

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

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 12 (1879)

**Artikel:** Dieu et l'homme. Partie I, Le corps et l'âme

**Autor:** Astié, J.-F. / Ulrici, H.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379248>

#### **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:** 14.01.2026

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

# DIEU ET L'HOMME

## I. Première partie: Le corps et l'âme.

PAR

D<sup>r</sup> H. ULRICI<sup>1</sup>

---

La seule question philosophique dont la solution intéresse encore notre époque c'est celle de savoir lequel est le vrai du matérialisme ou du spiritualisme. Le problème est psychologique. Le matérialisme est en effet une simple hypothèse comme le spiritualisme, en ce sens que toutes les explications des phénomènes ne sont que des hypothèses plus ou moins solidement établies. Le matérialisme est une hypothèse psychologique. En effet, il ne nie nullement les phénomènes qu'on est convenu d'appeler psychiques. Comment pourrait-il le faire sans contester aussi la présupposition de tous les phénomènes, le fait qui est à la base de tous les autres faits, le fait de la conscience et par cela même la représentation, la connaissance, la science, c'est-à-dire sans se renier lui-même en tant qu'il aspire à être lui-même une connaissance, une science? Le matérialisme ne prétend uniquement qu'à expliquer les phénomènes psychologiques. Au lieu de voir en eux les effets d'une causalité différente du corps et appelée âme, il les tient pour des manifestations de certaines fonctions de l'organisme,

<sup>1</sup> *Gott und Mensch*, von D<sup>r</sup> Hermann Ulrici. I. *Leib und Seele*. Erster physiologischer Theil. Zweite vermehrte Auflage.— Leipzig, T.-O. Weigel.

spécialement du cerveau, avec le concours de tout le système nerveux. Le matérialisme est une espèce de psychologie, en ce qu'il représente une des explications auxquelles la science a eu recours pour rendre compte des phénomènes psychiques.

Cette explication conduit inévitablement au *Système de la nature*, du baron d'Holbach et à *L'homme machine*, de Lamettrie, qui firent une sensation passagère il y a une centaine d'années. Ce n'est que dans la manière de présenter ces principes que le matérialisme contemporain diffère de celui du siècle dernier. Bien que l'homme ne soit pour lui qu'une machine, il évite d'employer ce mot choquant. Il préfère dire que, comme tous les autres êtres vivants, l'homme doit son origine à une combinaison tout à fait particulière des éléments primitifs ou atomes, qui s'est effectuée dans des circonstances spécialement favorables, sous l'action des forces naturelles de la physique et de la chimie.

Aux yeux des matérialistes modernes, comme pour d'Holbach, la pensée n'est qu'une modification de la sensibilité physique. Toutefois la sensation, d'après Moleschott, est rapportée de l'organisme aux choses, tandis que le *Système de la nature* y voyait un changement déterminé dans notre cerveau, provoqué par les impulsions que nos organes reçoivent de causes externes ou internes. D'Holbach définit la perception: l'impression devenue consciente, un ébranlement communiqué du dehors aux organes et transmis par ceux-ci au cerveau. Vogt, ayant recours à la notion physiologique des sécrétions, prétend que les représentations sont sécrétées par le cerveau, comme la bile par le foie et l'urine par les reins. Ou encore, d'après Moleschott, la pensée est un mouvement, une translation de la matière du cerveau. D'après le *Système de la nature*, la volonté est cette modification de notre cerveau qui le pousse à l'action, c'est-à-dire au mouvement des membres de l'organisme, en vue d'obtenir ce qui le modifie d'une façon conforme à son être. Selon Moleschott, la volonté est l'expression nécessaire d'un état de notre cerveau, provoqué par des impressions extérieures. Dans un cas pas plus que dans l'autre, il ne saurait être question de liberté de la volonté. Le péché et le crime sont

les conséquences d'un état maladif ou anormal du cerveau. En un mot, tandis que le *Système de la nature* se borne à présenter en général l'homme comme un pur produit de la nature, au-dessus de laquelle il ne saurait s'élever même en pensée, le matérialisme moderne, spécifiant davantage, déclare que l'homme est la résultante des parents et de sa nourrice, du lieu et du temps, de l'air et de la température, du son et de la lumière, de l'alimentation et du vêtement, ou pour employer la formule de Feuerbach, que l'homme est tout simplement ce qu'il mange.

Rien de plus aisé que de montrer que les conséquences de ces principes aboutissent à renverser le matérialisme comme théorie scientifique. La vérité et l'erreur ne sont plus que de vains mots sans signification ni portée. Il ne saurait pas plus être question d'une représentation vraie ou fausse que d'un mouvement vrai ou faux de la matière du cerveau, d'une bile vraie ou fausse. Ce n'est donc qu'en se contredisant lui-même que le matérialisme peut en venir à tenir ses principes pour vrais et ceux des adversaires pour faux. Toute idée, toute association d'idées n'étant que la résultante inévitable d'un procès naturel, les circonstances une fois données, toutes les pensées ont une valeur égale, aucune ne saurait prétendre l'emporter sur les autres. Si elles diffèrent de forme et de contenu, cela tient à certaines circonstances et conditions qui ont concouru à leur formation. Admettra-t-on une distinction entre des circonstances favorables et défavorables, entre un état normal et une condition anormale du cerveau sécrétant les pensées ? Mais pour être en droit de parler de circonstances défavorables, il faut partir de l'hypothèse qu'on doit aboutir à certains résultats *déterminés*. Or comme, d'après le matérialisme, tout ce qui arrive est la résultante d'une combinaison *accidentelle* de matières et de forces, tous les produits doivent avoir la même valeur ; peu importe ce qui arrive, une combinaison doit valoir autant ou aussi peu que l'autre.

Cette distinction entre circonstances favorables et défavorables est de plus contredite par les faits. La même chose, dans des circonstances d'ailleurs parfaitement identiques, est conçue

différemment par divers hommes. Mais dira-t-on peut-être que ces hommes devront alors différer par le cerveau ou par les nerfs ? Cependant ces divers états, ces diverses conditions du cerveau sont, d'après le matérialisme, aussi légitimes les unes que les autres. Pour parler d'un état normal ou anormal du cerveau, il faut partir de l'hypothèse que la formation de cet organe a lieu conformément à un certain type préalable qui se réalise toujours, quand il ne survient pas des obstacles intérieurs ou extérieurs. Mais le matérialisme ne saurait admettre une puissance normatrice de ce genre présidant au développement. Il faudrait pour pouvoir dominer ces matières et ces forces que, dès le commencement, cette puissance normatrice les eût déterminées et mesurées. C'est là admettre préalablement une force qui a ordonné, prédisposé les matières, les forces *en vue* de la formation d'un cerveau normal, une force par conséquent agissant d'après certaines règles, en vue d'atteindre un certain but, c'est-à-dire exactement le contraire de cette combinaison accidentelle de matières et de forces aveugles que le matérialisme place à la base de toute existence. On ne saurait même admettre sans contradiction que ces matières et leurs forces se combinent accidentellement en un certain ordre normal qui persiste. Né accidentellement, cet ordre normal ne peut se maintenir et continuer d'agir qu'accidentellement. Mais une norme qui agit accidentellement, un ordre accidentel qui, à chaque instant, peut se changer, se troubler, n'est plus de la régularité ni de l'ordre, puisque ses produits résultent de jeux du hasard, agissant aveuglément sans aucun plan, sans aucun ordre. Ce n'est pas assez que le matérialisme soit condamné à se contredire en remontant, pour rendre compte des pensées diverses, à des états réguliers et irréguliers du cerveau. Ceux-ci ne sont à leur tour qu'une fiction qui ne saurait subsister devant les faits. Physiologiquement, il n'y a pas la moindre différence entre le cerveau d'un idiot et celui d'un homme d'esprit, pour ne pas parler du cerveau d'hommes également bien doués. Et cependant quelles profondes différences de pensées, non seulement entre les imbéciles et les gens d'esprit, mais entre des hommes également bien doués !

Néanmoins, la mission de la science consiste toujours à faire disparaître les différences. Elle doit détruire l'erreur et la fausseté en remontant à leur source, en vue de réunir tous les hommes sous le sceptre de la vérité douée de ce merveilleux caractère, qui consiste, une fois découverte et reconnue, à se frayer inévitablement la voie en se soumettant et en émancipant les esprits.

Le matérialisme ne peut concourir à remplir cette mission ; elle n'existe pas d'ailleurs pour lui ; il est condamné à nier la vérité. Il n'a jamais cherché à prouver comment il se fait qu'une irritation nerveuse provoquée par un son de voix, ou par la vue de quelques caractères, — si tant est qu'elle puisse provoquer dans le cerveau la sécrétion d'une pensée nouvelle, — est en état de provoquer la conviction ou la simple représentation que l'idée précédente est fausse et la nouvelle vraie. Pour le matérialisme, tout progrès devrait consister en un perfectionnement du cerveau. Mais comment un cerveau défectueux, mauvais, produira-t-il une pensée dont la réalisation amènera son perfectionnement à lui-même ? Comment la pensée née dans le cerveau d'un Allemand sera-t-elle admise et reconnue pour vraie par le cerveau d'un Persan ou d'un nègre, formé et développé dans des circonstances toutes différentes ? La matière du cerveau changeant constamment, suivant les circonstances extérieures auxquelles il demeure soumis, comment se fait-il qu'il puisse garder une pensée, l'analyser, la mettre en rapport avec d'autres, en un mot comment peut-il réfléchir, observer ?

Plus de vérité généralement reconnue ; autant de cervelles, autant d'idées ; plus de science, pas plus celle des matérialistes que celle de leurs adversaires. Aucune différence n'existant entre le cerveau d'un spiritualiste et celui d'un matérialiste, la pensée du premier, quand il maintient son hypothèse, ne saurait avoir moins de valeur que celle du second quand il avance la sienne. Il doit par conséquent donner raison à celui qui lui donne tort à lui-même, c'est-à-dire que le matérialisme se nie lui-même comme science, condamné qu'il est à se contredire.

Il ne saurait s'en tenir à la négation de la *liberté* de la volonté ;

il faut qu'il nie la volonté elle-même. De fait, la volonté n'est rien d'autre que l'activité au moyen de laquelle je fais d'une impulsion donnée le motif de mes efforts, que l'acte par lequel je donne une valeur à l'impulsion, soit libre ou non. Si, comme la pierre qu'on pousse, je devais donner immédiatement suite à l'impulsion reçue, je n'aurais plus ni liberté ni volonté. L'ingrédient d'activité propre qui se trouve dans chaque acte doit persister dans la volonté, s'il est encore question de volonté et d'action comme distinctes de ce qui arrive simplement. Un être qui dans aucun sens, sous aucun rapport, ne se détermine, mais est déterminé, ne se meut, mais est mis en mouvement, cet être ne veut pas, il ne fait qu'obéir ; il n'agit pas, il est exclusivement passif. C'est bien là la place que le matérialisme assigne à l'homme lorsqu'il en fait une machine dépendant à tous égards des forces physiques et chimiques de la nature. Il n'est plus qu'une apparition momentanée dans le mouvement perpétuel des atomes qui vont se groupant et se désagrégant sans cesse. Il ne saurait même réagir contre ce mouvement ; il faudrait pour cela qu'il eût une certaine force en lui-même, une impulsion partant de lui-même, c'est-à-dire qu'il y eût en lui plus qu'il n'est impliqué dans l'idée d'un être qui n'est qu'excité, déterminé du dehors.

Il est clair que la responsabilité de l'idée morale ne saurait subsister. Le matérialiste moderne n'est donc que logique quand il ne voit dans les actions immorales que l'effet d'une maladie chronique ou les symptômes d'un état maladif du cerveau et du système nerveux. Mais, encore ici, la physiologie ne réussit pas à constater la moindre trace de différence entre le cerveau d'un homme vertueux et celui d'un criminel. Outre que cette hypothèse arbitraire est sans valeur scientifique, le matérialiste se voit condamné à se contredire une fois encore, en accordant la même valeur au vice qu'à la vertu. La vertu peut être aussi bien que le vice le résultat d'un état maladif du cerveau. Au point de vue matérialiste, cette assertion est la plus probable. L'expérience nous montre en effet que l'immoralité et l'injustice sont plus communes. La maladie ne pouvant être

qu'une exception, la santé la règle, le fait le plus commun doit être l'état normal.

