront un *criterium*, une lumière pour contrôler ceux de l'instinct agissant au dedans de nous. La théorie du droit expliquera

mieux que toute autre, nous le verrons, les faits qui nous sont extérieurs; ce terme indéterminé *d'instinct* se résoudra, lui aussi, en droits innés et droits acquis, à l'instar des faits de la conscience. Au reste, nous ne laisserons pas de remarquer que, de l'aveu même des doctrines que nous combattons, l'instinct qui agit hors de nous est identique à celui qui agit en nous, dans les profondeurs de l'âme inconsciente, pour produire des phénomènes psychologiques et physiologiques, et, dans une certaine mesure, jusqu'aux décisions libres de l'esprit.

Expliquant les mouvements de l'instinct si merveilleusement appropriés à leur but, M. Tissot développe cette thèse : « L'instinct, quoique non libre, n'est cependant pas contraint. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 247.) Conception étrange et qui répugne à notre sens cartésien français. « Ce mode d'activité, dit le professeur de Dijon, peut s'appeler indifféremment *fatalité négative*, ou *liberté négative*, par la double raison, d'une part, qu'elle n'est pas contrainte, de l'autre, qu'elle est dépourvue de réflexion. La fatalité n'est, poursuit-il, qu'une force aveugle, en ce sens qu'elle ne s'appartient pas, qu'elle n'est pas éclairée par une intelligence réfléchie. Ainsi entendue, l'activité spontanée n'est fatale que parce qu'elle s'ignore et ne peut se régler, ni se contenir; telle est l'activité qui se déploie dans les actes instinctifs. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 25.) Nous ne comprenons pas une demi-fatalité, dite négative, pas plus qu'une demi-liberté; une chose est fatale ou elle ne l'est pas, un être est libre ou il ne l'est pas. On assure « que la fatalité négative n'est telle que parce qu'elle n'est pas une contrainte. » (*Loc. cit.*) C'est là une très grave erreur. Est-ce que l'âme se fait elle-même? Est-ce que, en ce qui concerne les phénomènes de l'instinct, sa constitution n'est pas telle qu'elle ne peut réellement, comme l'écrit l'auteur de *la Vie dans l'homme*, ni se régler, ni se contenir? Est-ce que, dans l'hypothèse des animistes, le créateur de l'âme n'y a pas déposé une véritable contrainte interne et comme un ressort caché? Pourrait-elle, en définitive, omettre tel mouvement de spontanéité aveugle qu'elle accomplit? Non; donc ce mouvement est égal, sinon identique essentiellement à un mouvement

déterminé par une nécessité extérieure. L'un et l'autre sont également distants du mouvement libre. Il peut y avoir deux manières d'être, pour la fatalité, mais, en réalité, la fatalité n'est qu'une. Si une force ne s'appartient pas, elle appartient aux attributs de sa nature aveugle, au ressort secret; en sorte qu'en elle l'actif lui-même, s'il est concevable, n'est réellement qu'un actif d'emprunt, subi, déterminé.

Cependant M. Tissot revient en instance. « Voilà, reprend-il, des séries d'actes d'une profonde intelligence; et cependant cette intelligence n'est pas celle de l'agent, puisqu'il n'en a pas conscience; l'agent ne comprend, ni ne veut ses actes instinctifs comme moyens pour certaines fins, et pourtant son âme, son principe de vie est bien le foyer d'où part l'acte primitif. » (*La vie dans l'homme*, pag. 247.) L'âme *cause occasionnelle*, et foyer, à ce titre, des phénomènes de l'instinct, on l'accorde; l'âme *cause efficiente*, produisant spontanément, sans aucun secours éclairé, de pareilles manifestations de sa puissance, on le nie. Nous prétendons, en fin de compte, que rien n'autorise un philosophe à choisir, parmi les hypothèses, précisément celle qui contredit le plus directement l'idée claire que nous avons d'une force capable d'atteindre par sa propre vertu à un dessein merveilleux. Si l'âme, comme vous l'écrivez, « ne comprend, ni ne veut ses actes instinctifs comme moyens pour certaines fins, » qui donc établit le rapport entre elle et une fin extérieure donnée très difficile à atteindre? Nous insistons, en priant qu'on y regarde, car nous touchons ici au vrai nœud, au vif de la difficulté. Par exemple : dans les mouvements si prompts, si précis, si parfaits de l'adresse, qui s'exécutent en dehors de l'action directrice de l'intelligence et de la volonté, et d'autant mieux souvent que l'intelligence et la volonté leur sont plus étrangères, leur laissant en quelque sorte, pardon de l'expression, les coudées plus franches, dans ces mouvements si complexes, qu'on rapporte, sans trop savoir ce qu'on dit, à l'*habitude*, à l'*instinct*, à une *vertu secrète*; qui donc, au milieu de la nuit spirituelle, fait commencer le mouvement instinctif en temps utile, suivre le meilleur chemin et atteindre le but? Nous le demandons, est-ce l'âme? Elle connaît donc l'objectif

actuel? Non, nous répondra M. Tissot, « car on ne connaît pas sans conscience, » et le caractère de la spontanéité « est de n'en avoir pas. » Est-ce un autre qu'elle? Elle est donc mue? Non encore, assurément, reprendront les animistes, puisque, à titre de force spontanée, elle commence elle-même le mouvement. Agirait-elle comme un ressort monté en vue d'une série d'actes prédéterminés? Mais c'est alors une machine, et le mot de spontanéité caractérise fort mal sa manière d'agir et nous trompe par le sens mal défini qu'on lui attribue. Il y a tel dynamisme mécanique qui ne diffère point essentiellement du mécanisme pur ou fatal. Écoutons M. Tissot. « On doit supposer que « les âmes sont originairement *montées* de telle façon que, dans des circonstances données, elles doivent se déployer involontairement de telle ou telle manière et porter le système auquel elles sont unies à tel ou tel mouvement, sans qu'elles aient plus connaissance, d'abord, de l'harmonie de ce mouvement avec sa fin, que le corps lui-même. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 247.) Si c'est là la spontanéité de notre âme, elle ressemble singulièrement à la spontanéité d'une horloge.

Le péripatétisme contemporain a beaucoup insisté sur la gradation insensible qu'il y a de l'état de conscience à l'état d'inconscience, et réciproquement. Surprenant en acte la volonté la plus éclairée, il l'a montrée, après répétition de ses actes, s'effaçant peu à peu, puis faisant place à une vertu secrète, interne, substantielle, qu'on nomme l'habitude, à un instinct acquis, à quelque chose de caché enfin, dont les actes inconscients remplacent et font mieux que remplacer par leur habileté surprenante, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, les actes de la volonté réfléchie. Mais qu'est-ce donc que l'instinct dit habituel dans les actes les plus compliqués de l'automatisme? Ne nous payons pas d'un mot vide. Quelle est, en définitive, la prétendue vertu secrète, substantielle, qui fait que cet équilibriste très exercé atteint, sur sa corde tendue, d'une manière parfaite, en y songeant à peine, à une série de fins extérieures très difficiles à atteindre? Est-ce la volonté? Non, et pour deux motifs. D'abord, parce qu'elle serait incapable par

elle-même d'atteindre à de pareilles fins, pour lesquelles il faudrait une série innombrable de volontés particulières, aussi harmoniques entre elles et fortement liées que claires, distinctes, précises dans chaque coup de leurs déterminations; ensuite, parce que nous savons tous manifestement que cela n'est pas, et qu'en réalité notre automatisme le plus compliqué réussit d'autant mieux, une fois l'habitude acquise, que notre volonté y prend moins de part. Quand vous ne savez plus, dit Montaigne, comment s'écrit un mot dont vous usez souvent, laissez faire la machine et jouer les doigts. Rappelons d'ailleurs cette remarque doctrinale de M. Cousin : « Pour peu que le spontané se réfléchisse dans la conscience, il cesse d'être le spontané. » Or, d'après la plupart de nos philosophes, l'instinct habituel est spontané; donc il ne se réfléchit pas dans la conscience.

On a soutenu que des actes de la volonté, rapides comme l'éclair, aussi nombreux que la série indéfinie des fins extérieures à atteindre, président aux mouvements automatiques et en assurent la précision. Singulière supposition que celle d'une volonté d'autant plus clairvoyante et meilleure directrice qu'elle est plus passagère, moins réfléchie, ce qui signifie, on le sait, moins éclairée, et appliquée à une série plus complexe. Nous remarquerons que l'automatisme, et non pas le moins habile, peut avoir lieu même durant le sommeil, que le vieux cavalier dort sur son cheval pendant les marches de nuit, suit le mouvement et ne tombe pas. Mais nous reviendrons en instance et nous demanderons qui, dans la triple hypothèse du iatro-mécanisme, de l'animisme ou du duodynamisme, établira le lien entre la matière organisée aveugle, ou bien entre l'âme inconsciente, ou bien enfin entre le principe vital inconscient des physiologistes de Montpellier, et le but actuel très difficile à atteindre? Sauf prédéterminisme, ou harmonie préétablie, (ce qui revient au même), ce lien, s'il n'est pas Dieu, le Dieu clairvoyant agissant actuellement, ne peut pas exister, n'existe pas.

Ne serait-ce point que le péripatétisme suit le mauvais chemin et qu'au lieu d'aller, par voie graduée, des actes es plus

déterminés de la volonté à des actes de moins en moins déterminés et jusqu'à ceux qu'on nomme inconscients, en dotant ces derniers d'une clairvoyance mystique, imaginaire, supérieure à celle de la volonté et dont celle-ci est l'exemplaire supposé, ne serait-ce point, disons-nous, que toute analyse préalable achevée, il faut aller des actes de l'automatisme considéré ontologiquement dans ses causes possibles les plus probables, à ceux de la volonté même, qui sera dès lors ramenée à n'être plus que ce qu'elle est réellement, une cause spirituelle, une cause occasionnelle, comme l'a enseigné Malebranche, et non une force productive ou cause efficiente, comme l'a enseigné Maine de Biran ? Et ne serait-ce point aussi que cette exclusion une fois faite de la volonté soit inconsciente, soit réfléchie, sous le nom de spontanéité, force est bien de remonter encore et d'avoir recours à ce qui est indispensable, au concours du moteur éclairé par excellence ?

