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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 14 (1881)

Artikel: Dieu et l'homme. Partie 2, Le corps et l'âme

Autor: Astié, J.-F. / Ulrici, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379289

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: 13.12.2025

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

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme.

PAR

Dr H. ULRICI [1]

PREMIÈRE SECTION : *Principe et origine de la conscience comme point de départ et centre de la psychologie.*

La physiologie et la psychologie sont inséparables ; plus elles sont approfondies, plus les études physiologiques peuvent être utiles à la psychologie ; ce n'est pas à dire que les deux sciences soient identiques ; elle ne le sont pas plus que le corps et l'âme. On se rappellera que c'est là le résultat de nos études physiologiques. On ne doit tenir pour psychique et psychologique, dit Jouffroy, que les seuls phénomènes, actes, états d'âme dont nous avons eu, dont nous avons, dont nous pouvons avoir plus ou moins clairement conscience : tout le reste rentre dans la physiologie.

La conscience est pour nous le trait caractéristique de la vie spécifiquement psychique. C'est à tel point que si cette base manquait, il ne pourrait plus être question du corps ni de l'âme. Pourquoi accordons-nous une âme aux animaux? C'est parce qu'au moyen de la conscience nous constatons chez eux des phénomènes, des actes, analogues à ce qui se passe chez nous, bien que nous ayons de la peine à leur accorder une conscience dans le même sens qu'à nous.

[1] *Gott und der Mench. I. Leib und Seele.* Zweiter psychologicher Theil. — Pour la première partie, voy. les livraisons de juillet et de septembre 1879.

Voilà pourquoi nous avons d'abord cherché à établir que la conscience ne saurait être en aucune façon la conséquence des phénomènes exclusivement physiologiques : le corps et l'âme ne sont pas deux fonctions différentes; il y a entre eux une différence de substance. C'est pour cette raison que, en dépit de son étroite union avec le corps, l'âme doit être considérée comme un être particulier, comme un centre de forces spéciales. Nous avons constaté en quoi consiste la différence entre les forces spécifiquement psychiques d'une part, les atomes matériels d'autre part, et dont l'union organique constitue le corps, ce qui nous a permis de comprendre l'action de l'un sur l'autre, le lien qui les relie. Nous avons en particulier signalé les conditions physiologiques des fonctions psychiques et tout spécialement de la conscience. Nous avons noté tout ce qui procède de l'âme, tout ce qu'elle fait sans conscience. Tout autant de choses qui arrivent parce qu'il faut qu'elles arrivent pour que la conscience surgisse et pour qu'elles forment une partie de son contenu quand elle a fait son apparition.

Quelle est l'essence, le principe, la source de la conscience? Il faut établir d'abord que le problème ne saurait s'expliquer physiologiquement; c'est donc avec ce problème que commence la psychologie : c'est, en effet, là le point principal duquel toute la psychologie dépend. Pour savoir quelque chose sur la conscience, il faut d'abord savoir en quoi elle consiste; cette connaissance peut seule nous donner les résultats de l'observation de nous-mêmes sur lesquels repose surtout la psychologie : c'est d'après elle aussi qu'il faut apprécier les conséquences, les hypothèses qui se fondent sur la psychologie.

Mais voilà qu'on nous arrête au moment même où nous posons le problème. Cette simple hypothèse qui veut qu'on puisse connaître le principe, l'origine de la conscience paraît impliquer contradiction. En effet, dit-on, pour rechercher l'origine de notre conscience, il faut que nous sortions de notre conscience, nous devons obtenir conscience d'un état psychologique antérieur au phénomène de conscience; nous devons obtenir conscience d'un état dans lequel nous ne sommes pas encore conscient; la contradiction dans les termes ne saurait être