Tout cela ne suffit pas pour réfuter le matérialisme. Il n'est atteint par ces conséquences qu'en tant qu'il prétend être une science, un système philosophique. La conséquence logique de l'hypothèse matérialiste c'est le scepticisme, ou mieux encore le pur subjectivisme. Si donc le matérialisme arrivait à prouver que sa conception fondamentale s'appuie sur les faits, il aurait raison d'aboutir au subjectivisme absolu. Car il n'est pas contradictoire d'admettre que les opinions les plus opposées, y compris le matérialisme, ne soient que des fantaisies momentanées, soumises aux caprices du hasard. Il faudrait pour cela que les faits auxquels le matérialisme en appelle fussent des vérités objectives à l'abri de tout doute. Alors nous nous trouverions en face d'une contradiction nouvelle. En partant de l'hypothèse d'une vraie connaissance, on arrive à nier toute science humaine; de la certitude admise de ces faits résulterait l'incertitude universelle; en partant de l'hypothèse d'une science déterminée, on arriverait à nier toute science; les conséquences se chargerait de renverser les prémisses. Le matérialisme peut répondre à cette objection. Il n'a qu'à dire que certains faits généraux sont revêtus d'un caractère irrésistible de certitude et d'évidence, tandis que tout le reste n'est qu'un ensemble d'opinions purement subjectives qui dépendent des circonstances et des dispositions des individus. Cette supposition n'est pas en elle-même contradictoire. Et si les faits étaient prouvés, il faudrait bien nous y soumettre, puisque nous ne pouvons rien ni contre la manière d'être bien constatée de la nature, ni contre celle de notre propre être.

Il faut donc accorder que le matérialisme n'est réfuté que lorsque les fondements sur lesquels il s'appuie sont renversés, que lorsqu'il est établi que les faits auxquels il en appelle ne sont pas revêtus du caractère d'évidence qu'il leur prête, qu'ils ne comportent pas les conséquences qu'il en tire. Or, les points de départ et d'appui du matérialisme constituent justement son point fort. Les résultats récents des sciences naturelles paraissent

sent déposer en sa faveur. Il se rencontre ici avec la tendance de l'époque éminemment réaliste et pratique ; il a pour lui les tendances matérialistes du peuple et de ses conducteurs. C'est de là qu'il tire cette force de conviction qui fait défaut à ses principes théoriques. C'est ainsi que le matérialisme a réussi, — il faut lui en tenir compte, — à faire descendre la philosophie allemande de ces hauteurs vertigineuses de la spéculation où elle était privée de point d'appui et de toute valeur scientifique, pour reprendre la voie fatigante et réfléchie de la recherche scientifique. Il a appris à la philosophie que tout fait est une puissance contre laquelle ne sauraient prévaloir ni la pensée pure ni la dialectique la plus pénétrante. Car en en appelant aux faits, il insiste sur un des facteurs essentiels de cette nécessité de la pensée sur laquelle reposent toute certitude et toute évidence, toute connaissance et toute science.

C'est justement cette puissance incontestable des faits qui nous oblige à soumettre à un sévère examen les principes du matérialisme. Pourquoi se borne-t-il à nier l'existence de l'âme humaine sans contester celle du corps humain et des fonctions organiques ? Comment se fait-il que l'existence réelle de l'âme soit problématique, tandis que personne ne met en doute l'existence de l'homme corporel en tant qu'être spécial et organisé ? Dira-t-on que c'est parce que nous percevons sensiblement notre corps, ce qui n'est pas le cas de notre âme ? Mais le matérialiste qui se contente de cette réponse, admet l'existence réelle de choses, de mouvements, de forces qu'il ne perçoit nullement au moyen des sens. Nous admettons tous que la terre est ronde et se meut autour du soleil, bien que, loin de nous le faire voir, les yeux nous montrent le contraire. Le matérialisme admet une force de gravitation, de cohésion, d'affinité chimique, bien que nous ne voyions rien d'aucune de ces forces qui n'échappent pas moins que l'âme à la perception au moyen des sens. La logique dissipe la contradiction apparente. Elle nous montre que nous sommes faits de telle manière que nous ne devons tenir comme existant réellement que ce que les lois de notre pensée nous obligent à tenir pour tel, que nous soyons du reste informés de son existence par les sens ou par la ré-

flexion, par les conclusions ou les conséquences logiques. La logique montre en effet que toute certitude, toute évidence se fonde sur une double activité de l'esprit. Celle-ci consiste en partie dans les conditions naturelles de notre pensée et se manifeste au moyen des lois, des normes logiques, en partie dans les influences qu'elle reçoit et qui la contraignent à réagir d'une manière déterminée. Voilà pourquoi nous ne pouvons faire autrement que d'admettre que tout objet est égal à lui-même,  $A = A$  et non  $A = \text{non } A$ . Voilà pourquoi nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître une existence réelle à ce qui est objet de notre perception sensible. Nos sensations, sentiments et perceptions s'imposent en effet à nous de façon telle que nous sommes forcés de les avoir, que nous n'y pouvons rien changer et que la loi de causalité nous oblige à chercher une cause à ces choses qui s'imposent à nous. Voilà pourquoi nous rapportons nos sensations aux choses comme à leur cause. Mais au commencement nous ne nous apercevons pas que notre impression n'est pas exclusivement produite par l'action des objets sur nous, que notre propre être y est pour quelque chose. C'est l'expérience qui vient nous instruire. Elle nous enseigne que les objets, tout en étant la cause de nos sensations, peuvent être fort différents de ce qu'ils nous semblent être quand nous les percevons.

Ce fait explique pourquoi, dès les temps les plus anciens, certains hommes ont nié l'existence de l'âme, tandis que d'autres l'affirmaient. Les résultats logiques auxquels nous venons d'arriver autorisent en effet quiconque estime avoir de bonnes raisons pour cela à affirmer l'existence indépendante de l'âme, bien qu'il ne puisse la montrer à chacun comme il ferait pour une pierre ou pour une plante. Mais justement parce qu'il ne peut montrer l'âme, tout dépend de la valeur des arguments qu'il croit pouvoir avancer pour y croire. La loi de causalité nous oblige sans contredit à chercher une cause des divers phénomènes psychologiques qui se trouvent en nous. Mais contre l'admission d'une essence appelée âme, il s'est toujours élevé les objections suivantes : 1<sup>o</sup> Fût-on obligé de remonter à une cause particulière de chaque phénomène, en résulterait-il pour

l'âme une existence réelle indépendante de celle du corps ? 2<sup>o</sup> Les soi-disant phénomènes psychologiques ne seraient-ils pas la conséquence de certaines combinaisons complexes de l'organisme, ce qui rendrait inutile l'idée d'une cause distincte du corps ?

Les résultats des sciences naturelles paraissant confirmer ces idées, l'étude psychologique doit débuter par les examiner. Dans ce but, il faut se demander : 1<sup>o</sup> Qu'est-ce que les sciences naturelles entendent par existence réelle, qu'entendent-elles par l'être ; 2<sup>o</sup> En quoi consistent les forces et les fonctions de l'organisme qui sont la condition ou pour parler avec le matérialisme, la cause des phénomènes psychiques ? C'est la physiologie seule qui permet de répondre à ces questions.

## LE PROBLÈME PHYSIOLOGIQUE

### I

#### *Essence de la matière et notion de l'organisme.*

I. *Matière et force.* Ce n'est qu'au moyen de l'expérience qu'on s'assure de l'existence d'un objet quelconque. Nous ne pouvons en effet le connaître qu'en tant qu'il se fait connaître à nous, c'est-à-dire qu'il concourt de façon telle que nous en obtenions une perception, une connaissance empirique. Les sciences naturelles ne considèrent comme existant réellement que ce qui possède une existence matérielle. En effet, toute connaissance d'un objet ne peut partir que de l'expérience et on ne peut constater scientifiquement et contrôler que ces seuls résultats de l'expérience qui reposent sur la sensation, la perception sensible. Or les sens ne nous font connaître immédiatement du moins que des objets matériels. La question de savoir s'il existe quelque chose d'immatériel ne relève pas des sciences naturelles. Celles-ci en effet ne s'occupent que de ce qui s'impose à tous par l'expérience immédiate. Voilà pourquoi elles se vantent d'être des sciences exactes, elles ne tiennent pour scientifiquement vraies que les choses de la vérité des- quelles chaque individu peut se convaincre par sa propre intui-

tion, observation, expérience, c'est-à-dire les objets matériels. Sans nier l'existence d'un immatériel, d'une âme, les sciences naturelles doivent l'exclure du champ de leurs études.

La matière c'est ce qui tombe sous le sens du toucher, ce qui est saisissable. Ce n'est encore là toutefois que la détermination générale qui sert de base à la notion de matière. A cela viennent s'ajouter nécessairement d'autres qualités, concernant des phénomènes d'équilibre et de mouvement, qui peuvent être plus aisément perçues par la vue que par le toucher. Ces phénomènes et leurs lois rentrent, aussi d'après les physiciens, dans la notion de matière. Aussi lorsque des phénomènes de ce genre se présentent, conclut-on à l'existence de la matière, bien qu'on ne puisse pas la saisir immédiatement, parce qu'elle est trop éloignée ou voilée, ou trop ténue. Les fonctions de tous les autres sens conlument également à l'existence de la matière, qui est ainsi la base la plus générale des phénomènes naturels.

Cette définition ne nous dit pas ce que la matière est en elle-même. Nous savons seulement que son caractère principal ou fondamental consiste à être saisissable à la main et que cette qualité se rattache très étroitement à d'autres qui peuvent être perçues par les sens. Il faut cependant nous en contenter puisque jusqu'à présent les matérialistes n'en ont pas trouvé de meilleure.

Toutefois la matière n'est saisissable qu'en tant qu'elle est pour nous objet de phénomène, et non en elle-même, telle qu'elle doit être pensée. En effet, d'après les naturalistes, la matière n'est pas une masse égale et continue. Chacun sait que les objets matériels peuvent ou bien se briser d'eux-mêmes en un grand nombre de parties ou être morcelés artificiellement. La chimie a montré de plus que les objets matériels peuvent être dissous, non seulement mécaniquement en parties essentiellement identiques, mais encore chimiquement en parties essentiellement différentes. Et ces parties chimiques, ces matières chimiques qui ne peuvent plus être dissoutes, analysées, se retrouvent dans les plus petites parties d'un corps qui n'est divisé que mécaniquement ; elles sont les éléments qui consti-

tuent les choses, les substances qui se trouvent à la base des choses que nous voyons.

Ces petites parties, que le microscope peut seul faire voir, sont appelées molécules par les sciences naturelles. Elles ne peuvent être remarquées au moyen du tact ; elles ne sont plus saisissables. Néanmoins toute matière, toute masse saisissable consiste en molécules.

La science de la nature va plus loin encore. Appuyée sur plusieurs faits, elle conclut que la discrétion de la matière en elle-même va au delà de toute division saisissable pour se perdre dans ce qui ne peut absolument pas être perçu. Les petites molécules des corps encore perceptibles au moyen du microscope sont à leur tour composées de petites parties élémentaires qui, si elles ne sont pas absolument simples, doivent être considérées comme physiquement et chimiquement indivisibles, parce que scientifiquement on ne peut trouver aucun moyen de les diviser encore. La science de la nature appelle ces éléments des molécules, atomes, en partant de l'idée de leur indivisibilité : en dernière analyse ce sont ces atomes qui constituent les corps, toute matière perceptible.

Il y a deux espèces d'atomes, les pondérables, ceux dont la pesanteur peut être appréciée et qui sont soumis aux lois de la gravitation, et les impondérables, qui se trouvent dans tous les corps et forment autour des premiers et des molécules une sphère, tout en s'en maintenant distincts. Ce sont ces atomes impondérables et leurs mouvements qui constituent les phénomènes de la lumière et de la chaleur, et vraisemblablement ceux du magnétisme et de l'électricité. On les appelle également atomes d'éther, parce que la science de la nature admet qu'une infinité de ces atomes remplissent l'espace infini du monde.

Cette hypothèse des atomes n'a pas jusqu'à présent été réfutée : elle se justifie également aux yeux du philosophe.