Tout devient alors facile et clair, tout se comprend aisément dès qu'on a pris cette voie, et la liberté elle-même n'étant plus la transformation d'une spontanéité aveugle, on ne craint plus le déterminisme. Oui, tout devient facile et clair : le mouvement de l'enfant, à peine né, vers le sein maternel ; ce réveil à l'heure dite, dont parle Maine de Biran, lorsqu'on s'est promis, avant le sommeil, de ne pas manquer l'heure ; la course directe du pigeon vers son nid, dont il a été éloigné de plus de deux cents lieues, dans une cage obscure ; ces moyens de vie que préparent à l'avance certains insectes à leurs générations qui ne sont même pas nées ; cette industrie si ingénieuse des plus infimes animaux pour la conservation de leur race ; tous les actes enfin d'instinct à distance, à longue portée, à longue échéance, ou d'intérêt général, non moins que ceux de la conservation du corps. Au reste, l'organicisme, quelle que soit sa forme, comme l'animisme et le duodynamisme établit une sorte de nominalisme, d'isolement, de séparation des êtres, avec lesquels il est bien difficile, sinon impossible de comprendre les grands rapports qui existent entre les individus et l'espèce, les grandes lois de la conservation, le maintien des moyennes de naissance et de mort, le maintien de l'équilibre

des sexes, etc. ; tandis que si, pour la sécurité de ces lois, le principe vital de chacun est en même temps le principe vital de tous, cette conception établit un réalisme plein de lumière. Dieu seul alors est le lien et la raison des choses, qui périssent sans son concours continu et direct. Qui pourrait dire que, pour la conservation et l'équilibre des sexes, par exemple, une même cause occasionnelle n'appelle pas le moteur éclairé, sans qu'il sorte du cercle de la loi, à pouvoir choisir et à choisir soit A, soit B, soit la formation de tel sexe, soit celle de tel autre, selon le besoin actuel ? La loi, pour être, en de certaines circonstances données, celle du libre choix actuel du moteur universel, en sera-t-elle moins la loi ?

Donc, en résumé, par exclusion des physiciens, chimistes, organiciens purs et organiciens vitalistes, des animistes et des duodynamistes, nous arrivons à l'*occasionalisme*, à un *occasionalisme* expurgé, compatible avec l'agir libre, qui va compléter pour nous la théorie de l'homme vivant.

X

Qu'entend-on d'abord par une cause occasionnelle ? On nomme ainsi une cause qui est l'occasion efficace d'un effet, sans le produire elle-même par une activité qui lui soit propre ; ou bien encore, une cause qui paraît produire un effet, comme la volonté paraît produire directement la contraction du muscle et qui se borne à poser la condition qu'attend une autre cause, la cause efficiente, pour produire elle-même cet effet. Exemple : je veux exercer ma mémoire ; ma volonté est la cause occasionnelle : 1^o des actes de mémoire successifs produits légalement en moi par l'unique moteur, cause efficiente ; 2^o du perfectionnement de cette faculté, la mémoire, produit encore par lui. C'est-à-dire que ma volonté a été la cause occasionnelle d'un mode psychologique, puis d'un changement d'habitude, d'un changement de loi, d'un changement de droit. Ou bien encore : je veux remuer mon bras ; une volition paraît en produire le mouvement, et elle n'est cependant que la cause qui pose la condition en vertu de laquelle le moteur

agit selon le droit que je possède, c'est-à-dire le droit au mouvement du bras avec plus ou moins de force et d'habileté, d'adresse ou de grâce. Telle est la cause dite occasionnelle. Bossuet, qui n'est guère suspect de bonnes dispositions lorsqu'il s'agit de Malebranche et de ses vues, abonde cependant très résolument dans le sens de l'occasionalisme, précisément à propos de l'action de la volonté sur le muscle. M. Lens a écrit, dans une note de son édition des œuvres philosophiques de Bossuet, que l'illustre penseur avait été incliné vers cette doctrine par la *prémotion physique* de Saint-Thomas. C'est possible. Toujours est-il que dans son *Traité du libre arbitre* Bossuet s'exprime ainsi : « On doit penser que Dieu qui meut tous les corps, en vertu de certaines lois, en exempte cette petite partie de la masse, qu'il a voulu unir à notre âme, et qu'il lui plaît de mouvoir en conformité de nos volontés. » (*Libre arbitre*, chap. 9.) Cela découle au reste de son principe que Dieu est l'unique moteur. Le chapitre XII du beau traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* mérite, à cet égard, d'être lu tout entier. Nous n'en extrairons que ce court passage qui en dit assez : « Ainsi, écrit-il, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties dont nous n'avons nulle connaissance ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu, par exemple de regarder, de parler, de marcher, aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits animaux, des nerfs, des muscles se remuent pour le produire, sans que nous en connaissions autre chose, sinon que nous le voulons et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet suit. » Quelle est donc la cause efficiente de tant de merveilleux rapports ? Les principes du maître la déterminent assez clairement pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister.

En résumé, il y a quatre ordres de causes : 1^o Dieu, la cause première créatrice, motrice, efficiente ; 2^o toutes les causes extérieures agissant sur nous à titre de causes occasionnelles ; 3^o la cause instrumentale, c'est-à-dire l'action toute physique de la matière sur la matière, en vertu de l'impénétrabilité et de ce qui en découle ; 4^o l'âme libre enfin, cause première seconde,

cause spirituelle et non force, cause occasionnelle et non cause efficiente. Nous allons mettre ces causes en rapport les unes avec les autres, et mettre ainsi la vie spirituelle et corporelle en mouvement.

Tel germe, pour ne pas remonter au delà, est la cause occasionnelle de telle âme, qui est et sera son âme ; ou bien telle âme est la cause occasionnelle de tel germe, qui est et sera son corps. Il n'importe. La série occasionnelle a pu commencer par le corporel, ou par le spirituel, ou par les deux en même temps. Nous ne prétendons pas sonder ici ce mystère de la génération. La cause efficiente n'étant ni la matière inerte et inactive, ni l'âme, cause active spirituelle et non force motrice, la cause efficiente étant Dieu, il est clair que le germe est une cause occasionnelle native, non-seulement par sa constitution originelle, mais encore par tout ce qu'il peut recevoir de ses rapports avec le milieu où il se trouve. Ce qui signifie que toute cause extérieure agissant sur lui est l'occasion d'un mouvement produit dans le germe par la cause efficiente, à moins que l'agent extérieur *mû*, n'agisse à simple titre de cause instrumentale, comme le fer qui divise les tissus. Mais tout mouvement produit dans le germe par le moteur direct et efficient, est à son tour la cause occasionnelle d'un mouvement corrélatif produit dans l'âme par le même moteur. C'est ainsi que le mouvement d'action et de réaction s'enchaîne et que le progrès de l'un appelle le progrès de l'autre. Le contraire est aussi vrai. Le moment vient enfin, avec le concours des causes occasionnelles ambiantes, où la conscience se forme, où l'individu actif et libre se saisit, se connaît. Voilà la cause première seconde, la cause responsable, la cause occasionnelle par excellence qui entre en scène. Son jeu actif amènera dans l'individu les plus profonds changements, et, soit en bien, soit en mal, influera radicalement sur sa destinée. Sa qualité, sa force naturelle dépendent sans doute de la filiation, de l'origine ; mais elles dépendent aussi d'une série de causes occasionnelles incalculables.

Une question se pose aussitôt : Quel est le mode d'union de l'âme et du corps ? Est-ce, entre les deux, une union physique

et directe ? Non : nous nions la communication des substances ; nous ne la nions pas en arguant de la distinction profonde de l'âme et du corps, de la nature même des deux substances, de l'essence antinomique du simple et du composé, comme l'ont fait les cartésiens, puisque Dieu qui est indivisible, comme l'âme, agit bien enfin sur notre monde étendu, figuré, mobile ; mais nous la nions en nous appuyant sur l'impossibilité qu'il y a de comprendre, avec cette hypothèse, les mouvements des habitudes et des instincts. Là est la pierre angulaire de la théorie des causes occasionnelles. C'est la complète impuissance du prétendu spontané inconscient, non moins sans doute que la difficulté de concevoir ces entités, qu'on nomme propriétés, facultés, vertus substantielles, qui fondent la doctrine du droit ou du concours réglé. Si Maine de Biran avait établi que la volonté agit directement sur le muscle, en tant que cause efficiente, tout serait dit, nous l'avons vu ; de par ce principe qu'on ne multiplie pas les causes sans nécessité, l'occasionalisme serait vaincu : mais il n'en va point ainsi. Si M. Peisse et M. Bouillier avaient prouvé que la sensation de la vie, la sensation continue de l'organe et de sa forme, est le signe d'un rapport de causalité directe ou d'immédiation entre l'âme et le corps, il n'y aurait plus de doute ; mais ils n'ont fait que signaler une relation intime, qui ne prononce pas sur le mode d'union des deux substances. Mon corps est étendu, toute sensation localisée paraît participer de son extension ; en est-elle moins pour cela un fait spirituel, un mode de la conscience, indivisible de sa nature ? Non, sans doute ; toute sensation est simple, en tant que mode de ce qui est simple. Donc, d'un côté, dans le corps étendu, la figure et le mouvement, rien de plus, et de l'autre, dans l'âme, la sensation cause occasionnelle d'idées, de sentiments en elle, et de mouvements du corps. Quel rapport s'établit entre les deux ordres, entre le corporel et le spirituel ? Nous l'avons indiqué, ce rapport, et nous l'avons fondé sur des raisons métaphysiques, il est occasionnel, il ne peut être qu'occasionnel. Dieu est donc le lien, le sommet du triangle ; de ce point suprême descendent deux lignes, dont l'une atteint l'âme, l'autre le corps ; de là leur union intime, parfaite, réglée,

mais occasionnelle. L'union serait-elle plus intime si elle était directe ? Nous affirmons que non, car elle serait aveugle et incapable de produire, en fait de phénomènes, tout ce qu'elle produit. En résumé, l'homme est une unité harmonique, dont l'activité libre, la personnalité, est le centre, et dont Dieu est le lien éclairé et tout-puissant.