plus manifeste. — Il est évident que pour qu'il puisse être question du fait de conscience, il faut qu'il existe déjà. Mais il résulte uniquement de là que le fait conscient, la conscience de la conscience doit avoir surgi avant qu'on s'enquière de son origine, et que par conséquent il est absolument impossible de connaître d'une façon immédiate l'origine de notre conscience, par une perception directe et par l'observation. Mais pourquoi ne pourrait-on pas obtenir la solution du problème d'une façon médiate au moyen de conclusions, de conséquences tirées de faits de conscience? Car toutes les choses possibles et imaginables n'ont pas été de tout temps contenues dans la conscience, elles n'y demeurent pas non plus d'une manière permanente; au contraire, longtemps après que nous avons eu déjà conscience du monde extérieur et de nous-mêmes, nous arrivons encore à la conscience de beaucoup d'autres choses. Cela nous autorise, nous oblige même à conclure que la conscience n'obtient son contenu qu'au moyen d'une activité quelconque ou de quelque mouvement, et que par conséquent elle doit reposer elle-même sur quelque activité ou sur quelque mouvement. En effet, une conscience sans contenu, une conscience de rien ne serait pas une conscience. On voit donc la portée de cette objection : les études spécialement psychologiques, comme toute autre science, présupposent la théorie de la connaissance et particulièrement la logique qui en est la principale partie indépendante. Et par contre la logique, la théorie de la connaissance ne peuvent s'établir solidement que sur des études psychologiques. En effet, toute conclusion se base sur les lois de notre pensée, n'a de valeur qu'en tant que ces lois sont respectées et qu'elle y correspond.

Signalons d'abord les sens divers du mot conscience. Un homme est-il évanoui? Nous disons qu'il est inconscient, c'est-à-dire qu'il ne sait rien ni de son état, ni de son entourage, et de plus qu'il n'a ni sensations, ni sentiments, ni perceptions, ni représentations. Nous distinguons entre l'évanouissement et le sommeil. Et toutefois nous refusons la conscience non seulement à celui qui dort, mais à l'homme qui rêve, et même au somnambule qui va et vient et déploie une certaine activité. Il

est toutefois manifeste que celui qui dort, qui rêve n'est pas sans sensations, sans sentiments et sans représentations. Dans l'état de sommeil et de rêve nous perdons la conscience de notre état objectif et de celui du monde qui nous entoure, mais nullement celle de notre état subjectif provoqué par nous. Vient encore le cas où, dans un moment de passion, nous accomplissons quelque chose sans savoir ce que nous faisons. Nous excusons les actes accomplis dans de pareilles circonstances en disant qu'on n'en a pas eu conscience. Et cependant dans ces entraînements de la passion, l'homme n'a pas seulement des sensations et des sentiments, mais aussi des perceptions : nous voyons, nous entendons, nous connaissons les personnes avec lesquelles nous avons affaire. La représentation de nos propres actes est seule tellement faible et indéterminée que nous n'en avons conscience que d'une façon fort peu claire qui touche à l'obscurité complète.

De tout cela on a conclu que la conscience ne saurait être une force particulière ou une activité, ni un état particulier, ni une qualité habituelle de l'âme. On y voit une détermination, une particularité de l'âme accompagnant les sensations, sentiments, représentations, naissant et disparaissant avec eux. En effet, un certain degré d'intensité d'une sensation, d'une perception, d'une représentation en donne de lui-même conscience. La conscience aurait donc sa base, d'après Beneke, dans une certaine différence quantitative de diverses sensations, sentiments, représentations. Par sensations nous n'entendons pas seulement des impressions venant des sens, mais encore tous les sentiments, non pas seulement en général (celui de la douleur et du plaisir), mais encore les sentiments spécifiquement psychiques, les sensations que l'âme elle-même possède de ses divers états ou activités. Nous prenons sensation au sens le plus général, en tant qu'avec les instincts (Triebe) elle apparaît chez tous les êtres animés comme instrument, point de départ de toute vie de l'âme.