Ces trois notions (matière, molécule, atome) rentrent dans l'expression générale d'étoffe ; seulement, il faut se bien rappeler que la définition : la matière est le saisissable, s'applique non à l'étoffe mais à la matière seule. Le substratum de la ma-

tière, le vrai être au sens physique, consiste en atomes, en atomes absolument insaisissables et imperceptibles. De sorte que ce qui est palpable dans la nature, la matière, consiste en impalpable, ou mieux est en soi impalpable; ce qui apparaît est en soi quelque chose qui n'apparaît pas; le sensible est en soi suprasensible; le divisible, indivisible. On n'a donc pas droit de prétendre que tout être réel, naturel, est saisissable, tombe sous les sens. En effet, les éléments desquels sont faites toutes ces choses sensibles ne sont pas dans ce cas. On doit tenir pour matériel tout ce qui est un composé d'atomes, qu'il soit d'ailleurs perceptible ou non par les sens.

Ce résultat est de la plus haute importance pour la psychologie. On ne peut plus tenir pour immatériel ce qui ne tombe pas sous les sens, puisque la matière elle-même n'y tombe pas dans ses parties constitutives. L'âme ne sera pas non plus immatérielle puisqu'elle est simple, car la matière est également simple et indivisible dans ses éléments. L'absence d'étendue ne saurait non plus être donnée comme un trait fondamental de l'immatériel. Tout ce qui est matériel, consistant en une réunion d'atomes, n'est pas constant, mais discontinu, morcelé en atomes (*atomistisch gegliedertes*); l'immatériel est au contraire constant, une unité continue, non interrompue, et comme tel nécessairement étendu. Si l'atome matériel réduit à sa plus extrême petitesse n'est plus qu'un point qui ne peut exister qu'en union avec d'autres atomes et de ce fait acquérir une étendue perceptible, l'immatériel sera un atome, existant par lui-même, indivisible parce qu'il est simple, et en vertu d'une force d'expansion remplissant un espace déterminé. En un mot, l'atome matériel et l'atome immatériel ont ceci en commun d'être simples, c'est-à-dire indivisibles et imperceptibles aux sens. L'immatériel se distingue du matériel en ce que celui-ci, réduit à n'être qu'un simple point dans l'espace, ne peut exister qu'uni à d'autres atomes, tandis que l'immatériel, libre de cette limitation s'étendant sur un espace donné, le remplit d'une manière continue, existe par lui-même, sans qu'il ait nécessairement besoin d'être uni à d'autres atomes.

Tout ceci ne prouve pas encore qu'il existe un être immaté-

riel. Nous nous bornons ici à tirer, pour le moment, une conséquence de la notion que les naturalistes donnent de la nature. La notion de la matière et celle de l'atome étant opposées (la première étendue, la seconde non étendue), quel droit les sciences naturelles ont-elles de déclarer que l'atome est matériel, ou qu'y a-t-il de commun entre la matière et l'atome pour qu'on puisse les faire rentrer l'un et l'autre dans la notion d'étoffe ? En d'autres termes, comment l'indivisible peut-il donner le divisible, le non-percevable, le percevable, l'impalpable, le palpable ?

Pour répondre à ces questions, nous sommes amenés à examiner la notion que les sciences naturelles donnent de la force. Il n'y a, en effet, que certaines forces, communes à la matière et aux atomes, qui constituent l'élément général de ces notions et qui transforment les atomes en matière.

Les atomes pondérables et les impondérables ont en commun les deux forces fondamentales de l'attraction et de la répulsion. La première se manifeste : 1<sup>o</sup> au moyen de la pesanteur qui fait que toutes les parties d'un même corps, terre ou corps céleste, sont attirées vers leur centre commun et que, de plus, tous les corps s'attirent les uns les autres conformément à une loi déterminée. L'attraction agit : 2<sup>o</sup> sous la forme de la cohésion et de l'adhésion. En vertu de la cohésion, toutes les parties semblables de la masse d'un corps sont maintenues ensemble dans une certaine position et un ordre déterminé. En vertu de la force appelée adhésion, des parties différentes d'une masse sont attirées et retenues par celle-ci. L'attraction agit : 3<sup>o</sup> comme affinité chimique en vertu de laquelle des atomes d'espèce différente s'attirent réciproquement et s'unissent chimiquement pour former des corps de même espèce. L'attraction concourt : 4<sup>o</sup> à cette activité appelée force vitale. C'est cette force qui réunit les atomes constituant les corps organiques, d'après certaines proportions chimiques déterminées et cela sous forme de cellules rattachées les unes aux autres, les attire les uns vers les autres et les maintient ensemble. L'attraction se montre : 5<sup>o</sup> dans la manière d'agir du magnétisme et de l'électricité.

L'action de la force de répulsion n'est pas moins variée. Elle se manifeste 1<sup>o</sup> d'une façon tout à fait générale comme force de

résistance, soit force d'inertie, en vertu de laquelle aucun corps ne se meut lui-même, ni ne s'arrête une fois mis en mouvement. La force de résistance au sens plus étroit du mot est celle par laquelle tous les atomes, molécules et corps, cherchent à maintenir le lieu qu'ils occupent dans l'espace, de même que leur existence, et se défendent par conséquent contre toute tentative de les expulser de leur place ou de les absorber. La répulsion agit : 2<sup>o</sup> comme élasticité, en vertu de laquelle les corps, non contents de repousser toute pression venant du dehors, s'étendent de nouveau quand la pression a disparu, pour reprendre leur volume antérieur. Elle agit également : 3<sup>o</sup> comme force de répulsion dans le sens le plus étroit, inhérente à tous les gaz et agissant de telle façon que non seulement les atomes des gaz se repoussent quand ils sont précipités les uns contre les autres mais aussi de manière à remplir tout espace vide qui se rencontre. La répulsion prête aussi son concours : 4<sup>o</sup> à la force vitale; elle en est le côté en vertu duquel les corps organisés repoussent les matières qui leur sont dangereuses ou dont ils n'ont plus que faire. La répulsion se manifeste : 5<sup>o</sup> dans les forces électriques et magnétiques, spécialement dans la chaleur qui étend, désagrège les molécules des corps.

Après avoir signalé le grand rôle que jouent les deux forces de l'attraction et de la répulsion, il s'agirait de définir la force. Les sciences ne se chargeant pas de la chose, il faut recourir à la logique qui entend par là la cause d'une activité donnée. La force ne peut donc être perçue en elle-même, elle ne se manifeste que médiatement au moyen de l'activité qui en résulte. Mais que faut-il entendre par activité? Il ne peut être question d'en donner aucune définition, pas plus que du mouvement qui en est un autre nom, parce que ce sont là de ces intuitions simples et primitives qui servent à définir tout le reste. Chaque force naturelle se confond avec ce que dans la nature organique on appelle un penchant, une propension. De sorte que si dans le monde organique et psychique nous trouvons des phénomènes se distinguant clairement de certains autres, nous sommes en droit de leur assigner pour cause une force spéciale, une propension particulière. Or, les sciences naturelles, le matérialisme lui-

même, admettent qu'il y a de ces phénomènes particuliers appelés psychiques. Seulement on nie que ces phénomènes autorisent à admettre une âme indépendante du corps. Chaque force dans la nature n'est pas seulement conditionnée par une matière, mais liée à elle : point de force sans matière.

Cette assertion, admise par presque tous les naturalistes, suppose que nous connaissons parfaitement bien ce qui constitue l'essence de la matière et de la force. Or, nous ne savons ce que la force est en elle-même, nous ne la connaissons que par ses manifestations et ses effets. L'essentiel, c'est que l'étoffe qu'on prétend distinguer de la force, dans la lumière, par exemple, se dissout dans la notion de force, n'est qu'une force, une manifestation de force et se confond en réalité avec elle.

Il ne sert de rien de se réfugier dans le domaine de l'abstraction pour prétendre que l'étoffe est l'élément absolument général, ce qui est la présupposition de toute force et de toute activité qui pour être atome doit avant tout être.

Il est certain en effet que pour agir la force doit être. L'étoffe ne saurait non plus être conçue comme quelque chose d'inerte, d'inactif, d'immobile, portant en soi le principe d'une activité pour se manifester comme force dès que la condition voulue se présente, le concours d'une autre étoffe ou d'une autre force. En effet la force ne peut être inhérente à cet élément inerte, en repos, et celui-ci ne peut se transformer en force et en activité sans devenir quelque chose d'entièrement différent. Dans le premier cas, si la matière renfermait en soi la force, elle ne serait plus que la possibilité d'une manifestation de force, car elle n'a aucun autre caractère positif. Dans le second cas, la matière ne serait à son tour que force et activité, c'est-à-dire cela même dont il s'agit de la distinguer, cela même qui, à ce qu'on prétend, ne peut exister sans étoffe. Dans les deux cas l'étoffe disparaîtrait, la notion de force nous resterait comme unique contenu de la représentation.

On aboutit au même résultat avec des définitions plus concrètes de l'étoffe. On arrive à identifier la notion d'étoffe avec celle de résistance, c'est-à-dire donc avec celle de force. Fallût-il admettre avec les naturalistes que la force et la matière

sont toujours inséparables, cela ne suffirait pas pour établir que la force n'est pas indépendante. Car il reste toujours à savoir laquelle des deux est le porteur, le substratum, ce qui existe pour soi. On a tout autant de droit d'affirmer que la matière est liée, attachée à la force. Ce n'est donc qu'en vertu d'une hypothèse arbitraire qu'on arrive à accorder à la matière une existence indépendante qui est refusée à la force. Il est évident que c'est plutôt le contraire qui est vrai, puisque la science de la nature reconnaît que la force est la cause de tous les phénomènes de la matière. Encore ici comme partout, la prétenue étoffe finit par se dissoudre en force : on ne réussit pas à maintenir de différence entre les deux notions.

Comment pourrait-il en être autrement? L'étoffe n'existerait pas pour nous si elle ne faisait acte de présence, ce qu'elle ne peut faire qu'en agissant sur nous, ainsi au moyen d'une force, d'une activité qu'elle déploie. De sorte que pour nous, l'étoffe n'est rien d'autre que la cause de cette impression, la force de laquelle procède l'impression que nous recevons.

Mais, bien qu'elle ne soit *pour nous* que cela, ne pourrait-elle pas être autre chose en elle-même? Car enfin la force ne saurait être suspendue en l'air ; il faut bien qu'il y ait quelque chose à quoi elle tienne, dont elle parte ; il lui faut une base, un substratum d'où procèdent les forces qui nous apparaissent comme qualités des choses. Il est plus évident encore que nous ne saurions concevoir une activité sans quelque chose qui l'exerce, aucun infinitif comme mouvoir, agir, penser, sans un substantif qui se meuve, qui agisse, qui pense. — Mais, répondrons-nous, ce quelque chose porteur de la force, ne saurait à son tour être suspendu en l'air, car dans ce cas il ne serait plus que la force d'être suspendu en l'air. Ce substratum ne serait à son tour qu'une force, la force portant la qualité qu'elle attire, retient et groupe. De sorte que ce substantif préalable, indispensable se trouve à son tour n'être que quelque chose d'actif.

Comment distinguer quelque chose d'actif de l'activité? Dira-t-on qu'il est le principe de l'activité, qu'elle en part et en procède? Mais pour être cause de l'activité il faut qu'il la pro-

duise de lui comme cause, ou qu'il se change en activité, c'est-à-dire qu'en tant qu'il est l'activité provoquant cette production ou cette transformation. S'il n'est activité que dans ce sens que l'activité part de lui, il ne sera que le commencement de l'activité, l'activité elle-même qui commence.

Enfin les défenseurs de l'étoffe sont hors d'état de dire ce que pourrait bien être ce quelque chose qui porte la force et qui exerce l'activité. N'est-ce pas une contradiction dans les termes que d'admettre un certain quelque chose qui n'est purement et simplement qu'une inconnue, un X, ne pouvant être ni représenté, ni conçu, qu'on ne peut admettre faute de pouvoir le penser? Qu'on ne nous objecte pas que nous ignorons ce que sont la force, l'activité, le mouvement. Si nous sommes hors d'état de dire ce que sont ces choses en elles-mêmes, c'est parce que considérées ainsi elles sont absolument simples, et saisissables par conséquent au moyen d'une simple intuition. Or au moyen de cette intuition nous savons parfaitement ce que sont le mouvement, l'activité, la force. Personne au contraire n'est en mesure de penser, de se représenter, de voir ce qu'est l'étoffe en soi.