Mais prenons l'homme complet et regardons-le vivre. Il est affecté de différentes manières par tous ses sens, par toute la surface de son corps, et, même sans contact avec l'extérieur, il sent presque en permanence et vaguement son corps. Qu'est-ce que sentir ? Sentir, c'est ce que nous savons tous et ce que nous ne définirons jamais. Seulement n'oublions pas qu'il n'y a pas de sensibilité hors du moi sentant, et que c'est détourner ce mot de sa stricte et légitime application, que de s'en servir à la fois pour des phénomènes organiques et hyperorganiques. La vraie sensibilité est une aptitude de l'âme à être modifiée par une cause qui n'est que l'occasion de la modification toute spirituelle qui constitue le fait psychologique sentir. Donc la sensation appartient essentiellement au moi, à la vie de la conscience ; gardons-nous de la confondre, comme les physiologistes ne l'ont que trop fait, avec les conditions, avec la matière de la sensation. Tout ce qui se passe dans l'organisme, en vertu de certaines forces, en tant qu'évolution de la matière vivante, suppose une aptitude distincte de la sensibilité proprement dite, il n'y a point de vie sensitive impersonnelle capable d'absorber la personne, comme le suppose Maine de Biran ; enfin ces termes abstraits : *sensibilité organique*, *sensibilité animale*, dont use la physiologie, sans trop savoir ce qu'elle dit, représentent des faits qui sont éloignés de la vraie sensibilité de toute la distance qui sépare la matière de l'esprit, le composé du simple. La localisation de la sensation ne change pas la nature de ce phénomène, qui n'est, nous le répétons, que le moi sentant. La localisation n'est que la détermination du lieu par lequel le sujet est sentant, et n'ôte rien à la nature hyperorganique du sentir. Le mystère de l'union du simple et du composé n'est pas plus ni moins redoutable ici qu'ailleurs.

La physiologie moderne s'est abusée à ce point qu'elle a pris un effet pour une cause, qu'elle a créé une sorte d'être *sensation*, vivant de sa vie propre en dehors du moi, et dominant tous les phénomènes physiologiques. Maine de Biran prétendit faire cesser cette illusion; mais tout en relevant, à propos des diverses sensibilités de Bichat, une amphibologie grosse d'erreurs, il n'a pas su éviter une confusion du même genre, et sa manière de concevoir la sensibilité animale lui ôte le droit de se plaindre des conceptions de ses devanciers. « Otez, écrit-il, la conscience ou le moi d'une sensation, que reste-t-il? Rien ou un pur abstrait, répondent nos métaphysiciens; je prétends, moi, que ce qui reste encore est un fait considérable, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie tout entière d'une multitude d'êtres, auxquels nous accordons avec raison une sensibilité et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder un moi. L'organisation purement nerveuse et sensitive absorbe la volonté et aveugle l'intelligence. » (*Rapport du phys. et du moral.*) Il s'agit de savoir si la distinction plus ou moins claire du moi et du non-moi n'existant plus, il peut y avoir impression sensible. Il est certain que le choc de la cause que nous sommes contre la cause qui n'est pas nous, en d'autres termes que la sensation suit pas à pas tous les degrés d'obscurité et de lumière qui existent entre une personnalité, une volonté bien claire, bien déterminée, éminemment réfléchie, et cet état obscur auquel la volonté descend par une dégradation successive, jusqu'à ce qu'elle cesse de se manifester, en tant que phénomène de la conscience. A dater de ce moment, la raison s'épuiserait en vain à concevoir quelque chose d'analogue à la sensation. Ce serait concevoir un mode du moi sans le moi, de la personnalité sans une personne, un être de raison, que la conscience n'atteint pas, puisqu'elle n'est plus, et que l'œil ne voit pas, puisqu'il ne voit que des organes. N'est-ce donc pas là la plus vaine de toutes les chimères? Sans doute, la sensation participe de l'obscurité de la conscience, comme elle participe du haut degré de clarté qui appartient à la réflexion; cependant si, de la pleine réflexion nous rentrons peu à peu dans notre virtualité substan-

tielle, s'il y a diminution, puis absence complète de détermination personnelle, nous ne voyons plus une seule place pour le phénomène psychologique, ni, par conséquent, pour la sensation. Que serait donc une sensation absorbant la personne? Rien. Il n'y a pas plus d'image sans moi imaginant que de sensation physique, localisée ou non, sans moi sentant à un degré quelconque.

Il y faut insister, car ces singulières entités de Maine de Biran, dites sensations animales absorbant la personne, entretiennent un lien de parenté très étroit avec les idées sans conscience et les prétendues propriétés, facultés, vertus substantielles du péripatétisme contemporain, que nous nous efforçons de repousser au nom du véritable esprit cartésien et du besoin que nous avons d'idées claires. Je pique un homme endormi, qu'arrive-t-il? Ou bien il ne fait pas le moindre mouvement, ou bien il témoigne par un signe que l'attaque n'est pas restée sans résultat. Nous admettons un réveil exempt de souvenir et nous nous demandons s'il y a eu sensation? Comment répondre, puisqu'il n'a pas été possible de lire dans la conscience du patient pendant le moment de l'expérience? Maine de Biran aurait donc admis, dans cette circonstance, une situation sensitive impersonnelle. Nous dirons, nous, simplement qu'une modification plus ou moins obscure du moi a pu passer dans la conscience sans y laisser de souvenir et réaliser ainsi une sensation d'un ordre inférieur; ou bien qu'en l'absence de toute personnalité un simple mouvement de l'organisation, effectué selon certaines lois, a pu répondre à la provocation extérieure. Pourquoi, en effet, les lois de la vie ne détermineraient-elles pas des contractions, des mouvements, abstraction faite de toute vraie sensation, par un mécanisme analogue à celui qui, sous l'empire du monde inorganique, détermine un dégagement d'électricité, lorsque certains corps se rencontrent? Pourquoi le terme sensation, s'il n'est pas exclusivement le signe d'un fait de conscience, serait-il moins propre à représenter, par abstraction, les mouvements de la matière inorganique que ceux de la matière organisée? Que voyons-nous, de part et d'autre, sous l'empire de différentes lois? L'étendue corporelle,

la figure, le mouvement, des choses divisibles. Hâtons-nous de faire cesser de tristes confusions et cherchons la sensation ailleurs. D'où il faut conclure que les termes *sensibilité organique*, *sensibilité animale* des physiologistes sont équivoques et dangereux en ce qu'ils paraissent attribuer à l'organisation une aptitude qu'elle ne possède pas, et qu'enfin la conception d'une vie sensitive absolument impersonnelle est vide de sens.

Donc, au point de vue de l'occasionalisme, lorsqu'un fer chaud me touche et que je le sens, que se passe-t-il? Abstraction faite de son action instrumentale directe, voici ce qui se passe dans l'ordre vital proprement dit. Le rapport du corps chaud avec l'organe est l'occasion, la cause occasionnelle de l'intervention réglée, légale, du *principe vital*, de l'unique moteur qui produit dans la matière organisée certaines figures et certains mouvements, lesquels sont, à leur tour et du même coup, la cause occasionnelle de l'action du principe vital sur l'âme qu'il modifie en sensation, en moi sentant, d'une manière légale, réglée. Mais, prenons-y garde, dans toute sensation, il y a, comme nous l'avons écrit, du passif et de l'actif à divers degrés; or voilà que ces modes de l'âme deviennent, eux aussi, des causes occasionnelles d'idées, d'images, de sentiments, de désirs, des causes occasionnelles, par suite, de mouvements y relatifs dans le corps, dans les organes, nouvelles causes occasionnelles posées et qui en suscitent d'autres, le moteur ne cessant jamais d'agir, de satisfaire à la loi; telle est la vie. Le milieu de ce cercle aux rayons infinis est la personnalité humaine, en qui se fait, pour ainsi dire, la centralisation au premier degré; mais au-dessus de ce cercle et de son centre et de sa circonférence et de ses rayons, est l'unique moteur, et c'est en lui que se fait la centralisation au degré suprême; car outre qu'il lie étroitement toutes les parties du corps entre elles, et l'âme au corps, il lie l'individu à l'espèce, les espèces entre elles et au monde, le monde à l'univers.

Ce que nous avons écrit du toucher, nous pouvons l'écrire, sans en retrancher un mot, de la vue, de l'audition, du goût. Mais nous remarquerons que cette manière de concevoir les sensations renferme la théorie des idées, ou l'explication des

facultés de l'âme en exercice ; elles ne sont toutes, en définitive, que le moi modifié de différentes manières par le moteur et toujours plus ou moins actif dans ses modifications. Nous n'en avons même pas excepté, on le sait, la raison, cette faculté supérieure, qui a pour caractère l'impersonnalité et qui cependant ne saurait être conçue, en tant que phénomène de notre esprit, dans une impersonnalité absolue, puisque une pareille situation, par rapport à l'homme, serait le néant de la conscience. Il n'y a, encore une fois, d'absolument impersonnel, dans ce mode de l'âme qu'on nomme l'idée nécessaire, que la cause active et universelle, qui produit le mode, en y laissant une marque divine qu'on ne méconnaît pas, pour si peu qu'on y regarde.

XI

Telle est, à grands traits, la théorie métaphysique de la formation et des fonctions du corps humain vivant, étroitement uni à son âme ; nous avons indiqué leur mode d'union ; nous avons même essayé d'ébaucher une théorie des idées ; il nous reste à dire un mot de celle des habitudes, au point de vue de l'occasionalisme, puis à conclure.

Prenons pour exemple la mémoire considérée particulièrement sous cette forme qu'on nomme la mémoire mécanique. D'où vient que je sais vingt vers, après les avoir lus une ou deux fois, de manière à ne jamais les oublier ? D'où vient qu'après les avoir lus cent fois, telle personne n'en conserve pas le moindre souvenir ? Qu'est-ce que la mémoire ? En soi, le fait primitif de mémoire est aussi inexplicable et inconnu que l'essence de l'âme. Mais enfin, tel corps étant donné, uni à telle âme, la mémoire sera puissante ou faible. Cela signifie pour nous qu'en vertu de telle cause occasionnelle relative au corps, c'est-à-dire de telle figure et de tel mouvement, qu'en vertu de telle autre cause occasionnelle relative à l'âme, innée ou acquise, le moteur doit produire, à l'occasion de telle circonstance, selon un droit fixe, certains modes de la conscience qui sont des souvenirs. Ce droit permanent est précisément ce

qu'on nomme une *habitude*. Or l'habitude est de deux sortes, innée ou acquise. Evidemment le droit habituel varie selon les personnes ; la loi n'en est pas moins fixe, immuable, le droit n'en est pas moins réglé ; quiconque sera absolument mon pareil, aura le même droit que moi à l'action de la cause efficiente. Mais pourquoi des différences de droits, des inégalités ? Nous ne le cherchons pas ici, et c'est une tout autre question. Ce que nous constatons derechef, c'est que l'habitude, innée ou acquise, de se souvenir plus ou moins facilement, abstraction faite des conditions fondamentales du phénomène, n'est rien de substantiel en nous, n'est rien qu'un droit à obtenir ou n'obtenir pas de la cause supérieure le passif du phénomène. Ce qui s'applique à une habitude s'applique à toutes, qu'elles soient innées ou acquises, passives ou actives, physiques, morales ou intellectuelles. C'est ainsi que de bonnes habitudes acquises deviennent à la fois une récompense et un secours, que le progrès appelle le progrès, comme la chute appelle la chute.