Nous l'avons déjà vu : la physiologie est hors d'état de nous dire soit ce qu'est la sensation, soit comment elle se forme. Elle doit concéder qu'il doit venir s'ajouter encore quelque

chose à l'irritation nerveuse pour que celle-ci devienne une sensation consciente. Ce quelque chose est sans nul doute un acte de l'âme ; il est par conséquent un objet de l'étude psychologique. La psychologie, à son tour, n'en sait pas plus long : elle est réduite à présenter la sensation comme le fait psychologique fondamental. Chaque homme la connaît justement parce qu'elle est un fait de conscience, c'est-à-dire qu'elle s'impose à toute conscience dont elle constitue le contenu. Mais la cause, l'essence de la sensation échappe si bien à la recherche scientifique que nous ne pouvons pas même en donner une définition nominale. La psychologie doit donc se borner à découvrir pourquoi nous sommes hors d'état de découvrir la cause et l'essence de la sensation.

La raison du fait est des plus simples. La sensation est la présupposition, la *conditio sine quâ non* de la conscience, et nous ne pouvons connaître rien qui ne peut pas d'une façon ou d'une autre devenir le contenu de notre conscience. De quelque façon qu'on prétende expliquer la sensation, toujours est-il que c'est elle qui forme le contenu primitif de la conscience. Depuis Aristote la psychologie n'a cessé de montrer que nos représentations, notions, idées, en un mot tout ce que nous savons du monde extérieur et de nous-mêmes repose en dernière analyse sur le sens interne et externe, et que ce n'est que par leur moyen que nous en obtenons conscience.

Il serait inutile d'établir encore une fois qu'il n'y a pas de contenu inné de la conscience. Nous n'avons pas non plus besoin d'établir que la sensation, prise dans l'acception large, est la *conditio sine quâ non* de la conscience. Il suffit de rappeler qu'un homme qui serait privé de tous les sens ne serait pas un homme. Il n'aurait, en effet, aucune perception des choses en dehors de lui, aucune représentation d'un monde extérieur ni par conséquent d'un monde intérieur (de sa propre vie et de son essence) : un tel être n'aurait ni conscience, ni connaissance de soi. Cet être ne serait pas même une huître, mais simplement une plante. Il suffit de rappeler la condition des imbéciles, des sourds et muets ou aveugles de naissance.

De tout cela il résulte que la sensation est déjà là avant qu'on

puisse en avoir conscience. Elle ne surgit pas seulement avant la conscience, mais elle est tellement en dehors d'elle, en qualité de source de la conscience, que nous ne pouvons rien découvrir sur le compte de la sensation au moyen du raisonnement. En tant que contenu primitif de la conscience, la sensation est elle-même quelque chose de primitif. Comment découvrir de quelle manière un tel objet est devenu? Mais il faudrait pour cela en faire quelque chose de secondaire, c'est-à-dire que la sensation ne serait plus quelque chose de primitivement donné.

La sensation est donc un produit de l'âme. L'âme toutefois ne produit pas les sensations d'une façon indépendante, créatrice, mais seulement avec le concours et sous l'excitation des choses extérieures, c'est-à-dire des diverses forces naturelles qui les unes agissent sur notre organisme, les autres concourent dans notre organisme à l'accomplissement des fonctions de celui-ci. L'acte de la sensation est en même temps une passivité de l'âme, parce qu'elle est provoquée par l'excitation, l'affection du corps ou des choses extérieures. L'ébranlement nerveux doit se présenter à l'âme comme une action venant du dehors, sans quoi la sensation ne pourrait être rapportée à un objet extérieur. Elle serait conçue comme se passant exclusivement dans l'âme, et ne conduirait jamais à admettre l'existence d'un monde extérieur.

En fait, chaque sensation venant du dehors, surtout par le côté par lequel elle implique une passivité de l'âme, se fait connaître à l'âme. De même, en effet, que nous avons un sentiment immédiat de nos activités et états intérieurs, de même aussi nous avons le sentiment que nous voyons, que nous entendons. Dans la règle, ce sentiment, — particulièrement dans la sensation des sens pour leur garantir leur caractère objectif, — est très faible, très indéterminé. Pour notre conscience, ce sentiment s'unit si étroitement et d'une façon si immédiate à la sensation, que, à moins d'y réfléchir expressément, nous n'en avons nullement conscience. Et toutefois, il n'y a pas le moindre doute que ce sentiment accompagne nos impressions sensibles, journalières, sans leur être toutefois