Voilà ce que nous pourrions répondre aux naturalistes qui demeureraient sans réplique. Mais la question des rapports de la force et de l'étoffe, problème philosophique et psychologique, non moins que naturel, n'en serait pas pour cela résolu. Et il faut cependant le résoudre si on veut avoir une idée de l'âme et de ses rapports avec le corps. Nous accordons sans peine, que d'après le témoignage constant de l'expérience, toute activité procède de quelque chose d'actif, qu'elle peut être distinguée de ce à quoi elle est attachée. Mais il faut qu'on nous accorde que ce quelque chose n'est connu que par ses manifestations de force, ne se fait connaître que comme force. Il faut qu'on avoue que cette étoffe ne se fait connaître que comme saisissable, par la résistance qui en est la détermination la plus caractéristique.

Partant de ce fait et nous rappelant que dans le cercle de nos expériences il n'y a absolument rien qui ne fasse connaître sa présence que par la seule résistance, nous sommes

en voie de résoudre le problème. Il est manifeste en premier lieu que la force de résistance se trouve en opposition avec toutes les autres forces. L'essence de la résistance consiste en effet uniquement en ceci : réagir contre une autre force (le mouvement), tandis que de toutes les autres forces naturelles aucune n'agit sans le concours d'une autre et n'a d'effet que dans cette action commune. La force de résistance prise ainsi exclusivement en elle-même apparaît alors nécessairement comme matière, exactement comme elle est présentée par ceux qui la préconisent. En effet comme simple force de résistance elle ne peut provoquer ni mouvement, ni changement, ni produire quoi que soit de positif. Tout son pouvoir consiste à résister à d'autres forces, à les contrarier, à les arrêter, et à demeurer nécessairement inerte aussi longtemps qu'elle n'est pas attaquée par une autre force. Cette force d'inertie, de résistance implique deux choses : la force d'être, qui consiste à se maintenir dans son être, à se maintenir contre toute attaque, pour se conserver, et en second lieu l'étendue, la force de se maintenir en un lieu, à côté des autres êtres.

La force de résistance doit donc se trouver nécessairement chez tout ce qui est, car sans cela il serait chassé du cercle de l'existence, il cesserait d'être. C'est donc là la force fondamentale, c'est-à-dire celle à laquelle toutes les autres doivent être rattachées pour subsister. Aussi toutes les autres forces sont elles bien rattachées à elle. Tel est le sens de l'axiome sans étoffe point de force.

Mais nous ne possédons pas encore la notion de l'étoffe telle que nous la présente l'expérience : la matière pure seule serait exclusivement activité résistante ; mais dans le monde réel nous ne rencontrons nulle part la matière pure. Le moindre atome n'offre pas seulement de la résistance, il possède d'autres forces encore : il déploie d'autres activités encore. Chaque atome se présente en conséquence comme un point dans lequel plusieurs forces se réunissent pour former un centre entouré de tout un cercle d'effets. Il se manifeste justement comme actif par le fait qu'il exerce les activités les plus diverses et se distingue de chacune d'elles comme en étant le porteur. Il doit

en être ainsi. Car en fait cet atome comme point d'union de ses forces ne se distingue pas seulement de chacune d'elles, mais encore de l'ensemble d'elles toutes. Et cela non pas qu'il soit le contraire de la force (de l'étoffe), mais plutôt parce qu'il possède une force particulière différente des autres. En effet, les forces diverses qu'il déploie ne peuvent être et demeurer unies sans une force pour les unir, les retenir ensemble. Cette force que doit également posséder tout corps, la matière comme masse pour que le corps puisse exister comme une unité formée d'atomes, cette force peut être appelée substance des atomes, du corps, car elle se trouve sous toutes les autres forces du corps et celui-ci ne peut exister qu'aussi longtemps qu'elle subsiste. Quant à elle, elle n'agit pas en dehors mais au dedans, dans les forces auxquelles elle sert de point de réunion. Voilà pourquoi elle doit paraître en dehors nécessairement comme inactive, comme repos, inertie, persistance. Autant il y a de ces centres (atomes), autant il y a d'étoffes déterminées ayant certaines forces particulières et, suivant les circonstances, servant de point de départ à des activités déterminées.

Il résulte de là que l'étoffe, admise par tous, ne diffère en rien de la force, mais qu'elle n'est tout simplement que la manifestation, le phénomène d'une force centrale résistante, résultant implicitement et nécessairement du fait que la force dans la nature n'est pas quelque chose de tout à fait général n'admettant aucune différence, mais qu'elle agit en des centres divers qui se trouvent en rapport les uns avec les autres, agissant les uns sur les autres. Dans chacun d'eux, des forces diverses se trouvent groupées autour d'une force centrale qui leur sert de lien et qui les conserve en leur état comme force de résistance. Ainsi se trouve résolue la contradiction inhérente à la notion de la matière donnée par les sciences naturelles qui en font un ensemble d'éléments se contredisant les uns les autres.

Appliquant ces principes généraux à la question psychologique, nous dirons qu'il n'est pas nécessaire que l'âme, c'est-à-dire la force qui se trouve à la base des phénomènes psychiques, soit liée à une étoffe matérielle différente d'elle (corps), mais qu'il lui suffit d'être pourvue d'une force de résistance in-

hérente et qui en retient ensemble les forces diverses. D'autre part, il n'est pas indispensable que cette force de résistance unie à la force psychique s'accuse au sens du tact et soit saisissable comme la matière au sens restreint. En effet, les atomes et les molécules les plus ténus et qui constituent la matière ne se font pas connaître au tact, et les atomes impondérables (les atomes d'éther) là même où ils se trouvent réunis en grandes masses ne sont pas saisissables à la main, bien qu'ils possèdent une force de résistance extensive et intensive. Pourquoi la force de résistance de l'âme ne serait-elle pas intensivement si faible qu'elle échappât à la perception du tact, de façon à paraître à cet égard tout aussi peu perceptible que les éléments fondamentaux de la matière ? Néanmoins elle n'en participerait pas moins à la nature de l'étoffe, en tant qu'une force de résistance lui est inhérente ; la force de résistance est en effet le but fondamental de tout ce qui est étoffe. Mais il n'est nullement nécessaire pour cela qu'elle soit matérielle, elle est plutôt immatérielle en temps qu'elle n'a nul besoin d'être formée de parties, d'atomes : comme centre de forces, elle peut être tout aussi simple que les atomes matériels, en se distinguant toutefois essentiellement de ces derniers par ses forces particulières. L'âme est-elle réellement ce qu'elle peut être d'après les sciences naturelles, est-elle réellement immatérielle au sens qui vient d'être indiqué ; a-t-elle vis-à-vis du corps une existence indépendante ? Pour répondre à ces questions, il nous faut examiner le rapport de l'âme et du corps. Comme nous ne pourrions fixer les rapports entre l'âme et le corps sans commencer par connaître ce dernier, nous examinerons ce qu'est l'organisme en général, pour montrer la différence entre l'organique et l'inorganique.

*II. Notion de l'organisme.* Les naturalistes, qui, comme Liebig, admettent la force vitale, prétendent que c'est elle qui distingue les êtres organiques des inorganiques. Elle provoquerait du reste entre les mêmes éléments qui constituent le monde inorganique cette combinaison moléculaire spéciale qui s'appelle la vie, l'organisme. Les naturalistes qui, comme Lotze, ne veulent pas admettre la force vitale, font consister la différence

entre l'inorganique et l'organique en une force autre que les forces physiques et chimiques. Les phénomènes de la croissance, de la nutrition, de la propagation ne sauraient être ramenés à des causes physiques et chimiques. Les naturalistes sont obligés de parler de forces spéciales qui pour nous constituent la force vitale : c'est nous refuser le mot tout en accordant finalement la chose. La finalité, la téléologie est un autre trait caractéristique de l'organisme. Elle est interne en ce que toutes les parties de l'organisme sont réglées d'après un plan qui a pour but la conservation de l'organisme, et externe en tant que l'être organisé est adapté au milieu dans lequel il est appelé à vivre. Les objections les plus ordinaires peuvent être ainsi réfutées, elles ne portent d'ailleurs que sur la finalité externe. Mais le matérialisme moderne nie résolument la téléologie interne. Rien dans un organisme, dans sa formation, dans sa structure, dans l'action réciproque des parties et du tout n'aurait été fixé en vue d'un but. Tout s'expliquerait exclusivement par des causes mécaniques, par le jeu aveugle de forces matérielles.

Darwin a fait l'application de ce principe général à l'origine et au développement des espèces pour bannir de ce domaine toute téléologie et toute métaphysique. Il aurait montré comment la nature est arrivée à produire des espèces diverses en suivant exactement les mêmes procédés que nos éleveurs de pigeons, de moutons ou de plantes. La sélection et l'hérédité accompliraient tout au moyen du combat pour l'existence. Haeckel lui-même, qui représente le darwinisme en Allemagne, avoue que la sélection ne saurait s'expliquer par la seule manière dont les êtres se nourrissent, ni par les circonstances au milieu desquelles ils se nourrissent, air, eau, lumière, chaleur, climat. Il convient que dès le commencement de leur existence, les êtres organiques sont à la fois très semblables et très dissemblables. Il prétend expliquer ces différences au moyen de certaines influences qu'auraient subies les organes générateurs des parents. C'est là une pure hypothèse puisqu'il avoue que cette influence sur les organes des parents ne saurait être constatée. Pour expliquer la variété, il

faut donc admettre une certaine force organique spéciale. On ne serait pas plus avancé quand bien même tout s'expliquerait par la nourriture. Le phénomène de la croissance et de l'assimilation réclame en effet à son tour une force organique spéciale qui agit au moyen de forces physiques et chimiques sans être dominée par elles. Le fait de l'hérédité ne peut non plus s'expliquer mécaniquement. Il réclame une force organique spéciale. On ne peut y voir un pur effet de la procréation qui consisterait à communiquer aux descendants une partie de la matière des parents. Il est établi en effet qu'il y a des générations alternantes dans lesquelles les produits diffèrent de leurs parents pendant plusieurs générations pour ne revenir que plus tard au type primitif.

La nature au moyen du combat pour l'existence obtiendrait les mêmes résultats que les éleveurs, seulement elle agirait sans plan et il lui faudrait plus de temps. Fût-elle vraie, cette explication ne couperait pas court à toute métaphysique. En effet, comment expliquer l'origine du premier organisme ? La mécanique seule ne réussit pas à en rendre compte. Et cependant, en vertu du principe de causalité il lui faut une cause. Comme les forces physiques et chimiques ne peuvent suffire, il ne reste plus aux matérialistes qu'à supposer que la vie est née d'une combinaison accidentelle de certains atomes. Seulement c'est se mettre en contradiction avec une autre loi matérialiste qui veut que tout ait lieu dans l'univers conformément aux lois d'une inflexible nécessité. D'où vient cette contradiction ? Comment la lever ? Ou bien le jeu du hasard n'est qu'un autre nom pour désigner une puissance métaphysique, ou l'idée d'une inflexible nécessité est une pure hypothèse qui doit céder la place à la croyance en des forces libres agissant en vue d'un but et contribuant à régler la formation, le développement de ces organismes.

On ne réussit pas mieux à se débarrasser de la finalité, de la téléologie. En effet, la paléontologie établit d'une manière incontestable que les organismes ont toujours été en se perfectionnant. Ensuite les organismes sont toujours agencés en vue d'un but. Tout cela ne peut s'expliquer par la pure action mé-

canique des forces physiques. Ces faits réclament : 1<sup>o</sup> que les organismes ne soient pas seulement variables, mais dès le début cette variabilité devait avoir une propension déterminée à s'éloigner de son type qui fût propre à lui faire remporter la victoire dans la lutte pour l'existence ; 2<sup>o</sup> que les différences spéciales résultant de la variation fussent de nature à pouvoir se fixer en s'augmentant et en se fortifiant ; ce sont là deux choses qui, loin de procéder de la variabilité, doivent venir s'y ajouter pour procurer peu à peu la finalité et le perfectionnement de l'organisme. A elle seule la variabilité aurait pu provoquer ou des types improches à se conserver, ou bien encore des types convenables, mais en si petit nombre et si faibles qu'ils n'auraient pu se maintenir ; 3<sup>o</sup> Les variétés doivent être de nature à pouvoir se développer, c'est-à-dire être conformes à la loi de perfectionnement et de finalité ; 4<sup>o</sup> Les circonstances extérieures doivent au début avoir été telles et s'être modifiées à mesure de manière à favoriser une sélection toujours plus heureuse et une perfection supérieure. Il fallait donc qu'il y eût un développement parallèle dans la couche de la superficie terrestre. Tout cela ne peut avoir eu lieu par suite d'un simple hasard ou d'une nécessité inflexible et par conséquent toujours la même. Ce résultat ne contredit pas seulement les faits, mais aussi la théorie de Darwin qui admet une grande variabilité dans les organismes et de grands changements dans les conditions d'existence. Du moment où il faut admettre une force disposant les organismes de façon telle qu'ils varient suivant les besoins, et que les circonstances extérieures se développent d'une manière correspondante, nous avons une force agissant en vue d'un but, une cause finale. Bien loin donc de bannir la finalité de l'explication de la nature, Darwin l'aurait implicitement reconnue, se bornant à la transporter du terme de développement des organismes à leur tout premier commencement.