Que si, nous le supposons, une sensation vient à naître sur le fondement d'une cause occasionnelle, extérieure ou autre, l'inné plus l'acquis, ce qui établit le droit de tout ordre, n'obtiendront pas évidemment la même série chez tous les hommes. C'est que les droits naturels et les droits acquis ou mérités varient à l'infini, et que les séries phénoménales suivent les droits, sans jamais excéder l'essence homme, quelle que soit leur variété. Ainsi le créateur a pu broder la diversité sans fin des caractères sur l'inaltérable unité de l'espèce. Mais d'où vient l'acquis ? De l'exercice de la liberté, qui est la cause occasionnelle par excellence (après l'innéité et le milieu intellectuel et moral où l'individu se trouve placé) pour fonder le caractère. Sans doute, en fait d'habitudes, la même somme d'actes libres ne fait pas autant pour celui-ci que pour celui-là. Pourquoi ? Nous le répétons, parce qu'elle n'opère pas sur la base de la même innéité, sur celle des mêmes circonstances. Donc le droit est toujours une résultante des plus complexes dans ses éléments générateurs.

Mais nous remarquerons que, de même que l'inné, eu égard

aux facultés de l'âme, a son fondement sur certaines conditions organiques, l'acquis a aussi son fondement sur un organisme lentement obtenu. L'organe, dit-on, se perfectionne par l'habitude. Nous ne répondrons pas non. L'organe, lent dans ses évolutions de croissance et de décroissance, prête aux habitudes, quelles qu'elles soient, une cause occasionnelle d'une certaine durée, ce qui signifie un droit d'une certaine stabilité, que la liberté ne modifie pas du jour au lendemain, à tout vent de caprice. Nous avons parlé des caractères; tels sont leurs fondements corporels. Tout peut progresser et décroître en nous, y compris la liberté, ce qu'il y a de plus inviolable au fond de la conscience. La volonté se fortifie par l'exercice, comme elle dépérit par l'abandon qu'elle fait d'elle-même. Comment son droit change-t-il? Ou, si l'on veut, comment sa puissance change-t-elle? Est-ce par le changement de l'accessoire, du milieu où elle s'exerce, des conditions organiques, des mobiles, des motifs, par le changement du passif? C'est très probable. Mais aussi, mais dans son étoffe même, dans son fond spirituel, la cause efficiente, celle qui a créé et travaille en nous, ne peut-elle rien changer? Ne peut-elle, selon une certaine loi, et sur le fondement de certaines causes occasionnelles, sans altérer l'identité de la personne, y apporter une modification substantielle? Nous n'y apercevons aucun obstacle.

Tel est, dans son ensemble, le jeu de l'occasionalisme et telle est la vie de l'homme selon cette hypothèse métaphysique. Nous comparerons, pour dernière épreuve, l'occasionalisme à l'animisme, le moteur clairvoyant à la spontanéité inconsciente sur un exemple déjà produit de l'ordre psychologique.

Je veux, mais d'une volonté sommaire, générale, réunir, prononcer selon leur rapport exact, tous les mots d'un discours en vers, inscrit dans ma mémoire. Ils coulent sans nul effort et comme involontairement, une fois le mouvement commencé, et si quelque obstacle m'arrête, la volonté ne peut rien pour le rompre; il faut que d'elle-même, malgré l'obstacle, la veine se prenne à couler de nouveau. D'où vient-elle? quelle puissance cachée lie si étroitement et d'une manière si perspicace

les mots aux mots? Sont-ils donc pensés secrètement dans le fond substantiel de l'âme? A peine apparaissent-ils dans la conscience avant d'être prononcés. Ils naissent, ils surgissent de ce fond que nos animistes nomment l'inconscient, avec la parole elle-même. Étaient-ils rangés en ordre dans l'inconscient? Supposition ridicule! Non, ils n'étaient que mon droit à les obtenir. Ne croirait-on pas, à entendre nos philosophes, qu'idées et mots sortent d'eux-mêmes tout habillés de la coulisse où ils étaient cachés et qu'ils entrent en scène? S'ils avaient leurs milliers de conditions organiques particulières et non une condition organique générale et fondamentale, que faisaient dans l'organe, sans produire leur effet, ces multitudes accidentelles, changeantes, de configurations intérieures? Et s'ils avaient dans l'âme leurs conditions substantielles ou seulement modales, qu'étaient-elles, ces conditions, et que faisaient-elles? Il faut en finir avec l'illusion. L'improvisation toute spontanée d'un discours appris, je le suppose, il y a dix ans, cette série toute spirituelle à atteindre est aussi bien hors de la portée de l'aveugle inconscient que la série extérieure que nous avons proposée à l'habileté d'un équilibriste. Il n'y a d'explication possible de ces remarquables phénomènes que par la théorie du droit. Levons maintenant quelques objections.

XII

L'animisme nous a fait remarquer, par l'organe très autorisé de M. Franck : « que si l'âme suffit à tout, l'intervention d'un principe vital distinct de l'âme devient inutile et inadmissible. » Oui, si l'âme suffit à tout; mais il n'en va point ainsi, nous venons d'en faire la preuve. Au reste, il faut s'entendre sur cette supposition d'un principe vital distinct de l'âme. S'agit-il d'une seconde âme, du principe vital des duodynamistes? Nous reproduisons le vieux précepte : *non sunt entia multiplicanda præter necessitatem*. Mais si le principe vital est Dieu, l'unique moteur, si l'âme, loin d'être une force, une cause efficiente, n'est qu'une cause occasionnelle, alors même qu'elle veut, nous ramènerons toutes les prétendues causes efficientes, sauf

la cause instrumentale, à la seule vraie, à l'unique moteur.

L'animisme, d'après M. Bouillier, « explique mieux que toute autre doctrine l'unité humaine, la communauté d'action de l'âme et du corps, leur réciprocité. » Cela peut-être, s'il y a, comme le veut Stahl, une sorte de conscience derrière la conscience, une portion de l'âme qui est un clairvoyant caché; mais si le moteur de l'animisme, tel que le comprend et l'enseigne M. Bouillier, est inconscient, nous nions non-seulement la supériorité de cette doctrine, mais sa viabilité. Elle n'explique point, nous l'avons vu, l'unité de l'homme, ses habitudes, ses instincts; elle explique encore moins, peut-être, les étranges contradictions de sa nature, les antagonismes profonds qui sont en lui : en définitive, à y bien regarder, elle n'explique rien ! Sans la clairvoyance, non pas vague, mais haute et accomplie du moteur, nous ne comprenons plus rien, en effet. Et lorsque l'animisme inconscient demande au duodynamisme comment le moi séparé de la vie du corps peut savoir ce qui se passe dans le principe vital et tient si bien à ses ordres ce principe, dont cependant toutes les opérations sont fatales et instinctives, nous sommes induits à demander à l'animisme, à notre tour, s'il est beaucoup plus facile de comprendre comment le moi non séparé de la vie du corps sait ce qui se passe au fond de l'âme, au fond de l'inconscient ? Comment il assujettit à ses ordres l'aveugle spontanéité, dont, nous a-t-on appris, toutes les opérations sont *fatales* ? (Voir *La vie dans l'homme* de M. Tissot.) En somme, nous ne pouvons apercevoir la vraie clarté que dans l'harmonie préétablie de Leibniz, que nous repoussons, ne voulant pas de son déterminisme, destructif de la liberté, ou dans l'*occasionalisme*, qui, bien compris, fait une part suffisante à la personnalité, à la liberté, et nous rapproche de Dieu, sans redouter le panthéisme.

Mais, autre difficulté, l'animisme demande : « Où est l'âme, quand nous sommes à l'état d'embryon, mais déjà vivants dans le sein maternel ? » (M. Bouillier.) Où est l'âme, entend-il, si elle n'anime pas déjà le corps ? Nous répondrons : l'âme est produite en même temps que la vie, et son rôle de cause occasionnelle est au moins un motif aussi valable de sa présence

que peut l'être son rôle de cause efficiente, dans l'hypothèse de l'animisme, rôle qu'elle est incapable de remplir. Dans l'hypothèse du concours réglé, que nous défendons, l'âme émerge, s'élève progressivement avec la vie, jusqu'au plus haut degré de la raison et de la liberté; mais cela de par le jeu des causes occasionnelles et des autres causes, et à travers un progrès d'autant plus intelligible et ordonné, que le principe vital est plus éclairé et plus puissant.

L'animisme contemporain blâme à bon droit Claude Perrault et Stahl d'avoir prétendu que l'âme a une idée parfaitement claire de l'action qu'elle exerce sur le corps; il croit dire mieux en affirmant que l'âme fait d'elle-même cet admirable travail sans en avoir aucune idée. M. Franck, cet ami si sincère des idées claires, a appelé cette visée *un animisme modéré*, qui s'explique et se justifie, *par la puissance de l'instinct*. Qu'est-ce que l'instinct? Selon cet honorable maître, il y en a deux, dont l'un est complètement aveugle, *c'est celui qui produit l'industrie de certains animaux*, tandis que l'autre tient une place intermédiaire entre l'instinct aveugle et une conscience réfléchie. Mais d'abord, est-elle bien réellement aveugle, comme le croit M. Franck, cette force active qui produit l'industrie de certains animaux? Si un inconscient est capable de réaliser *spontanément* et *aveuglément* de pareilles merveilles, comment nous défendrons-nous contre l'hypothèse du Dieu inconscient de Hartmann? On donne à cette théorie point d'appui et levier, et l'on se plaint d'elle! Si l'âme aveugle organise *proprio motu* si admirablement son corps, et si l'abeille ignore absolument ce qu'elle fait, lorsqu'elle déploie, *virtute sua*, son admirable géométrie, pourquoi n'y aurait-il pas un organisateur suprême et inconscient de l'univers? Tel devrait être le dernier mot des animistes, si l'âme, comme ils l'enseignent généralement, est autonome, si elle n'est pas seulement *un grand ressort*. Mais l'autre instinct, cet intermédiaire entre l'instinct aveugle et notre conscience réfléchie, est-il donc un peu moins que le libre et un peu plus que l'aveugle! Alors qu'est-il? L'honorable M. Franck essaie de le définir par voie d'exemples. « J'ai fait remarquer, écrit-il, comment l'habitude