identique. En effet, en nous observant de plus près nous remarquons qu'aucune impression sensible ne nous laisse absolument indifférents, que chacune provoque, au contraire, de l'antipathie ou de la sympathie, c'est-à-dire que chacune provoque en nous un sentiment d'agréable ou de désagréable, si léger soit-il. Quand le sentiment est si faible qu'il passe presque inaperçu, cela tient à ce qu'il est émoussé par l'habitude. Car, quand il s'agit d'objets jusqu'alors inconnus, le sentiment s'accuse avec tant de décision que la plupart du temps on en obtient immédiatement conscience. Dans ces cas nous ne pouvons douter qu'il ne soit un élément distinct des impressions sensibles. Au fait, tout l'appareil organo-psychique, au moyen duquel a lieu l'impression sensible, ne peut aboutir qu'à nous donner une sensation, mais non à nous faire sentir que nous avons une sensation. Cette seconde sensation concomitante ne peut reposer que sur une affection de l'âme, au moyen de l'appareil organo-psychique duquel procède la première sensation. Dans certains cas, la différence entre la sensation et le sentiment s'impose à nous d'une manière irrésistible. A la vue d'une lumière éblouissante, d'un bruit déchirant les oreilles, le sentiment du désagréable est si vif qu'il devient un sentiment de douleur. Pourquoi l'irritation nerveuse plus ou moins grande produit-elle un effet si différent? Cela tient à ce que l'âme est différemment affectée suivant la quantité, c'est-à-dire que l'âme ne sent pas seulement la différence de qualité, mais aussi d'intensité qui caractérise les sensations. Pour ce qui tient à la qualité, chaque sensation visuelle demeure une sensation visuelle, qu'elle soit faible ou forte, agréable ou désagréable. Si donc le sentiment désagréable accompagnant une sensation dépendait seulement de la trop grande force de celle ci, — ce qui n'est nullement prouvé et qui dans bien des cas est inadmissible, — ce serait toujours un sentiment différent de l'impression sensible comme telle, c'est-à-dire considérée par rapport à sa qualité. Cette distinction entre la sensation et le sentiment existe, bien que les deux s'unissent d'une façon immédiate. Voilà pourquoi nous avons le sentiment tantôt plus, tantôt moins distinct, non seulement que nous avons une

impression sensible déterminée, mais encore qu'elle est différente de certaines autres impressions.

Comment ce sentiment surgit-il? C'est là ce que nous ignorons de nouveau et ce qui nous demeurera toujours obscur, pour les raisons indiquées plus haut. Par contre, il est évident que sans ce sentiment nous n'arriverions jamais à la conscience que c'est bien nous qui sentons. Toutes nos sensations demeureraient de simples sensations, des déterminations affectant extérieurement l'âme du dehors, si elles n'étaient en même temps des sensations de l'âme elle-même. Mais comment acquièrent-elles ce dernier caractère? C'est que l'activité et la passivité de l'âme servant à les former se manifestent à l'âme par un sentiment. Par ce fait l'âme est à la fois informée que c'est bien elle qui sent et qu'en même temps ce n'est pas elle seule qui produit les sensations d'une façon indépendante. L'âme est elle-même avisée de ce qu'elle fait et souffre : ces affections sont désignées par le terme sentiment.

Sans ce sentiment de soi accompagnant les sensations particulières, nous ne pourrions devenir conscients qu'elles sont bien nôtres; d'autre part, leur formation doit, d'une façon ou d'autre, se faire connaître à l'âme, pour que nous puissions en avoir conscience; il est donc manifeste que le sentiment de soi est une des conditions les plus indispensables pour qu'il y ait conscience. C'est justement parce que dans le sentiment de soi se trouve une première annonce de la sensation de vue, d'ouïe qui vient de surgir, puisque nous sentons en même temps ce que nous voyons, entendons, c'est justement pour cela que le sentiment de soi a été confondu avec la conscience de soi et qu'on a pensé que chaque sensation, pourvu qu'elle soit assez forte, entraîne avec elle la conscience qu'on en a. C'est cependant là une confusion manifeste que les faits contredisent. La langue déjà distingue expressément entre sentiment de soi (*selbstgefühl*) et conscience de soi (*selbsbewusstseyn*). Au fait, il faut que nous débutions par avoir le sentiment de nous-mêmes, comme celui de toute sensation particulière, avant qu'il puisse être question de sentiment, de sorte qu'en lui-même et pour lui-même il n'est pas encore conscience. Nous le possédons