Le mérite de Darwin serait grand encore si sa théorie était définitivement reconnue vraie, ce qui n'est pas le cas en ce moment. Tout en rendant compte de certaines variétés de races elle n'aurait pas trouvé l'origine des grandes classes, ordres et genres d'organismes que nous voyons exister aujourd'hui côté à

côte avec des types bien distincts. Prenant l'offensive, les darwi-niens prétendent qu'aucun physiologue n'a encore réussi à indiquer une différence entre les variétés et les espèces. Cette incapacité des physiologues ne suffit pas pour contester la réalité de cette différence, car nous n'avons encore aucune définition satisfaisante de l'affinité chimique, de l'électricité, du magnétisme, sans que personne s'avise de s'en prévaloir pour nier la réalité de ces forces, ni la diversité de leur mode d'action. Et puis, dès qu'on fait disparaître la différence entre les espèces et les variétés, il en résulte une grave objection contre le darwinisme.

Suivant que c'est l'hérédité ou la sélection qui l'emporte, dit Haeckel, dans la lutte pour l'existence, la forme de l'espèce se fixe, devient persistante, ou se transforme dans une espèce nouvelle. Mais nous avons aujourd'hui encore des organismes fort primitifs, des monères, des bathybiens, et diverses espèces de protistes. Ils ont réussi à se maintenir en dépit de tous les changements subis par la surface de la planète; ils sont incontestablement sortis victorieux du combat pour l'existence. Comment se fait-il, qu'en vertu de cette même lutte pour l'existence une partie de ces êtres ait du se transformer en espèces supérieures, en d'autres formes d'organisation? La même question se pose à l'occasion de toutes les espèces encore existantes aujourd'hui, dont la paléontologie constate la présence dans les premiers jours de la création organique. Il faut admettre ou bien que tous les organismes inférieurs furent entraînés dans la grande évolution de développement et de perfectionnement, puisqu'ils ne pouvaient être victorieux dans la lutte pour l'existence qu'en se transformant ainsi suivant les circonstances, ou bien qu'il n'y a pas eu d'évolution de ce genre. Le darwinisme n'a pas encore répondu à cette grande difficulté mise en avant par F. Pfaff. Si aujourd'hui encore, les espèces les plus inférieures coexistent côte à côte, soit dans le même milieu, soit dans des conditions d'existence différentes, on ne voit pas pourquoi elles n'auraient pas pu le faire dans tous les temps. La chose est d'autant plus vraisemblable que d'après Lyell tous les changements à la surface de la terre n'auraient eu lieu que très len-

tement et sous l'action des mêmes forces qui agissent encore aujourd'hui.

Mais le principe de Haeckel : la forme de l'espèce demeure immuable quand l'hérédité l'emporte sur la sélection, contredit l'hypothèse fondamentale de Darwin. D'après le naturaliste anglais, l'hérédité ne peut jamais prévaloir sur la sélection. En effet la lutte pour l'existence et le changement des conditions d'existence ont régné partout et toujours et il n'y a eu de définitivement victorieux que les organismes qui ont pu s'accommoder de ces faits et se modifier en conséquence. Ailleurs Haeckel explique la persistance des types inférieurs par une distinction entre les groupes conservateurs et les groupes progressifs. — Mais ce n'est là évidemment qu'un autre nom pour désigner les espèces. Cette différence entre les conservateurs et les progressifs doit avoir existé dès le début et parmi les monères et les protistes. De sorte que dès le tout commencement il y aurait eu deux classes distinctes d'organismes, les uns qui représentaient le principe d'un développement progressif, les autres le principe de la conservation des espèces. Mais ce principe fondamental renverse l'idée de la sélection naturelle. Ce ne serait plus par suite du combat pour l'existence, mais en vertu d'une tendance primitive innée à certains organismes, que les espèces différentes seraient nées !

Dans la lutte pour l'existence entre les divers parasites, suivant Haeckel, ce sont les moins prétentieux qui doivent l'emporter, c'est ce qui favorise leur retour à un état inférieur ; ils perdent peu à peu les organes du mouvement et la vue. Le même principe doit s'appliquer à tous les organismes. Ceux qui ont le moins de prétentions et le moins de besoins s'en tirent toujours le plus aisément. Ce seraient donc les organismes inférieurs qui auraient le moins besoin de changer, et ceux d'entre eux qui accidentellement s'élèveraient à un degré supérieur devraient succomber. Ce n'est pas tout. Plus une espèce est supérieure et a des exigences, plus elle doit rapidement disparaître ou redescendre à un degré inférieur. Cela encore contredit une des idées les plus fondamentales du darwinisme. Admettons, si vous le voulez, que les espèces supérieures sont

procédées des inférieures, en tout cas ce ne saurait être au moyen du combat pour l'existence qui conduit à de tout autres conséquences.

Brown et M. Wagner ont signalé une autre conséquence du darwinisme que les faits se chargent de contredire. Si les espèces diverses ne provenaient exclusivement que de la sélection, il en résulterait dans les deux règnes une confusion de formes qui rendrait impossible toute division systématique en groupes, espèces, genres, familles. La tendance à dévier du type, tendance qui se transmettrait par l'hérédité, et à s'accuser encore plus dans la génération suivante amènerait une infinie variété de formes; il y aurait presque autant d'espèces que d'individus. C'est là encore une difficulté à laquelle les disciples de Darwin n'ont pas répondu.

A ces objections théoriques vient s'ajouter une difficulté de fait. La paléontologie, qui a constaté l'existence fossile de types principaux qui existent aujourd'hui, n'a pas retrouvé les types de transition si indispensables à la théorie de l'évolution. Darwin prétend, il est vrai, qu'ils pourraient bien se trouver au fond des mers. Mais outre que cette supposition n'est pas vraisemblable, ce n'est qu'une hypothèse ajoutée à d'autres. Le fait de la stérilité des métis produits par le croisement de deux espèces différentes suffit pour renverser la théorie. Darwin a inutilement cherché à atténuer ce fait d'expérience en en restreignant la portée.

A ces difficultés générales qui contrarient l'idée fondamentale de la théorie viennent s'en ajouter de particulières portant en partie sur le principe lui-même, en partie sur la possibilité de le réaliser. A. Kölliker a fait remarquer qu'il existe tout un système non seulement de plantes, mais encore de minéraux, ne permettant pas de faire procéder les uns des autres. Cela suppose un principe de formation qui règne dans le monde des plantes comme dans celui des minéraux. Il y a des faits de métagénèse en vertu desquels des animaux supérieurs parcourent des formes, d'accord avec certains types simples sans procéder directement de ces derniers par métamorphose; ensuite des faits d'hétérogénie chez des animaux avec deux formes

sexuelles. Tout cela autorise à conclure par analogie que la même loi règne dans le monde des animaux. Conformément à un plan général de développement, d'une espèce, il en procède une autre fort différente et cela d'une manière immédiate, sans l'interposition de variétés, sans combat pour l'existence. Il y a dans la création organique une loi immanente de développement. Ces faits contredisent l'hypothèse de Darwin en vertu de laquelle tous les organismes seraient provenus d'une forme unique. En tout cas, les animaux supérieurs ne peuvent s'être développés du plasme primitif dans lequel ils auraient été en germe. Du moment où il faut admettre plusieurs arbres généalogiques indépendants, on est forcé d'accorder qu'il règne une loi générale de développement. Kölliker reconnaît du reste expressément qu'aucune des deux hypothèses ne se trouve confirmée par les faits. On n'a pas pu encore établir qu'un type bien caractéristique se soit transformé en un autre. Le célèbre botaniste C. Nägeli fait à son tour des objections importantes. M. Wagner, tout en admettant les deux faits fondamentaux du darwinisme, l'hérédité et la variabilité, nie que la sélection naturelle et la lutte pour l'existence suffisent pour expliquer l'origine des espèces.

Le darwinisme est donc loin d'avoir triomphé. Agassiz ne veut y voir qu'un amas de pures assertions. Le célèbre physiologue H. Helmholtz, tout en accordant que certaines variétés de la même espèce peuvent s'expliquer par les idées de Darwin, n'admet pas que les faits confirment la théorie générale faisant tout procéder d'une forme primitive. R. Virchow, tout en accordant que le darwinisme ne peut être répudié comme impossible ou irrationnel, maintient qu'il manque encore de la confirmation des faits. G.-T. Fechner, à la fois physicien, physiologue et philosophe, s'est prononcé pour le darwinisme, par la considération que les grandes difficultés qu'il offre se retrouvent dans toutes les explications. Il prétend, il est vrai, les faire disparaître, lui, mais il n'y réussit qu'en renversant les idées fondamentales de Darwin et de Haeckel, qui prétendent tout expliquer par le jeu, l'action mécanique de forces exclusivement physiques et chimiques, à l'exclusion de tout plan et de toute

finalité. De sorte que la sélection naturelle n'est plus qu'un instrument de développement et de perfectionnement au moyen de la lutte pour l'existence. Il remet en honneur la force vitale si décriée. D'après lui, ce serait l'inorganique qui serait procédé de l'organique. Il y aurait eu un temps où les atomes se trouvaient dans un état de mouvement, d'agitation qui rappelait la nature organique encore plus que l'inorganique. La cessation de cet état aurait amené les deux espèces différentes de molécules, les organiques et les inorganiques, qui auraient donné les deux règnes correspondants. Aux interventions du hasard, si indispensables au darwinisme, il faut substituer l'idée d'une harmonie, d'un accord entre l'origine, les conditions d'existence des organismes et les lieux, les temps et les causes. Il y aurait eu entre les deux facteurs qui se seraient complétés une dépendance réciproque. Mais tout cela exige une force agissant suivant un plan, une force faisant naître les organismes justement dans le milieu approprié, convenable à la chose. Mais qui a établi cette harmonie entre les organismes et le milieu dans lequel ils doivent se développer ? Fechner l'affirme cette harmonie sans l'expliquer. Toutefois il reconnaît l'existence d'un principe conscient qui aurait créé et mis en ordre l'univers.

En dépit des prétentions de Darwin et de Haeckel, la distinction entre le monde inorganique et le monde organique doit donc être maintenue. Un organisme est un ensemble plus ou moins compliqué d'étoffes et de forces (d'atomes comme centre de toutes les forces naturelles agissantes). Il n'est pas seulement disposé conformément à un plan et en vue d'un but, mais soit dans sa formation, soit dans son développement, ainsi que dans les mouvements (à proprement parler moléculaires) et les fonctions de ses parties il paraît dominé par une force, spontanée (force vitale) qui se dirige d'après certains types, qui sert à certains buts. Avec le concours indispensable des forces physiques et chimiques et en les mettant à son service, la force vitale est engagée dans un travail incessant de production et de reproduction. Par cette force vitale qui met à son service les forces chimiques et physiques dont le concours lui

est indispensable et qui se trouve engagée dans un travail incessant de production et de reproduction, l'organisme se maintient jusqu'à ce qu'il ait parcouru les phases diverses de son développement pour se dissoudre alors et rentrer dans les forces et les matières inorganiques jusque-là enchaînées en lui.