nous ôte par degrés le sentiment de la liberté. » L'instinct de l'âme organisatrice serait donc quelque chose d'analogue à cette puissance secrète que l'on nomme l'habitude. Nous nous sommes demandé déjà ce que c'est que l'habitude? Si c'est quelque chose qui existe dans la conscience d'une manière claire ou obscure, à un degré quelconque, c'est une pensée, un sentiment, une sensation, une idée ou une volonté; on ne le prétendra pas. Si c'est quelque chose de secret, de caché derrière la conscience, de substantiel; nous en appelons à nos principes, ou ce n'est rien, ou c'est *un droit*. « Il y a en nous, écrit encore M. Franck, des dispositions, *des affections latentes*, qui demeurent à l'état d'incubation, jusqu'à ce qu'une occasion les fasse éclore. » Soit : mais que sont-elles en nous? C'est là qu'est le problème! M. Tissot reproche à quelque psychologues contemporains leurs *idées endormies*, *assoupies* dans l'âme; il les appelle *des entités*. Quel nom donnerait-il aux *affections latentes*? Et qu'en dirait Malebranche, lui qui se montrait si sévère à l'endroit des *propriétés*, des *facultés*? Les affections latentes et par conséquent *inconscientes* seraient cependant moins aveugles, nous venons de le voir, que la cause qui produit l'industrie des castors ou des abeilles! Quel que soit le respect que nous professons pour les vues philosophiques de M. Franck, nous doutons que l'on puisse extraire des analogies qu'il propose quelques éclaircissements sur l'art profond des âmes inconscientes organisatrices et motrices du corps vivant.

Mais l'animisme contemporain a cru découvrir « un sens particulier et intérieur de la vie, qui, immédiatement et par lui seul, nous avertit de tous les faits de notre existence animale, nous met en communication directe avec toutes les parties de notre corps. » (M. Bouillier, *Le principe vital*.) Il faut constater la réalité de ce fait, ce sens vital, le ramener à d'exactes proportions et l'expliquer. Il n'est, en définitive, ainsi que l'a fort justement remarqué M. Albert Lemoine, qu'une vague sensation de notre corps et de nos organes. Quel homme pourrait prétendre qu'il assiste à la sécrétion de ses reins? Mais cette sensation confuse montre-t-elle mieux qu'une sensation

clairement perçue que le mode d'union des deux substances, âme et corps, est immédiat ? Accuse-t-elle une causalité réciproque et directe ? Non : et c'est à un tout autre ordre de considérations, nous l'avons vu, qu'il faut s'adresser pour éclaircir ce mystère, si faire se peut. Que si, par cet ordre de considérations, l'occasionalisme était proposé à titre de doctrine claire et probable, entre toutes, il ne laisserait pas d'expliquer, dans toutes ses délicatesses, le *sentire vitaliter* de M. Peisse et de M. Bouillier.

Mais, reprend ce philosophe : « D'où vient la pensée qui surgit tout à coup au fond de ma conscience ? D'où m'arrive l'ennui vague qui me surprend sans motif au réveil ? D'où me viennent-ils, s'ils ne sont pas la suite d'un travail secret dans l'âme, pendant le sommeil, et en quelque sorte *d'un discours commencé* ? » Il suffit, répondrons-nous, qu'une influence intérieure ou extérieure, un rapport quelconque de l'être vivant avec tout ce qui peut l'influencer, l'aliment de toute nature, l'air dont le sang a besoin, l'impondérable qui nous excite, une préoccupation antérieure, crainte, incertitude, espérance, jalousie, amour ou haine, qu'un fait quelconque, physique ou moral, ait posé l'*occasion*, la cause occasionnelle, pour qu'il y soit légalement satisfait par la vraie cause efficiente. Qui ne voit que dans les rapports innumérables de la vie, et dans son mouvement d'une complexité illimitée, il y a place pour toutes les occasions (autant de causes), pour tous les appels, et pour autant de réponses soit immédiates, soit peut-être aussi à échéances, du moteur universel ? De là ce monde infini de nuances spirituelles, sensibles ou autres, ce monde ondoyant et changeant, et ces étranges crépuscules au milieu desquels flotte notre conscience, alors même qu'elle veille, mais surtout lorsqu'elle s'abandonne et s'endort ! Quel argument de doctrine en peut-on sérieusement tirer, pour décider du mode d'union des deux substances ?

Mais M. Franck, rappelé au vrai par la sagesse et la mesure naturelles à son clair et ferme esprit, a clos son apologie du néo-animisme par les lignes suivantes, qui seront peut-être de nature à ébranler la foi de M. Bouillier et de bien d'autres.

« Malgré tout ce que nous venons d'écrire, l'intervention de l'âme dans chacune des fonctions de l'organisme, comme principe unique de la vie, n'est pas un fait qui puisse être constaté directement par l'expérience, ainsi que le sont ces fonctions elles-mêmes, ou les actes de la volonté et de l'intelligence. Par conséquent, l'animisme n'est qu'une explication philosophique des rapports de l'âme avec le corps, admise sur la foi des raisonnements, de l'induction, de l'analogie, *et qui se défend beaucoup mieux par l'incohérence et la faiblesse des explications contraires, que par sa propre évidence.* » Nous souscrivons à ce verdict, sauf une réserve, c'est qu'il n'aura de vigueur que jusqu'au jour où le cartésianisme a détrôné la scolastique. Si depuis ce moment l'animisme s'est trouvé derechef en présence de tout ce qui peut faire son succès négatif, à savoir la faiblesse et l'incohérence des doctrines qu'on lui oppose, la faute en est à ceux qui ne veulent être cartésiens que par la méthode, et qui désertent en métaphysique nos saines traditions. Qu'on revienne au vrai, qu'on renonce au chemin obscur ouvert par Maine de Biran, admirateur profond de Leibniz, pour ce qui semble être si vivant dans son grand système, l'*activité*, son admirateur et son continuateur mal inspiré, nous osons l'écrire contre le courant du jour, lorsqu'il a cru donner plus d'air et de liberté à la doctrine du maître, en rétablissant, par la théorie de l'action directe de la volonté sur le muscle, la communication des substances. Ce jour-là, Maine de Biran et ceux qui l'ont suivi sont rentrés, bien qu'ils en aient, dans le péripatétisme et le moyen âge, principalement par leurs vues sur le mouvement et la vie, vues qui aboutissent, de nécessité, aux entéléchies, formes plastiques, archées, monades leibniziennes, principe vital des duodynamistes, âmes inconscientes des animistes, facultés, propriétés, vertus secrètes, formes substantielles des scolastiques, termes sans objets précis, vains fantômes d'une philosophie qui n'aurait jamais dû revenir ! Lorsqu'on veut faire de Leibniz, non pas le continuateur de Descartes, en philosophie, ce qui est impossible, mais son successeur parmi les maîtres de la pensée, il faut sacrifier résolument, entre autres visées, à l'harmonie préétablie, à la non-

communication des substances et à l'automatisme universel ! Il y a mieux à tenter, croyons-nous ; c'est de relever, en psychologie comme en métaphysique, la grande tradition française, celle de nos glorieux cartésiens.

Dr P. GARREAU.

PREMIER APPENDICE

Eclaircissements sur quelques notions fondamentales.

Nous sommes en possession des idées de *causalité* et de *substantialité*, parce que nous sommes substance et cause, sinon force motrice, comme on l'a prétendu, et, dans la cause que nous sommes, nous trouvons l'idée d'unité. Mais l'âme ne sait pas seulement qu'elle existe, qu'elle peut être cause, et qu'elle est une, d'une unité réelle, indivisible ; elle sait aussi qu'elle dure. Comment le sait-elle ? Est-ce la mémoire seule, comme l'a pensé Royer-Collard, qui nous apprend que nous durons ? Nous ne le croyons pas, car si le sentiment de la durée est fondé, ainsi que le remarque ce penseur illustre, sur celui de notre activité continue, ce dernier est un fait actuel de la conscience. La conscience actuelle n'est-elle donc rien dans la durée ? Et ne nous apprend-elle rien, sous l'œil de la raison ? Qu'est-ce qu'un actuel sans aucune durée, sinon le néant de la conscience ? Et qu'est-ce que l'absence de ce néant, sinon la connaissance du moi qui dure ? La mémoire sans doute intervient dans le phénomène et répand beaucoup de lumière sur le détail du passé, mais elle ne fonde point cette certitude parfaite que nous avons d'être et d'être identiques, de persister dans l'être, en un mot de durer. La mémoire est subjective, relative, variable ; notre certitude de durer est entière, absolue. Donc nous connaissons notre durée comme notre être même, par un développement de l'intuition. Voilà ce que nous affirmons contre l'idéalisme subjectif, entre autres, et nous prétendons que toute autre manière de parvenir à la notion de

durée ne fonde que le scepticisme. La raison fait le reste, et conçoit l'idée objective ou ontologique, de l'être persistant dans l'être, comme elle a conçu les idées de substantialité, de causalité, d'unité. C'est elle aussi, la raison, qui applique irrésistiblement ces conceptions à l'extérieur, à ce qui est hors de nous.

Mais y a-t-il un extérieur? Oui : tous nos sens nous le livrent, tous nos sens à la fois nous font sortir de nous-mêmes, bien que Royer-Collard refuse ce privilège à l'ouïe, à l'odorat, au goût, et malgré l'opinion des philosophes qui ne le concèdent qu'au toucher seul. Pour le toucher, cela ne fait aucune difficulté, puisque outre la sensation qui est en nous, il nous donne clairement et distinctement, hors de nous, une série de points résistants, quelque chose d'étendu, de figuré, de mobile, et que c'est là précisément ce qu'on nomme la perception externe. Mais nous nions que les autres sens soient incapables de perception. Sans doute lorsque nous entendons un son, lorsque nous contemplons un objet, notre conscience ne nous avertit ordinairement d'aucune sensation localisée, d'aucune sensation physique proprement dite, comme dans la perception tactile ; mais indépendamment de l'organe, et comme s'il n'était pas là, elle nous avertit d'un fait, le choc du moi contre une cause qui n'est pas lui. On pourrait nommer ce choc *une sensation intellectuelle*, pour le distinguer de la sensation physique et du sentiment. S'il y a choc contre la cause non moi, il y a perception de l'extériorité. Que, dans ce cas, le rapport de la conscience avec le monde soit un rapport médiat, nul n'en doute ; qu'il se passe dans les organes de l'ouïe et de la vue quelque chose d'analogue à ce qui a lieu dans les organes du toucher, une série de vibrations, c'est probable ; toujours est-il que la sensation et la perception intellectuelles ont leur manière d'être et leur réalité.