bien plutôt ce sentiment de soi, non seulement au début, mais continuellement, sans en avoir conscience ; nous devons constamment en obtenir conscience, tandis qu'au contraire nous avons toujours conscience du contenu de notre conscience, comme aussi de notre propre état psychologique conscient. De même, nous avons des impressions sensibles faibles ou fortes, comme aussi des sentiments particuliers, sans en avoir toujours conscience dans toutes les circonstances. Bon nombre de faits incontestables déposent dans ce sens.

Il suffira de rappeler les expériences de Bischoff et de Voit établissant que des pigeons privés de leur cerveau avaient des impressions sensibles, claires, distinctes, sans pouvoir arriver jusqu'à des perceptions. Ensuite, ne remarquons-nous pas souvent, dans les copies, des points, des traits dont, faute d'attention, nous n'avions pas eu conscience en contemplant l'objet original? N'est-ce pas là une preuve saisissante que les sensations comme telles peuvent bien être là dans l'intensité voulue, sans que cela suffise à soi seul pour que nous en ayons conscience? Qu'on se rappelle les nombreux cas d'une sensation dont nous avons ordinairement conscience qui cependant, dans certaines circonstances, nous échappe. Nous sentons constamment et la pression de nos habits et celle du siège sur lequel nous sommes assis, et dès que nous prêtons attention, nous devenons conscients du fait; et toutefois, en général, nous n'avons aucune conscience de ces sensations : c'est que nous nous sommes à tel point habitués à cette sensation constante que nous ne la remarquons plus. Absorbés dans une profonde méditation, nous n'avons pas conscience des objets dont nous recevons les sensations ; au plus fort de la mêlée le soldat ne s'aperçoit pas qu'il a été blessé. Un individu nous parle, et, distraits que nous sommes, nous ne savons pas au moment même ce qu'il dit ; l'instant d'après nous nous recueillons, et nous obtenons conscience de ce que nous avons entendu. Plusieurs jours après nous nous rappelons une faute faite en écrivant ou en parlant et dont nous n'avons pas eu conscience au moment même. Et pourtant il faut que j'aie vu le mot mal écrit, que la sensation visuelle ait été complète, mais je n'en

ai pas eu conscience au moment même, absorbé que j'étais par autre chose. Voici qui est plus fréquent : nous ne savons pas que nous dormons, mais nous savons fort bien que nous avons dormi. Voilà donc encore la conscience d'un état dont nous n'avons pas eu conscience aussi longtemps qu'il a duré ; voilà encore une sensation que nous avons possédée, mais dont nous n'avons acquis conscience que quand elle a disparu comme sensation. Elle n'entraîne donc pas conscience avec elle ; il faut de plus l'intervention d'un acte de réflexion. Voici qui est plus significatif encore : le meunier s'éveille quand le bruit de son moulin cesse. Ici ce n'est pas l'intervention, mais la cessation d'une sensation qui éveille l'âme, c'est-à-dire qui réveille chez elle la conscience du monde extérieur. Si la conscience dépendait des impressions sensibles particulières et si elle dépendait de la force ou de la nouveauté de celles-ci, nous ne pourrions absolument pas acquérir conscience de la cessation, de la disparition d'une sensation ou d'une perception. Il serait impossible de remarquer la tranquillité parfaite, l'absence de goût, de bruit. De quoi, en effet, obtenons-nous conscience dans ces cas-là? Non pas certes de la présence d'une sensation, forte ou faible, mais de la différence entre l'état d'irritation et de non irritation des nerfs. Cette différence ne saurait être le contenu immédiat d'une sensation, d'une perception, d'une représentation ; nous ne pouvons la remarquer que quand nous établissons une comparaison entre l'état ancien où nous entendions et l'état actuel où nous n'entendons plus. — Voilà assez de faits incontestables pour renverser l'hypothèse de Béneke et de Herbart qui veulent que pourvu qu'une impression soit suffisamment forte elle suffise pour donner, à elle seule, immédiatement conscience d'elle-même.