D'autre part, nous ne contestons nullement la théorie de l'évolution d'une manière générale; nous repoussons seulement la conception de Darwin et de Hæckel qui prétendent exclure toute idée de plan pour n'admettre exclusivement qu'une action mécanique. Nous admettons un principe général de formation et de développement immanent aussi bien aux minéraux qu'aux organismes; ce principe, dès le commencement a régné d'une manière harmonique, en vue d'un but et c'est d'après lui que les divers minéraux, les divers organismes, en suivant une marche progressive, se sont formés et développés les uns après les autres et les uns des autres. Pour l'espèce humaine comme pour les autres animaux supérieurs, le combat pour l'existence a été un moyen de discipline et aussi actif qu'approprié à la réalisation de ce principe. En mettant en jeu les forces, il a provoqué le développement des facultés physiques et psychiques et contribué essentiellement, soit au perfectionnement de l'organisation, soit à la conservation et à la propagation des variétés les mieux qualifiées pour la lutte.

## II

### *Le corps humain dans ses rapports avec les phénomènes psychiques.*

D'après le naturisme contemporain, l'organisme de l'homme ne se distinguerait pas essentiellement de celui des animaux supérieurs: l'homme ne serait que relativement le plus parfait des animaux. Si l'on ne considère que l'organisme intérieur (cerveau, poumon, cœur, estomac, foie, reins, entrailles, etc.), il faut bien avouer qu'il est le degré le plus élevé du développement animal se rattachant immédiatement à la classe la plus élevée des mammifères. Dès qu'il s'agit de la forme et des modifications de l'organisation qui en résultent, le singe est le seul

terme de comparaison. La ressemblance est si frappante qu'on est tout porté à se demander si l'homme ne serait pas un singe perfectionné.

Les darwiniens n'hésitent pas à répondre affirmativement. Nous descendrions du singe, ou mieux d'un ancêtre commun, un singe primitif ou un singe homme. La paléontologie toutefois n'a pas trouvé vestige de cet ancêtre. D'après F. K. E. von Bær, il n'y a ni climat, ni nourriture, ni maladie pouvant expliquer comment la main de derrière de l'orang-outang s'est transformée dans ce pied humain qui ne se retrouve pas dans la création. Admettons que c'est le développement du cerveau qui a amené l'homme à marcher droit, et que le développement du cerveau est, à son tour, l'expression des dispositions intellectuelles supérieures; reste toujours à savoir d'où sera provenue chez l'orang-outang cette supériorité d'intelligence. Le singe est organisé pour vivre sur les arbres, l'homme pour marcher droit sur un terrain ferme. On dira peut-être que ces deux aptitudes se seront développées dans le cours du temps pour s'accommoder aux besoins. Et l'ancêtre commun en vue de quoi aura-t-il à son tour été organisé, car enfin tous les autres animaux ont un lieu de séjour, d'habitation déterminé? Nos ancêtres étaient-ils peut-être des grimpeurs, dont quelques descendants, saisis par l'idée du progrès, auraient sauté d'un arbre à l'autre pendant des milliers, des millions d'années jusqu'à ce que leurs extrémités postérieures eussent contracté la forme convenable qui leur permit de marcher droit? Je préférerais admettre encore que la première forme a été plantigrade, et que quelques descendants ne voulant pas quitter les arbres où ils trouvaient leur nourriture seraient devenues ces neveux gambadeurs qu'on a appelés les singes. Il y aurait eu alors une rechute remarquable. On ne verrait pas non plus pourquoi toute la postérité la plus immédiate de l'homme primitif n'aurait pas préféré la vie plus facile sur les arbres et ne se serait pas transformée en singes. De sorte que le combat pour l'existence aurait dû avoir lieu entre diverses espèces de singes.

Quoique à moitié converti au darwinisme, le célèbre physio-

logue Owen maintient toujours que notre pied est celui d'un être destiné à marcher droit, tandis que celui du gorille n'a pas perdu les caractères qui le rendent propre à saisir les objets. De sorte que les intermédiaires entre le plus inférieur d'entre les hommes et le plus élevé d'entre les singes nous font toujours défaut.

La différence de crâne et de cerveau n'est pas moins frappante, comme Rud. Wagner l'a déjà fait remarquer. Le crâne du moins favorisé des nègres, du microcéphale, est parfaitement d'accord pour l'essentiel avec le plus parfait de ceux de la race caucasique, tandis que ceux des plus supérieurs d'entre les singes sont fort différents dans le détail et dans l'ensemble. J.-L. Bischoff, physiologue distingué de Munich, est d'accord sur ce point avec Owen, Duvernois et C. Giebel. H. Burmeister et C. Aeby se sont prononcés dans le même sens. Il n'y a pas, entre les crânes de divers mammifères, de différence comparable même de loin à celle qui règne entre le crâne du plus élevé des singes et du moindre des hommes. Keferstein, le célèbre zoologue de Göttingen, se prononce dans le même sens qu'Aeby. Enfin, bien qu'il penche vers le darwinisme, R. Virchow se prononce également contre la descendance du singe. C. Vogt si prompt à la réplique n'a pas relevé la réfutation de sa prétention à voir dans les crânes des hommes microcéphales une modification de ceux des chimpanzés. Fr. Müller, dans son *manuel d'Ethnographie générale*, admet que cet ancêtre commun au singe et à l'homme aurait été une espèce de sauvage qui n'aurait pas encore parlé. Cette idée darwinienne aboutit à plusieurs inconséquences qui la renversent.

Fallût-il admettre que l'homme est le type le plus rapproché du singe, la différence essentielle entre les deux n'en existerait pas moins. La nature n'aime pas les sauts ; elle agit avec harmonie, tout en intercalant entre les types le plus d'intermédiaires possibles. Et, de même qu'il y a entre le règne végétal et le règne animal des êtres intermédiaires dont le caractère est difficile à déterminer, il pourrait y avoir des transitions du même genre entre le règne animal et le règne humain. L'homme pourrait descendre directement ou indirectement du

singe, mais certes pas au moyen du jeu purement mécanique des forces physiques et chimiques. Et toutefois en qualité de membre le plus élevé de la série, il pourrait tellement différer physiquement de l'essence de l'animal qu'on n'eût pas le droit de le considérer simplement comme un animal plus parfait. De sorte que, tout en étant fort rapproché des animaux, l'homme pourrait appartenir à une série supérieure d'êtres. En qualité de transition entre cette série supérieure et le règne animal, l'homme serait le premier anneau inférieur d'une forme d'existence se rattachant à la terre, tout en lui étant supérieure.

Les faits psychologiques et physiologiques concourent à assigner cette position importante à l'homme dans l'ordre général de l'univers. D'après le célèbre physiologue Bischoff, ce n'est nullement en vertu d'une simple différence de degré d'aptitudes psychiques que l'homme a seul la conscience de lui-même et se voit forcé de réfléchir sur lui-même et sur ses rapports avec le reste de la création. On ne retrouve pas en effet la moindre trace de réflexions de ce genre chez aucun des animaux supérieurs.

L.-K. Schmarda qui a dernièrement jeté les bases d'une psychologie des animaux, partage pour l'essentiel les vues de Bischoff. D'après ce dernier cette capacité de l'homme tient au développement de son cerveau au moyen duquel la force qui crée et construit tout le corps manifeste ses qualités psychiques. Parmi les mammifères, c'est bien l'homme qui a le cerveau le plus volumieux, relativement parlant. Il est admis qu'en général les facultés intellectuelles sont proportionnées à la grosseur du cerveau. A la double fonction du cerveau qui est à la fois organe de l'âme et centre de fonctions nerveuses inconscientes, correspondent dans sa composition deux substances différentes, l'une blanche, l'autre grise. La substance grise, organe spécial de l'âme, est relativement plus considérable chez l'homme que chez tous les autres animaux.

A cela se rattache une construction spéciale du cerveau. Les circonvolutions du cerveau sont plus nombreuses, plus profondes, plus variées chez l'homme que chez aucun autre animal.

J.-M. Schiff insiste surtout sur le mode d'action du cerveau qui est tellement différent qu'il n'est pas permis de douter de la différence d'organisation. Des maladies du cerveau amènent bien souvent chez l'homme la paralysie des extrémités d'une moitié du corps et d'un côté du visage. Il n'y a pas chez les animaux de paralysie amenée par une cause de ce genre. Il résulte de là que chez l'animal les nerfs moteurs se relient à toutes les parties du corps, tandis que chez l'homme chaque hémisphère du cerveau ne gouverne qu'une moitié du corps. Il est aussi probable que les nerfs se croisent en entrant dans le cerveau, si bien que, dans le cas de paralysie, c'est le côté opposé à l'hémisphère malade qui se trouve frappé. La construction du cerveau de l'homme est donc entièrement différente de celle de l'animal. Ce point de croisement est aussi le nœud où se rencontrent les vaisseaux nerveux, les nerfs sensibles et les nerfs moteurs. C'est là que se rencontrent également les impressions sensibles qui donnent la sensation et la perception. De sorte qu'il est prouvé physiologiquement que l'animal ne saurait avoir conscience de lui-même comme l'homme.

Bien que tel sens puisse être plus développé chez tel animal que chez l'homme, c'est pourtant celui-ci qui, par le moyen des sens a plus de rapports avec le monde extérieur. L'homme seul parle. Et comme la différence des organes vocaux ne suffit pas pour expliquer le mutisme des animaux, il faut qu'ils ne parlent pas parce qu'ils n'ont rien à dire. Il est donc évident que l'homme et l'animal ne sauraient être mis sur le même échelon dans l'échelle progressive des êtres qui règnent dans la création entière.

Tandis que les physiologues se déclarent à leur point de vue hors d'état de rendre compte des phénomènes psychologiques, les matérialistes de profession ne veulent y voir que le fruit d'une fonction de l'organisme et nient toute âme. Cette prétention, dépourvue de toute preuve scientifique, se fonde sur le fait incontestable en vertu duquel une affection du cerveau trouble la conscience de soi. Mais, bien que le concours du cerveau soit indispensable pour avoir des idées, il n'en résulte

pas qu'il les produise à lui seul, et encore qu'il les secrète comme le foie la bile. Büchner lui-même déclare que cette analogie favorite de C. Vogt et de Moleschott n'est pas admissible.

La physiologie est si peu en état de rendre compte du fait de conscience, qu'elle ne peut expliquer l'excitation nerveuse et la conséquence immédiate qui en résulte, la sensation. Elle ne peut même expliquer ce qui arrive quand un nerf est excité par un objet extérieur. Jamais la physiologie à elle seule ne réussira à expliquer ces faits. C'est que toute sensation implique déjà quelqu'un qui se sent. Il faut une activité réfléctrice à l'intérieur portant sur l'agent même qui sent. Plusieurs physiologues marquants, A. Fick de Zurich, Dubois-Reymond, en sont venus à reconnaître que la sensation est un phénomène immatériel. Malgré ses sympathies matérialistes, C. Ludwig reconnaît que les nerfs ne suffisent pas à eux seuls pour rendre compte de la sensation. Il faut qu'il vienne s'ajouter quelque chose d'autre. Comme les physiologues sont hors d'état de déterminer ce quelque chose qui leur échappe, nous avons droit de conclure qu'il n'est pas de nature physiologique, qu'il n'est pas matériel et organique. Nous avons le droit de maintenir cette conclusion jusqu'à ce que les physiologues par leur méthode aient réussi à mettre la main sur ce facteur inconnu. Ce n'est que subjectivisme pur quand, pour éviter les conséquences spiritualistes de ces faits, les matérialistes ont recours à l'idée d'une *facultas occulta* de la matière organique qu'il est réservé à l'avenir de nous faire connaître. Quant à nous cette force inconnue, indispensable pour qu'il y ait sensation, nous l'appelons force psychique ou âme.

### III

#### *Le système nerveux et l'âme.*

Les dernières études physiologiques ont abouti à des résultats qui sont de la plus haute importance pour la psychologie. On est arrivé à apprécier le temps que met une impression pour arriver jusqu'au cerveau. Cela prouve de la façon la plus claire qu'il faut distinguer entre l'excitation nerveuse et la sensation.