En tout état, nous sommes en rapport avec le monde, avec les corps, avec le résistant étendu, figuré, mobile. Qu'y a-t-il dessous, ou qu'est-ce que la matière? Nous n'en sommes pas là. Ce que nous savons déjà, de toute certitude, de par les lois de la raison, c'est qu'il y a un être corporel, un être étendu,

qui persiste comme nous dans l'être. Sur quel fondement plus clair et plus solide que celui de cette affirmation première s'appuierait-on pour la contester? « La même loi, dit Royer-Collard, qui fait trouver le sujet dans la première sensation, fait sortir la substance matérielle de la perception de ses qualités; là s'arrête l'analyse comme à une loi primitive de la croyance humaine; expliquer un fait, ce n'est que le dériver d'un autre fait; et il y a un terme où il faut s'arrêter. » Or, en est-il un, où l'on puisse s'arrêter plus clair et plus distinct que celui de l'existence d'un monde corporel et réellement étendu, figuré, mobile, durable? Quiconque ne s'arrête pas là est voué à l'idéalisme, au doute sur l'existence du monde des corps, finalement au scepticisme! Si la critique leibnizienne atteint le cartésianisme, la critique de Kant atteint plus sûrement encore le leibnizianisme. Leibniz, en niant la qualité première, fondamentale des corps, l'extension corporelle, à titre de *qualité essentielle*, et en ne s'arrêtant qu'à la force, qu'à des groupes de forces simples, qu'il appelle des monades, à une substance indivisible de la corporéité, a été trop loin, ou n'a pas été assez loin; si l'extension réelle, en effet, est illusion, tout est illusion. Que parlez-vous de forces, de monades? Il n'y a peut-être que le moi d'un idéalisme raffiné, le moi transporté hors de lui par sa propre puissance? Comment éviter ce suprême écueil? En nous arrêtant où Royer-Collard nous a montré qu'était la borne de l'analyse. Ainsi ferons-nous, dans le deuxième appendice, en défendant, au moins dans son esprit, la notion cartésienne de la matière.

Mais, outre les conceptions de substantialité, de causalité, de durée, d'extension, de corporéité, nous appliquons à l'extérieur celle d'*unité*. Nous citerons à l'appui de cette vérité un passage concluant de M. le professeur Delayant sur Royer-Collard. « Dès que nous avons saisi l'unité et l'idée d'unité, en nous, elle acquiert immédiatement et nécessairement un caractère d'universalité auquel l'esprit ne peut plus se soustraire; il la trouve ou il la porte partout. Dans ses propres opérations, elle détermine ou elle devient cette loi, sans laquelle il n'y en a pas d'autre, que deux propositions contradictoires ne peuvent être

vraies ni fausses en même temps ; dans la conception générale du monde, elle nous fait trouver l'harmonie, la convergence ; dans la conception du monde externe en particulier, c'est elle qui nous fait envisager une réunion de parties comme un tout, qui, dans les corps dont la nature est d'être multiple, comme la nôtre est d'être simple, nous fait trouver ou mettre au moins une unité de concours ; qui enfin nous fait voir chaque objet individuellement à l'aide de la forme ; car qu'est-ce que la forme, sinon l'unité d'un corps ? » (*Revue de l'ouest*, 1845.) Si Royer-Collard, remarque M. Delayant, eût rencontré ce principe d'unité dans son analyse des lois fournies par la conscience à la perception, il n'aurait pas retranché la forme de ce qu'on nomme les qualités premières des corps, il aurait compris que la figure est ce qui détermine les objets sensibles, ce qui les limite. Mais qu'est-ce que la figure, sinon une manière d'être de l'extension ? Au reste, c'est l'idée d'unité qui non-seulement nous dote de son corrélatif, la pluralité, mais qui, avec l'idée de cause, nous fait remonter jusqu'à l'être unique et nécessaire. Or, le Dieu *un* conçu, l'harmonie, l'unité universelle en découle ; nos sens, dès lors, toutes précautions prises, sont *un*, sont d'accord entre eux et avec la réalité extérieure. Pourquoi feraient-ils exception à la loi d'unité ? L'idée d'unité, en résumé, c'est la véracité divine de Descartes, c'est cette pensée érigée en loi de la conscience, que nos sens contrôlés les uns par les autres et par la raison ne nous trompent pas plus, toutes précautions prises, que la raison elle-même. Donc, la perception, recevant de la raison son développement nécessaire, nous met en rapport avec un monde étendu, résistant, figuré, mobile, durable, comme elle nous fait concevoir au-dessus de tout, au-dessus de la substance, de la cause, de la durée, de l'unité seconde, toutes choses empruntées, le nécessaire, le parfait en tout, dont le reste découle et dépend.

Mais, en dehors de Dieu et des êtres qui durent, y a-t-il une durée ? Evidemment non, si l'on veut parler d'un être durée, d'une réalité, d'une durée substantielle. Il y a des êtres qui durent, comme il y a des objets qui sont étendus ; mais faites abstraction de ces êtres, de ces objets, du créateur et de toute

substance créée, que restera-t-il ? Rien. Il restera l'*espace* et le *temps*, me répondront quelques philosophes. Soit ; mais à la condition qu'espace et temps seront également déterminés par ce terme : *le néant*. L'espace, en effet, n'est ni substance, ni mode, ni accident ; donc il est le vide absolu, le néant même ; le temps n'est, lui aussi, qu'une autre fiction d'être, en quelque sorte, un contraire, une négation. Du moment que nous concevons un corps, un objet étendu, figuré, mobile, nous concevons sa négation, le non-être étendu. Or, c'est en supposant que toutes les multiplications à l'infini de ce zéro sont actuellement faites, que nous arrivons à la conception de l'espace égal au vide, au néant absolu. Et du moment que nous concevons un être simple, une âme, un esprit, qui est, est encore, est toujours, identique à lui-même ou qui dure, nous concevons sa négation, le non-être qui dure, mais qui dure comme peut durer le néant. Or, c'est en supposant que toutes les multiplications possibles de ce zéro sont actuellement faites, que nous arrivons à la notion de l'éternité abstraite, un pur néant. Donc il y a un être éternel, cause et substance, et il n'y a point d'éternité, en tant qu'existence réelle, pas plus simultanée, selon les thomistes, que successive, selon les scotistes. De même, il y a un être infini qui agit ou peut agir en tout lieu, et qui est partout, *non extensive sed causaliter*, comme le dit saint Thomas, mais il n'y a point d'espace en tant qu'existence réelle substantielle. Dire que l'espace et le temps sont infinis, n'est rien dire, s'ils ne sont que vide et néant ; si l'on en fait au contraire quelque chose, des réalités, un *sensorium commune* de l'espace, avec Newton, l'immensité divine, on affirme alors l'identité absolue de tout ce qui fait partie de l'espace, c'est-à-dire de Dieu et de l'univers. Tel serait l'absolu d'Elée. Ou si l'on fait de l'espace, avec Leibniz, un simple rapport, s'il n'exprime que l'ordre des coexistences, de même que le temps n'exprimerait que l'ordre des successions, on met en question des notions claires et sans lesquelles nous ne comprenons plus rien. Dès lors, force est de tout expliquer, temps, espace, durée, mouvement, etc., par cette représentation de l'univers qui s'accomplit dans chaque monade, selon Leibniz, dans chaque être simple et ne sortant

jamais de lui-même, représentation relative à une extériorité réelle sans doute, mais plutôt vue comme il est utile aux rapports des monades entre elles qu'elle soit vue, que telle qu'elle existe en réalité.

Mais, dit-on, voilà un corps qui est, qui est étendu, qui se meut : il se meut apparemment dans quelque chose ? Non : il se meut purement et simplement. Mais dans quoi ? Dans rien. Est-ce que l'espace sans fin, ce qui n'a ni dessus, ni dessous, ni milieu, ni substance, ni mode, ni accident, est un contenant ? D'un pareil contenant on peut affirmer tout ce qu'on affirme du néant. Et de même, voilà un esprit qui dure ; il dure apparemment dans quelque chose, dans un temps ? Non : il dure, purement et simplement. Dans quoi ? Dans rien. Qu'est-ce, au fond, que le temps, sinon la possibilité des êtres qui durent ? Et qu'est-ce que l'espace, sinon la possibilité des êtres étendus ? Qu'est-ce enfin que le néant, sinon, au même titre, la possibilité en général de l'être ? Dira-t-on que nous nions ainsi la réalité des vérités géométriques ? Nous répondrons : qu'en tant qu'idées de Dieu et vérités éternelles, elles ont en Dieu leur réalité, hors de lui leur simple possibilité ; qu'en tant qu'idées des êtres pensants, elles ont en eux leur réalité modale, hors d'eux leur possibilité ; qu'en tant qu'appliquées aux choses par le Créateur ou par les créatures, elles y ont une réalité concrète ; qu'en dehors de Dieu, des créatures pensantes, de l'univers créé, elles ne sont, encore un coup, qu'une possibilité abstraite, *rien* ! Les cercles, carrés, lignes, triangles, tracés, imaginés dans le vide, sont égaux au néant, comme le vide lui-même, sauf la réserve des conditions que nous venons de faire à leur réalité objective.

La notion d'étendue pure, d'espace pur, égal au vide, au néant, est une vérité indispensable à la philosophie, et qui, bien acquise, débrouille bien des questions, résout bien des difficultés. Par elle nous comprenons tout ce qu'il y a de positif dans l'étendue réelle des corps. Nous verrons, dans le deuxième appendice, que l'étendue perçue à la condition de l'impénétrabilité, de cette loi qui fait que deux corps ne peuvent occuper en même temps le même espace, c'est, par oppo-

sition à l'étendue pure ou vide, l'étendue plus la matérialité, qui implique la substantialité et la durée. De même, nous pourrions voir que la durée perçue à la condition de cette autre impénétrabilité, l'unité simple ou réelle qui dure (celle de l'âme), et qui fait que deux êtres actifs ne possèdent pas une même activité, une même substance et durée, c'est, par opposition à la durée pure ou vide, la durée plus l'immatérialité, qui implique, elle aussi, la substantialité. Mais l'étendue, moins l'impénétrabilité, d'une part, mais la durée, moins l'immatérialité, de l'autre, c'est l'absence de la substantialité et de tout ce qui en découle; encore un coup c'est le néant! « Quelle est, dit M. de Rémusat, la définition de l'espace, pour les philosophes qui n'en admettent pas la réalité? L'étendue abstraite. Pour d'autres, ce serait plutôt l'étendue vide. Bornons-nous à dire que l'étendue sans limites, moins l'idée de l'impénétrabilité, plus l'idée de l'être donne l'idée de l'espace. » (*Essais de philosophie.*) De quel être M. de Rémusat entend-il parler? De l'être matériel ou de l'être immatériel? De quelle substance? De celle des corps ou de celle des esprits? D'aucune : l'espace pur n'est ni corps ni esprit; le contraire serait le panthéisme. Donc l'espace n'est que la négation de l'être étendu sans limites. Il est, si l'on veut, l'étendue sans limites, moins l'impénétrabilité et moins l'être; mais assurément on ne dirait pas autre chose du néant. Le non-être étendu est sans fin, comme le non-être qui dure (qui dure, encore un coup, comme dure le néant) est sans limite, puisqu'ils ne sont que la face négative de l'infini réel en ces deux sens. A ce double titre, le néant est égal au vide, espace et temps, divisible à l'infini métaphysiquement et infiniment pénétrable. Tel est le point de vue où nous nous plaçons nécessairement pour exprimer que l'impénétrabilité, dans l'espace et le temps, est la propriété fondamentale de l'être matériel et immatériel, qui épuise tout l'être existant et tout l'être possible.

DEUXIÈME APPENDICE

La matière de Descartes et celle de Leibniz.

A vrai dire, il s'agira moins, dans cet appendice, de la matière de Descartes que de la matière conçue selon l'esprit cartésien.

Leibniz, découvrant que les idées vulgaires sur le lieu, le mouvement, la force motrice, l'étendue matérielle, etc., étaient sujettes à de grandes difficultés, résolut de les soumettre à une analyse approfondie ; seulement il voulut éviter l'idéalisme, en déclarant d'abord qu'elles avaient leur fondement dans une réalité extérieure.

Descartes avait distingué les sensations d'avec ce qui leur correspond extérieurement ; les cartésiens enseignent, à juste titre, que les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, le froid, le chaud, la dureté, la mollesse, ne sont, en tant que sentis par nous, que des phénomènes de notre âme, différents du tout au tout de ce qui fait le fondement de nos sensations. Qu'est-ce donc qui peut faire le fondement de nos sensations, si les perceptions de chaleur, de couleur, etc., confuses de leur nature, sont vainement localisées par nous dans les objets chauds, colorés, sapides ? Les cartésiens répondent : *c'est l'extension*. C'est là, disent-ils, la seule réalité extérieure sensible, le seul fondement de toutes nos sensations, qui ne s'obtiennent ainsi que par voie de modification de l'extension, c'est-à-dire de changements dans la figure et le mouvement des corps.

Mais les leibniziens reprennent l'analyse cartésienne et prétendent l'achever. Si les qualités secondes, disent-ils, odeur, saveur, couleur, etc., ne sont pas dans les corps, mais en nous, mais relatives à nous, pourquoi n'en irait-il pas ainsi pour les qualités premières, pour l'extension de la matière, par exemple ? Nous soutenons, ajoutent-ils, que ce n'est là qu'un phénomène substance, *substantiatum*, ce qui signifie le symptôme d'une substance réelle quelconque, qui est le fondement de nos sensations. Mais quelle substance ? Elle consisterait dans un

groupe de *monades*, de substances simples, sans parties, de *forces*, dont les combinaisons variées forment, pour nous, les différents corps. Ces substances ne peuvent être connues que par la raison pure, et même très imparfaitement. Dieu nous a donné à tous cette perception confuse d'étendue, de mouvement, de lieu, comme un moyen facile et proportionné à notre faiblesse en cette vie, pour juger des rapports des corps entre eux et de leur action sur notre corps. Cela suffit à l'homme. En résumé, le leibnizianisme passe de la négation des qualités dites secondes des corps, à celle de leur qualité première et fondamentale du cartésianisme, l'extension, et conclut au monadisme (monodologie), système complet, savant, fortement lié, mais qui, d'abord, a le défaut de se mettre en opposition avec l'universelle croyance des hommes, même avec la raison pratique des philosophes, sur la réalité objective de l'étendue et du mouvement, et d'aboutir, de nécessité, à l'harmonie préétablie, cette institution de l'automatisme universel. Dans ce système, l'âme humaine, la monade que nous sommes reflète l'univers, mais ne communique point avec lui ; c'est une évolution intérieure et spontanée de notre âme, miroir de l'extériorité, qui nous la fait connaître ; tout se passe en dedans de nous, et il n'y a hors de nous que des monades renfermées à leur tour en elles-mêmes, qui reflètent l'univers comme nous le reflétons : l'étendue, le mouvement, etc., sont bien ainsi une extériorité réelle, mais plutôt vue, encore une fois, comme il est utile aux rapports des monades entre elles qu'elle soit vue, que telle qu'elle existe en réalité. Tout, de l'extériorité pour nous, serait donc, en définitive, illusion, sauf l'être et le rapport harmonique des choses !

Il n'importe ; ce n'est pas là le reproche que nous voulons adresser aux leibniziens ; ce dont nous les accuserons, c'est de ne pas pousser leur système jusqu'au bout de ses conséquences logiques, qui doivent aller jusqu'à mettre l'existence même de la matière en suspicion. Les qualités premières des corps une fois ébranlées, contestées, l'extension réelle une fois niée, par un abus de l'analyse, ou mieux par l'oubli de l'autorité d'une croyance primitive et invincible, pourquoi s'arrêter ? Il vous

reste, dites-vous, des forces simples, des chœurs de monades, capables de procurer à l'homme les perceptions de mouvement, d'extension, et ainsi de suite. Mais vous n'en savez rien et vous n'en pouvez rien savoir. Peut-être n'existe-t-il pas de matière proprement dite ? Peut-être n'existe-t-il, au dehors, que des esprits capables de déterminer nos perceptions ? Si ce qui constitue les corps est « l'union de leurs éléments par action mutuelle, » Dieu pouvait, de la même manière, unir des esprits. Que dis-je ? Dieu pouvait et peut, en tant que cause efficiente, produire lui-même et seul nos impressions. Il pouvait en confier la production au développement fatalement spontané de la monade, à son évolution tout intérieure. Où donc est le titre logique du temps d'arrêt des leibniziens à leur monde transparent, discontinu et imaginaire ? Mais, réplique-t-on, où est le titre du temps d'arrêt des cartésiens aux qualités premières des corps ? On a répondu à cette question dans le premier appendice.

Pour pénétrer plus avant dans le problème, il faut remarquer qu'il y a deux manières de concevoir les principes ou éléments constitutifs de la matière. Ou elle est divisible à l'infini, ou elle ne l'est pas ; si elle l'est, elle est étendue, composée, impénétrable (Aristote, saint Thomas, Bossuet, Pascal, Euler, etc.) ; si elle n'est pas divisible à l'infini, elle est composée d'éléments simples et indivisibles (éléates et leibniziens). Donc, en résumé, elle est étendue ou non. Étendue, c'est l'*atomisme* sur les éléments de la matière. Cette doctrine se divise en vingt sectes. Dans son bel ouvrage sur l'*Unité des forces physiques*, le père Secchi l'a appuyée, tout dernièrement, de l'autorité de son nom. C'est une des dernières inductions de la physique contemporaine. Inétendue, c'est alors une forme d'extension, résultant ou de la réunion des points simples et inactifs de Zénon, ce qui est insoutenable, ou de l'action sur nous des forces actives, ce qui constitue, sauf variantes, le système des anciens monadistes et des nouveaux. Le leibnizianisme, en effet, a engendré deux principales écoles, celle de Wolff, Formey, Bermann, etc. ; puis notre école française actuelle, celle de Maine de Biran. Cette dernière prétend, entre autres

vérités méconnues par les leibniziens, rétablir la communication des substances, aux dépens de cette savante harmonie préétablie de Leibniz, si amplement explicative de l'univers, mais si fatale à la liberté des causes secondes ! Mais par quoi remplace-t-on la construction du plus grand métaphysicien de l'Allemagne ? Par l'action des substances les unes sur les autres. D'où cette spontanéité aveugle, qui produit, nous l'avons vu, même hors de nous, même à distance, même à échéances éloignées, des actes marqués au coin d'une clairvoyance presque divine !

Quoi qu'il en soit, les leibniziens sont évidemment vainqueurs des épicuréens et des gassendistes, partisans des atomes indivisibles non-seulement physiquement, mais métaphysiquement. Comment donc ce qui est conçu sous la notion d'extension pouvait-il être métaphysiquement indivisible ? Si les éléments constitutifs de la matière sont réellement étendus, au sens de Leucippe, d'Epicure et de Lucrèce, ils ont alors une figure, des côtés, une droite, une gauche, un milieu ; donc ils sont intelligiblement divisibles. Pascal a raison sur ce point, l'atome recule à l'infini, et la molécule d'Epicure, comme celle de Gassendi, possédant à la fois l'extension et l'indivisibilité, est un non-sens métaphysique. Contentons-nous, pour elle, de l'*indivisibilité*. Que signifie ce terme ? Il signifie que cette molécule peut être conçue absolument pleine, sans pores et insécable en réalité, toutes les forces de la nature (ce qui est loin de signifier la puissance de Dieu) fussent-elles réunies pour la partager en deux parts. Telle est peut-être l'hypothèse du constitutif de la matière à laquelle nous devons nous arrêter ? Mais alors que l'atome, que l'*indivisible*, l'*insécable* soit aussi petit que possible, ou gros comme une montagne, qu'il soit l'atome proprement dit, ou la molécule (*moles*) des scolastiques, il importe peu !

Il est inutile d'indiquer comment les leibniziens, après Pascal, réfutent l'école d'Elée, et montrent qu'avec autant de points simples que possible, juxtaposés, on ne constituera jamais l'extension corporelle, pas plus qu'avec des milliards de zéros on ne ferait un nombre. Cela ressort clairement de la

notion de l'être étendu substantiellement, et de celle du point simple et inactif des éléates. Mais enfin les leibniziens eux-mêmes comment prouvent-ils leur thèse? Comment argumentent-ils pour réduire la matière à un système de forces agissant sur nous, ce qui va contre une des idées les plus claires qu'il y ait en ce monde, celle de l'extension continue divisible?