Le concours du cerveau est indispensable pour qu'il y ait sensation et perception. La différence marquée entre les nerfs sensibles et les nerfs moteurs n'est pas moins importante. Non seulement ils se distinguent et ils ont des fonctions différentes, mais ils suivent une voie différente pour ne se croiser que dans le cerveau. Celui-ci est donc le centre de tous les nerfs, l'organe de tout le système nerveux. Aussi se forme-t-il le tout premier dans le fœtus. Chez l'homme, il a évidemment pour but de régulariser, d'harmoniser toutes les fonctions. Il a, de plus, la direction et une espèce de surveillance de l'organisme tout entier. Un fait peu remarqué jusqu'ici met en lumière toute l'importance de cette seconde fonction psychologique du cerveau. Il transforme l'agitation nerveuse en repos musculaire. Il faut donc que la force psychique soit douée de la faculté de transformer un mouvement nerveux arbitraire qu'elle a provoqué. Elle possède une spontanéité qui lui permet de provoquer des changements correspondants. Ce qui met dans tout son jour le grand rôle prépondérant de l'âme, c'est qu'on ne peut découvrir la plus légère différence dans la substance des nerfs divers, bien qu'ils soient les instruments de sensations si diverses. Il n'y a pas la moindre différence entre le nerf optique et le nerf olfactif, bien que l'un soit totalement insensible aux impressions qui ébranlent profondément l'autre. Si telle excitation nerveuse est appelée lumière et telle autre amertume, cela tient à l'âme seule. Il existe donc une force distincte des nerfs qui s'en sert comme de simples organes. Ajoutons qu'il est des animaux inférieurs qui se meuvent et cherchent leur nourriture, sans posséder les moindres traces d'un système nerveux.

Par les expériences de l'ablation du crâne de certains animaux, Flourens a cherché à déterminer la localité du cerveau qui doit être le siège des sensations. Il paraît constaté que le cervelet préside au mouvement, tandis que la volonté dépendrait du cerveau. Si une moitié est enlevée, l'animal perd la vue et conserve ses instincts ; si le tout est enlevé, ceux-ci disparaissent également, mais la faculté de se mouvoir et de recevoir des sensations n'en est pas affectée. Il y a donc une diffé-

rence frappante entre les facultés vitales et les facultés intellectuelles. Toutes les tentatives d'assigner les diverses facultés à des portions déterminées du cerveau n'ont abouti jusqu'à présent qu'à faire reconnaître deux points comme organes spéciaux du langage et de la mémoire.

De même que les forces physiques et chimiques se manifestent par des effets divers, ainsi la lumière éclaire et réchauffe ; à la base des divers phénomènes psychiques, on ne trouve qu'une force unique se manifestant par des actions diverses. Justement parce que les facultés diverses sont attachées à des organes particuliers, pour comprendre le fait d'une action commune et d'une influence réciproque, incontestable physiologiquement comme psychologiquement, il faut admettre qu'elles procèdent toutes d'une seule et même force. Fallût-il admettre pour les diverses activités de l'âme diverses forces liées à diverses portions des nerfs, il est évident que nous ne pourrions mettre librement toutes les sensations, perceptions, dans un certain rapport, conformément à un plan et en vue d'un but, sans le concours d'une force dominatrice chargée de conduire et de diriger les autres. D'autre part, la conscience, immuable en soi et identique, ne pourrait percevoir et mettre en rapport ces phénomènes divers si elle ne se confondait avec cette force dominatrice. Or, dès que celle-ci est admise, les autres ne sont plus que les organes de son activité. Enfin, elles ont toutes un caractère commun les distinguant spécifiquement de toutes les activités organiques et physiques, preuve nouvelle de l'unité de la force qui est à la base d'elles toutes. Malgré ces faits, la circonstance que les diverses facultés psychiques ont l'air d'être attachées à des portions particulières du cerveau a conduit certains physiologues à les dériver de diverses forces psychiques. Mais s'il est vrai que chaque sensation, souvenir, acte de volonté prouve que la conscience est une, bien que le contenu change sans cesse, il n'est pas moins certain que la force psychique qui produit la conscience et le contenu de la conscience doit être une et identique.

Dès que l'unité de la force psychique est admise, en vertu du principe scientifique qui veut qu'il n'y ait pas de force sans ma-

tière, on se demande à quelle matière du cerveau la force psychique sera donc inhérente. Lotze admet qu'elle aurait pour porteur *un* atome déterminé. Un autre physiologue, Ludvig, montre que cette hypothèse est intenable. R. Wagner et R. Virchow admettent un fluide animal ; l'âme serait une substance semblable à la lumière, au magnétisme ou à l'électricité. H. Burmeister se rattache dans une certaine mesure à la même hypothèse. J.-M. Schiff combat cette idée du point de vue du matérialisme qui prétend, sans succès, tout expliquer mécaniquement.

Du point de vue physiologique rien ne nous empêche d'admettre une substance spéciale de l'âme si d'autres raisons nous conduisent à le faire. L'hypothèse d'un fluide impondérable, semblable à l'électricité, dans lequel baigneraient tous les atomes du cerveau est réfutée par le fait de l'unité de la conscience et de la perception. Chaque sensation devrait nous apparaître comme une multiplicité répondant à celle des atomes. On ne saurait objecter ici que tout en ayant deux yeux et deux oreilles nous n'avons qu'une seule sensation. Car s'il en est ainsi, c'est parce que la conscience demeure une ; si elle était multiple, comme dans l'hypothèse du fluide animal entourant les atomes, les perceptions des yeux et de l'oreille qui, en soi, demeurent divisées, ne pourraient être ramenées à l'unité.

Pour lever toutes les difficultés, il faudrait pouvoir concevoir le fluide animal, non pas atomistiquement, comme un ensemble d'atomes groupés d'une façon quelconque, mais comme une substance continue, indivisible, et en même temps comme un fluide. Les naturalistes ne manqueront pas de protester, habitués qu'ils sont à concevoir toute matière d'un point de vue atomistique. Nous rappellerons ici que les atomes absolument imperceptibles ne sont en aucune façon un objet d'observation, mais une pure hypothèse qui ne se fait accepter que parce qu'elle rend compte des phénomènes. Ensuite, l'atome ne peut être conçu que comme un centre de forces dont le centre constitue la force de résistante, de sorte que chaque atome doit avoir une étendue quelconque tant petite soit elle. Ce centre, avec la grandeur déterminée, constitue l'étoffe de l'atome ; il est le por-

teur des autres forces. Représentons-nous un centre de forces qui se distinguerait des atomes matériels. Il n'offrirait de force de résistance qu'en ce qu'il sera la force de s'étendre et que, au lieu de céder aux atomes de son voisinage, il cherchera à les embrasser, à en pénétrer les molécules et par cela même à exercer sur eux certaines influences ; une substance de ce genre sera en même temps une espèce de fluide. Ce qui constitue le fluide, c'est, en effet, la capacité de recevoir en son sein d'autres étoffes, de les entourer, de les pénétrer. Ce genre de fluide tiendrait de l'étoffe, en ce qu'il ne pourrait s'étendre que dans une certaine mesure, après quoi il ne pourrait plus recevoir d'autres matières. Il rappellerait encore l'atome matériel, en ce qu'il aurait un centre d'expansion qui serait également indivisible. Mais cette force centrifuge pourrait être transformée en force centripète par un choc du dehors, comme c'est le cas pour tout fluide. Seulement, à titre de substance continue, non conçue atomistiquement, ce fluide se distinguerait de tout autre corps et pourrait en cela être appelé immatériel.

En concevant l'âme comme un fluide de ce genre, on en sauvegarde l'unité, l'identité de conscience ; on conçoit que tout en pénétrant le corps entier elle puisse avoir son centre d'action dans le cerveau. Le double courant dans l'organisme, l'activité centripète par les nerfs sensibles et l'activité centrifuge par les nerfs moteurs s'explique également. Les nerfs sensibles sont nécessaires pour transformer en force centripète, la force en soi centrifuge de l'âme. Il se manifeste ainsi en faveur de notre hypothèse une analogie entre les modes d'action fondamentaux, encore physiologiques en quelque sorte de l'âme et les fonctions physiologiques du système nerveux dans ses rapports avec les phénomènes psychiques. Ainsi disparaît la contradiction entre l'hypothèse qui oblige à mettre le siège de l'âme (son centre d'activité) dans le cerveau, et le fait que nous éprouvons les sensations, non pas dans le cerveau, mais sur le point du corps qui reçoit l'impression. L'âme étant présente dans le corps entier, il est naturel qu'après que l'impression est devenue sensation dans le cerveau, cette sensation soit localisée là où elle a primitivement surgi comme impression. Ainsi dis-

paraît la contradiction entre le fait que diverses parties du cerveau paraissent servir d'organe à des facultés diverses de l'âme, bien que celle-ci ne puisse être conçue comme attachée à une partie spéciale du cerveau. Tout en ayant le centre de son activité localisé dans le cerveau, l'âme l'a en elle-même; c'est elle qui y conduit tous les ébranlements nerveux et qui en fait partir toutes les impulsions de la volonté pour agir sur les nerfs.

Il est ainsi établi que du point de vue physiologique, l'hypothèse d'une substance de l'âme différente de celle de l'organisme n'est pas seulement admissible mais exigée.

Ici se présente une grave objection. Comment se peut-il que les parents engendrent des enfants en tout semblables à eux, sans que leur âme, dont une portion semble passer dans celle des enfants, perde en rien son identité? Rappelons d'abord que le fait de la génération exclut l'idée que l'âme puisse être fixée à un atome, qu'elle ressemble à un fluide logé exclusivement dans le cerveau, tandis qu'elle s'accommode fort bien de notre définition. Le problème est insoluble aussi longtemps qu'on s'en tient aux notions physiques ordinaires sur la matière et la force, sur leurs rapports. Du moment, en effet, où la matière est différente de la force et où toute force est liée à une matière, le partage de l'étoffe entraîne nécessairement celui de la force qui perd proportionnellement à la quantité de matière qui lui est enlevée.

Plusieurs phénomènes bien constatés contredisent cependant cette théorie. Un aimant ne magnétise-t-il pas de la limaille de fer par le contact, un courant électrique ne provoque-t-il pas d'autres courants, par induction, sans rien perdre de sa force? Dans ces cas évidemment une force partage avec d'autres sa force et son activité sans en être le moins du monde diminuée elle-même. Elle se partage par le fait qu'elle entre dans une autre matière. Il ne se peut, en effet, que la force magnétique soit déjà inhérente dans la limaille fer de façon à ce que le contact avec l'aimant ne servît qu'à l'exciter. On ne comprendrait pas alors comme il se fait que le magnétisme disparaît dans la limaille, dès que le contact cesse, tandis qu'il persiste dans l'aimant. Et puis, de l'acier frotté pendant quelque

temps avec un aimant ne demeure-t-il pas magnétisé, bien que l'aimant conserve toute sa force ? Et cependant il a communiqué sa force à un autre corps d'une manière permanente. On ne voit pas pourquoi la force physique de l'organisme maternel ne pourrait pas se communiquer de la même façon à un organisme nouveau. La difficulté se résout plus facilement dès qu'on admet que l'étoffe n'est rien en elle-même, mais que dans les corps matériels (atomes) elle est la force de résistance comme centre d'autres forces, et chez l'âme la force centrale qui s'étend pour embrasser ce qui l'entoure. Cette force expansive pénètre toutes les molécules de l'organisme, par conséquent les molécules de la semence du père, celles de l'œuf maternel, de même que celles qui forment le nouvel être. En se séparant de l'organisme maternel, le nouvel être, la force psychique qui lui est inhérente s'en sépare également pour agir d'une façon indépendante, sans que la force psychique de l'organisme primitif en soit nullement affectée. Il n'y a d'absolument indivisible que le centre qui se trouve dans cette force même. Mais justement parce que le centre réside dans cette force même, parce que tout mouvement expansif ne peut naturellement partir que d'un centre, la force psychique communiquée à la nouvelle créature devient d'elle-même le centre de son propre mouvement, pour agir dans la formation et le développement de l'organisme nouveau.

On voit comment, par le fait de la procréation une âme peut naître de deux autres, sans que l'identité, la force et l'activité de celles-ci en soient le moins du monde affectées. On comprend aussi que l'enfant puisse hériter, dans certains cas, de certaines particularités physiques ou psychiques et dans d'autres différer relativement des parents puisque, dès le début, et non pas dans le cours du développement seulement il possède une individualité particulière différente de celles qui ont concouru à la former. Ainsi s'expliquent les modes fort divers de génération suivant les espèces qui tiennent à la manière d'être particulière du corps.