Ils disent : toute force est simple ; la matière est force, puisqu'elle résiste : donc elle est simple. Nous nions la mineure, car l'idée de force ne résulte nullement de l'idée d'extension et d'impénétrabilité. Pressez tant que vous voudrez l'idée d'extension corporelle réduite à elle-même, vous n'en obtiendrez jamais que figure et mouvement, au sens cartésien. Et si vous supprimez la notion d'extension corporelle, quand il s'agit de la matière, il ne reste plus rien que l'idéalisme complet et le vide, nous l'avons montré. Quant à ce qui concerne l'impénétrabilité, nous demandons simplement s'il n'était pas possible à Dieu de créer une chose étendue substantiellement et sans pores, l'absolument plein, une chose intrinsèquement inactive et inerte, qui n'aurait essentiellement rien des propriétés de ce qu'on nomme une force ? Supposons que le Créateur ait produit une pareille substance (la molécule scolastique) ; son impénétrabilité résultera de l'impossibilité qu'il y a, pour l'être étendu, de passer, sauf par effet de puissance surnaturelle, de l'être qu'il est au néant, ou à un autre être que le sien propre. Donc l'être étendu inactif, inerte, peut être résistant, impénétrable selon les conditions de son être étendu, de même qu'un esprit est, lui aussi, impénétrable selon les conditions de son être simple, ce qui signifie qu'il ne peut, sans miracle, passer au néant, ou devenir un autre esprit. Etre impénétrable, au fond, c'est cela et rien de plus ; tout être est impénétrable ainsi ; donc l'*étendu*, sans être une force, peut être impénétrable selon les conditions de son être étendu ; le pénétrer serait les détruire, ou les changer essentiellement, ce qui implique.

Cependant Leibniz insiste. Vous admettez, reprend-il, que les corps étendus sont actifs, ou qu'ils sont inactifs ; s'ils sont actifs, vous dites une absurdité, car alors la force serait une propriété des corps, à savoir, étendue et figurée, ce qui va

contre la notion de force; s'ils sont au contraire inactifs, la matière alors n'est plus cause d'aucuns phénomènes; d'où plusieurs impossibilités. Ainsi, entre autres : 1^o la matière ne serait rien qu'une cause occasionnelle, ce qui suppose le miracle permanent, c'est-à-dire la production de tous les phénomènes par la puissance directe de Dieu; 2^o la matière serait inutile, car Dieu, en agissant sur les esprits, pourrait aussi bien tout produire immédiatement et sans son intervention stérile. Nous sommes de l'avis de Leibniz sur le premier point : il est absurde, en effet, de dire que la force est une propriété des corps; mais on peut très certainement, n'en déplaise aux leibniziens, supposer les corps *étendus et inactifs*. Nous maintenons et maintiendrons que leur rôle est déjà fort important, s'ils sont seulement cause occasionnelle et cause instrumentale. Donc, passant outre au reproche que Leibniz fait aux occasionnalistes d'instituer le miracle permanent (comme si le seul fait de la stabilité de la loi n'était pas négatif de la notion de miracle), nous affirmons qu'une matière inerte et inactive ne laisse pas d'être éminemment utile, puisqu'elle contient la raison occasionnelle des événements, qu'elle est en quelque sorte élevée ainsi à la dignité de cause, et qu'enfin Dieu veut qu'elle soit comme le voile cachant, mais laissant briller l'action divine à travers sa transparence.

Attaquons maintenant de près les dernières et les plus pressantes objections du leibnizianisme.

Rien n'est, dit Leibniz, sans raison suffisante; or, sans les éléments simples il est impossible de trouver la raison suffisante de la matière. Tout être composé, en effet, doit se résoudre en simples, car s'il était composé de composés, il faudrait chercher ce qui compose ces derniers, et ainsi de suite. On n'arriverait jamais ainsi à l'élément qui compose, on tomberait dans l'absolue dissolution de tout élément composant : d'où la nécessité d'un *substratum* simple, la force.

Sans aucun doute, répondrons-nous, la notion de composition est péremptoire, puisqu'elle est identique à celle d'extension, de division; mais, qu'on le remarque, la composition proprement dite peut et doit être physique ou bien métaphysi-

que, c'est-à-dire intelligible. Nous voudrions que cette dernière fût appelée *métaphorique*, car, dans l'espèce dont il s'agit, celle où la composition est simplement intelligible, elle s'applique, nous l'allons voir, à une chose qui n'a réellement pas d'éléments distincts : donc c'est par métaphore qu'elle est nommée composition. Il faut éviter l'ambiguïté du sens des mots ; considérons que, selon le point de vue où l'on se place, le même objet peut être dit à la fois composé ou simple. C'est ainsi que des corps que les chimistes appellent simples sont considérés par les physiciens comme composés d'éléments. Comment donc ne pourrait-on pas affirmer que métaphysiquement la matière est composée, bien qu'à proprement parler physiquement elle ne le soit pas. Eclaircissons cette donnée.

Le véritable composé est formé d'éléments variés, qui en sont les parties unies entre elles, lesquelles sont considérées comme indivisibles dans leur espèce, à l'égard du tout. Ce n'est pas là la composition de la matière telle que nous la comprenons, qui n'est qu'une composition de nom et toute métaphorique. Dieu, nous le demandons derechef, ne pouvait-il pas créer un être étendu sans vides ni pores, absolument plein et un, une extension substantielle enfin ? Qui oserait affirmer le contraire ? Un mètre cube de matière ainsi créé, *indivisible*, *insécable*, non modifiable par toutes les puissances naturelles réunies, mais à la disposition de la force surnaturelle suprême, de la grande force créatrice, conservatrice, modificatrice, ne pouvait-il pas constituer, par autant de figures et de mouvements sous sa main, tous les corps de la nature ? En concevant une telle matière divisible, ce n'est pas à dire qu'on conçoive en elle des éléments unis, et qui peuvent être séparés par les moyens naturels, comme l'atome de l'atome ; non, on conçoit simplement l'*atome*, quelle que soit sa grosseur, cette molécule homogène, divisible par la pensée, mais seulement par la pensée, intelligiblement, car elle n'est point formée d'éléments unis entre eux, mais *absolument une*. A ce point de vue, les corps, ces *phénomènes substantiés* (Leibniz), seraient, eux, divisibles, et de plus *divisables*, tandis que leur *substratum* commun, la matière, ne serait que divisible métaphysiquement, ou mieux,

métaphoriquement. La philosophie de la physique contemporaine tend, nous l'avons vu, à cette conclusion. Le progrès des sciences satisfait donc de plus en plus au fameux théorème cartésien : que tout se fait par figures et mouvements.

Qu'importe, au reste, et ce sera là notre dernière réplique aux objections du leibnizianisme, qu'importe que ce mètre de matière soit infiniment divisible, s'il est actuellement infiniment non divisé ! La divisibilité à l'infini, qui est un possible métaphysique, cède le pas à l'infinie indivision, qui est un fait. Votre dissolution absolue de tout élément composant reste idéale, tandis que sa synthèse absolue est quelque chose d'actuel et de clair. L'unité du corps, qui est une qualité première, nous l'avons vu, exprime la réalité de cette synthèse.

En résumé : lorsque nous définissons la matière en tant que divisible, nous ne professons point ainsi qu'elle est composée d'éléments *primitifs* unis les uns aux autres, nous indiquons seulement qu'elle contient ce qui la rend divisible, l'extension. D'où cette définition par les deux propriétés spécifiques qui contiennent tous les phénomènes : la matière est un être étendu inactif.

Ce n'est pas là sans doute la matière de Descartes, puisque, selon lui, toute étendue même pure est matière, ce qui est la négation du vide et le chemin du panthéisme. Ce n'est pas non plus la matière des scolastiques, puisque l'inertie des corps, selon ces graves philosophes, n'implique pas l'inactivité de la substance matérielle, capable de produire ce qu'on nomme le mouvement local ; mais c'est la matière conçue selon l'esprit cartésien, dans laquelle tout se fait par figure et mouvement, et dans laquelle tout l'être, le mode, le phénomène, l'accident, est essentiellement passif. Donc, à ce titre, la matière ne peut être qu'une cause occasionnelle à l'occasion de laquelle le moteur agit, ou une cause instrumentale, au moyen de laquelle un corps peut agir physiquement sur un autre corps. Nous n'ignorons pas qu'il y a de grandes difficultés attachées au résultat de cette action, à la communication du mouvement : ce n'est pas ici le lieu de les aborder.

En définitive, c'est par voie d'affermissement de quelques

notions primitives et claires, entre autres de la notion inéluctable d'extension corporelle, que nous en sommes venu à définir la matière : *un être étendu inactif*. Cette définition, comme Leibniz l'a fait remarquer, implique l'occasionalisme. Mais si, de la notion de l'être étendu inactif, on monte à l'occasionalisme, on descend aussi de l'occasionalisme, lorsqu'il a été démontré, comme nous l'avons fait, par une autre série de raisonnements, à la notion de l'être étendu inactif ; en sorte que notion et doctrine se prêtent un mutuel appui.

La causalité occasionnelle que nous mettons dans les corps suffit à Dieu, aux corps et aux hommes. Elle suffit à Dieu, car s'il ne crée pas le corps actif, ce n'est évidemment ni défaut de puissance, ni qu'il lui envie la dignité de cause, c'est que l'activité interne d'une chose étendue est en contradiction avec l'idée de cette chose. Elle suffit aux corps, par toutes les raisons exposées ci-dessus. Enfin elle suffit aux hommes à tous titres, qui sont les suivants : au témoignage des sens qui n'ont besoin que d'atteindre des phénomènes ; au principe de causalité, dont les hommes n'usent réellement bien que dans l'âge de réflexion, et lorsqu'ils refusent enfin de sacrifier à ce puéril adage : *Post hoc, ergo propter hoc* ; à la stabilité de l'induction, puisque les lois du monde persistent pour nous invariables, selon les exigences des causes occasionnelles ; aux sciences physiques, puisque nous n'avons que faire, en physique, de nous occuper des causes réelles ou premières, et que ce que nous appelons causes expérimentales ne sont que des lois ; à notre utilité, puisque la causalité occasionnelle combat le matérialisme et rapproche Dieu du monde ; à la vérité, puisqu'elle ne se met pas moins d'accord avec la saine physique qu'avec la saine métaphysique.

D^r P. G.