Mais il est un fait important qui contribue toujours à gagner beaucoup d'adhérents au matérialisme. Aucune force psychi-

que ne peut se manifester dès que l'organe corporel indispensable lui manque, est dérangé ou gêné dans ses fonctions. L'œuf a beau être fructifié et vivant en lui-même, il demeure sans sensation, sans mouvement arbitraire jusqu'à ce que l'organisme ait atteint un certain développement qui fournisse à la force psychique les organes indispensables pour fonctionner, Le fait incontestable de l'absolue dépendance dans laquelle la vie psychique se trouve de l'organisme, paraît exclure toute idée d'une substance animale différente, indépendante du corps.

Bien que Lotze ait une conception mécanique de l'organisme, il se prononce en faveur de la spontanéité et de l'indépendance de l'âme. Il prétend que les phénomènes du sommeil, de l'évanouissement, de la perte partielle de la mémoire bien compris n'impliquent nullement une dépendance absolue de l'âme. Le fait qu'une force ne se manifeste pas ou ne peut se montrer au dehors n'implique nullement qu'elle n'existe pas ou qu'elle n'agit pas. Une force peut être constituée naturellement de façon telle que pour que ses manifestations soient visibles elle ait besoin du concours d'autres forces. Ainsi pour que l'électricité manifeste son effet, il faut le frottement, le procès chimique. D'autre part, la manifestation extérieure de cette force peut être tellement empêchée par l'action de forces opposées que l'activité en soit réduite à un effort inappréhensible. Ainsi la pesanteur se manifeste comme simple tendance vers le centre de la terre, lorsque la résistance de corps solides vient s'opposer au mouvement de chute. Les pertes partielles de mémoire prouvent tout au plus que la manifestation de cette faculté est liée à certaines portions du cerveau. Le fait que souvent nous nous rappelons le contenu d'un souvenir, tandis que la forme nous échappe, implique que la mémoire repose sur une force psychique qui n'est dépendante de certaines conditions organiques que pour ce qui est de la forme de ses actes particuliers. En effet, si le souvenir n'était que la résultante d'un certain agencement des néfs, on ne comprendrait pas comment le souvenir pourrait exister indépendamment de sa forme. Il faudrait que le matérialisme commençât par prouver que l'activité

nerveuse suffit à elle seule pour expliquer la mémoire ; aussi longtemqs qu'il ne l'a pas fait, il est obligé d'admettre une faculté psychique spéciale pour la mémoire,

Lotze n'a cependant pas répondu à la partie la plus difficile de l'objection : comment se fait-il que l'âme qui n'est si substantiellement, si virtuellement un simple produit du corps ne puisse toutefois agir, faire acte de présence, se manifester qu'avec le concours d'un organisme ? Ici il faut remonter jusqu'à la nature de l'âme pour trouver la réponse. Dans son être et dans son action, comme substance ou comme force, elle est soumise à certaines conditions exactement comme tous les êtres et toutes les forces du monde. C'est une loi générale de la nature que certains effets ne se manifestent que lorsque les conditions voulues sont remplies. Pour occuper sa place dans l'univers, l'âme doit être soumise à cette loi. Il ne suit pas de là que la spontanéité doive lui être contestée, mais simplement qu'elle ne peut se faire jour que dans certaines conditions. L'organisme est la condition de cette action de l'âme. Il lui est nécessaire comme moyen pour se former, se développer et comme instrument pour le jeu et la manifestation de ses forces. D'autre part, l'organisme a besoin de l'âme, comme lien, principe moteur des éléments divers, membres et fonctions qui le constituent.

La force psychique et la force vitale se tiennent de si près qu'on ne peut s'empêcher de se demander s'il ne faut pas les confondre. Toutefois la force vitale n'agit qu'atomistiquement, ce qui n'est pas le cas de la force psychique. C'est à celle-ci qu'appartient l'activité morphologique chez tous les êtres, qui ne se comprendrait pas au moyen d'une simple force vitale agissant mécaniquement, sans aucun plan. Il est vrai que l'âme commence par exercer cette activité instinctivement sans s'en rendre compte. Pour savoir si les deux forces doivent être identifiées, ou conçues comme la manifestation d'une seule et même force, il faut avoir considéré l'âme non pas seulement du point de vue de la physiologie, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, mais encore de celui de la psychologie. C'est ce que nous ferons en exposant les résultats des sciences physiologi-

ques au sujet des sens qui nous fournissent surtout les matériaux pour l'activité psychique.

La question de l'immortalité de l'âme n'est pas exclusivement psychologique, c'est à la morale et à la philosophie religieuse qu'il appartient de la résoudre alors que la psychologie a fourni les éléments fondamentaux du problème. Tout ce que peut faire la psychologie c'est de montrer que, de son point de vue et de celui de la physiologie, l'immortalité personnelle est possible, tout au plus que, bien loin d'être contredite, elle est soutenue par les résultats des études physiologiques. Ainsi de tout ce qui précède il résulte que l'âme en elle-même, comme centre de forces psychiques (abstraction faite de la conscience), peut exister fort bien après la destruction du corps. Pour nier ce fait il faut admettre avec les matérialistes qu'il n'existe pas d'âme et que tous les phénomènes psychologiques sont de simples fonctions de l'organisme. Du moment où cette hypothèse est inadmissible, ainsi que nous croyons l'avoir fait voir, du moment où l'âme doit être conçue comme une substance particulière, à la façon de chaque atome physique, c'est-à-dire comme une force centrale unie à d'autres forces, les portant et les unissant, qui n'est pas seulement produite par l'organisme, mais qui, dès le premier instant de l'existence de celui-ci agit avec lui, comme condition de sa formation et de sa persistance, elle peut se séparer de lui et continuer à exister sans lui. C'est là un fait qui ne saurait être contesté au nom de la physiologie. En effet, la différence entre l'âme et les atomes physiques consiste seulement en ce que chez ces derniers le centre qui unit les forces et par conséquent le côté matériel, consiste dans la force de résistance, tandis que pour l'âme il réside dans la force d'expansion. Celle-ci ne représente pas seulement la force de résistance et avec elle le côté matériel de l'âme, mais elle agit, comme nous l'avons montré, exactement dans le même sens. La différence entre l'âme et les atomes physiques ne porte par conséquent que sur le mode d'agir, non sur leur substantialité, sur la force d'être et de subsister. Aussi certain que la physiologie, d'accord avec la physique et la chimie, proclame avec raison que les matières simples (atomes) cons-

tituant l'organisme ne périssent pas avec la dissolution de celui-ci, mais entrent dans d'autres relations inorganiques où ils continuent à exister, aussi certainement doit-on admettre la persistance de l'âme après la mort du corps. Car aucune force ne peut absolument surgir de nouveau d'une simple combinaison d'étoffes quelle qu'elle soit. Ce procédé ne peut servir à mettre au jour des forces mêmes, mais des forces qui, antérieurement ne se manifestaient pas par suite des forces naturelles dont elles dépendaient et qui maintenant entrent dans des combinaisons matérielles nouvelles. Une force qui naîtrait de cette manière serait ou bien un effet sans cause, vu que la simple rencontre des étoffes ne donne qu'une simple juxtaposition dans l'espace qui à elle seule ne peut produire aucun effet, ni être le siège d'une force ; ou bien la matière devrait posséder en elle-même la faculté de produire la force, c'est-à-dire que la force proviendrait d'autres forces, dont elle serait plutôt la manifestation et non quelque chose de primitif, mais le résultat d'une activité qui, parmi ses moyens, doit déjà renfermer la force. Voilà pourquoi, comme nous l'avons vu, les adversaires de la force vitale, admettent implicitement, sans le vouloir et sans s'en douter, ce qu'ils nient et pourquoi il en arrive exactement de même à ceux qui repoussent une force psychique particulière. Voilà pourquoi nous n'avons pas été seulement contraints d'admettre une force vitale particulière, mais nous avons dû prétendre qu'au point de vue de la physiologie, il faut accorder également une force psychique comme substance de l'âme, force centrale de forces psychiques unies à elle. Or, du moment où il existe une telle substance de l'âme, il en résulte avec une nécessité inéluctable qu'aussi sûr qu'aucune matière, aucune force, en général, rien qui existe ne peut être anéanti, de même aussi l'âme après la dissolution du corps ne saurait être anéantie.

Mais tout cela ne nous avance pas beaucoup quand il s'agit d'établir l'immortalité personnelle, c'est-à-dire la persistance de la conscience, de la conscience de soi, avec laquelle notre personnalité se maintient ou disparaît. Comme tous les phénomènes de l'âme se trouvent étroitement liés au concours de l'orga-

nisme, comme l'âme ne peut arriver à avoir la conscience d'elle-même et obtenir de sensations sans le concours du système nerveux, du point de vue physiologique il ne peut être question d'une persistance de la conscience sans le corps. La science naturelle a plutôt raison quand elle nie l'immortalité dans ce sens, c'est-à-dire une durée consciente de l'âme isolée de tout corps. Mais elle a beau être souvent admise, cette forme d'immortalité n'est pas la seule possible ni celle qui est généralement reçue. Le christianisme, par exemple, n'affirme pas uniquement la persistance de l'âme après la mort, mais encore la résurrection du corps, c'est-à-dire le rétablissement de l'organisme ou mieux encore l'union nouvelle de l'âme à un corps nouveau semblable à l'ancien, mais plus parfait. Ce n'est qu'en vertu de cette réunion que, d'après le dogme chrétien, l'âme persiste comme consciente. Bien loin d'être contredite, cette foi est réclamée par les résultats des études physiologiques. En effet, si la conscience de soi est à la vérité troublée temporairement par des phénomènes organiques, et même entièrement détruite, il n'en est pas moins certain que, l'obstacle surmonté, elle reparait dans toute son intégrité. Il faut donc admettre que bien que la conscience disparaîsse au moment où l'âme se sépare du corps, son réveil n'est pas seulement possible, mais, d'après l'analogie de ce qui se passe sur la terre, aura réellement lieu, dès que l'âme sera unie à un organisme pareil ou semblable. Il est évident que le rétablissement de la conscience n'exige pas la restauration du même organisme. Le corps de l'enfant diffère sous bien des rapports de celui du vieillard, quoique l'identité de soi se maintienne intacte pendant tout le cours de la vie. L'aveugle né et le sourd et muet sont privés de bien des organes importants pour le développement des facultés de l'âme, il y est cependant suppléé, par une éducation soignée, de sorte que les mêmes moyens ne sont pas absolument indispensables pour la formation et la conservation de la conscience de soi. On peut perdre une portion importante de la substance du cerveau sans que la conscience soit altérée ou, du moins, elle reparait après la guérison des parties affectées. Les sensations et leurs organes diffèrent beaucoup avec

les diverses espèces d'animaux, et cependant les phénomènes psychiques qui en résultent (affections, actions de l'âme, perceptions) doivent être essentiellement les mêmes. Preuve nouvelle que comme deux facteurs différents concourent, le même effet peut être obtenu par des moyens différents ou seulement semblables. Il s'agit uniquement de savoir si la réunion de l'âme à un nouveau corps est physiologiquement admissible. Or, elle est même exigée comme conséquence des principes qui, d'après la science, dominent la nature. La nature vise toujours à procurer aux forces les moyens de se manifester et d'agir. Non seulement toutes les forces de la nature ont en elles une certaine loi qui en règle l'action, mais elles trouvent toujours au dehors les moyens, les conditions qui leur permettent d'agir. Ce n'est que par ce moyen-là que l'ordre et la régularité règnent dans la nature. Pour être conséquente la science de la nature doit admettre que l'âme à son tour aura l'occasion de s'affirmer non seulement une fois et pour un instant, mais d'une façon permanente. De sorte qu'après la mort, l'âme humaine pourra bien être privée temporairement de la conscience, mais qu'elle est destinée à la retrouver plus tard avec tout son contenu antérieur en s'unissant à un nouveau corps, l'élément terrestre et accidentel, dût-il disparaître. Du point de vue des sciences naturelles, on peut maintenir que cette évolution doit toujours aller se renouvelant sans cesse, mais on doit accorder qu'il peut y être mis un terme par l'union de l'âme à un corps qui ne puisse plus en être séparé. Quant à la raison, elle exige une solution de ce genre, parce qu'une évolution sans but et sans terme est irrationnelle. Par conséquent la science de la nature ne peut combattre la foi à l'immortalité de l'âme au sens qui vient d'être indiqué : pour être logique, elle doit même en affirmer, sinon la vérité, du moins la vraisemblance.

J.-F. ASTIÉ.

(*A suivre.*)

---