Les choses ne se passent pas autrement quand il s'agit du sentiment proprement dit, c'est-à-dire des affections de l'âme par ses propres états psychiques, instincts, mouvements, activités. Quand on observe les choses de près, on s'aperçoit que les sentiments de sympathie et d'antipathie, d'amour et de haine, de joie et de tristesse, de jalousie et de colère ne sont pas toujours et en tous cas immédiatement accompagnés de

conscience. D'abord, comme toutes les sensations nous venant au moyen de l'organisme, il faut que ces sentiments commencent par être avant que nous en obtenions conscience. Or le fait de leur apparition est, comme celui de leur persistance, entièrement indépendant de notre conscience. Le sentiment de la sympathie, de l'amour ne se fortifie pas seulement en débutant par de très faibles débuts, sans que nous en ayons conscience, mais il persiste, il nous lie étroitement à un ami, à une femme aimée, sans que nous en possédions constamment la conscience. Qui prétendra que le sentiment d'amour, pourvu qu'il soit assez fort pour cela, entraîne, implique toujours conscience de lui-même? Il faudrait admettre alors que l'amour naît de nouveau chaque fois que nous en obtenons de nouveau conscience. La conscience se charge elle-même de contredire cette assertion en affirmant juste le contraire.

D'autres faits déposent exactement dans le même sens. Il n'est pas rare que le sentiment d'un désir vague nous agite, ainsi qu'il soit assez fort pour s'annoncer dans nos faits et gestes, et cela sans que nous possédions la conscience de ce qu'il est. Ce n'est que quand nous sommes mis en demeure de réfléchir sur notre état que nous obtenons conscience de ce sentiment. Parfois il surgit à nouveau dans notre conscience, alors qu'il en a disparu. Encore ici le sentiment est manifestement présent; mais ce n'est qu'au moyen d'une réflexion particulière que nous en obtenons conscience. Il est hors de doute encore que le sentiment de soi accompagne chaque impression sensible, comme celle de voir, d'entendre. Mais il faut que nous débutions par acquérir conscience de l'impression sensible elle-même, avant d'obtenir connaissance de l'impression sensible par laquelle ce sentiment de soi est provoqué et par cela même se manifeste dans l'âme, mais non pour elle. Ce qui prouve bien que la seule présence de ce sentiment de soi ne suffit pas à elle seule pour entraîner immédiatement conscience, ce sont les nombreux cas cités dans lesquels nous possédons évidemment une impression sensible déterminée et cela sans en être conscients.

Il ne suffit pas que les impressions sensibles et les états

psychiques divers *s'annoncent* avec le sentiment de soi qui les accompagne et qu'on peut appeler leur perception pure par l'âme. Il faut d'abord que l'âme en prenne connaissance, qu'il y ait apperception et partant perception au sens strict. En d'autres termes, il faut que ce qui se trouve dans l'âme comme moment intégrant soit d'abord posé en face de l'âme, devienne pour elle un objet immanent, avant qu'il puisse en être pris connaissance par l'âme, avant que cela puisse se transformer en représentation, savoir en conscience. Quoique les animaux possèdent bien des choses en commun avec nous, aucun savant n'a encore osé leur attribuer ni conscience, ni conscience de soi ; on a ainsi établi une ligne de démarcation bien précise entre l'âme des animaux et l'esprit des hommes.

De fait, nous avons la conscience claire que la sensation, le sentiment, le sentiment de soi, la conscience et la conscience de soi ne sont nullement choses identiques. Nos sentiments s'imposent à nous malgré nous. Nous sommes sans pouvoir sur eux en tant que pures sensations et sentiments : nous sommes tenus de les avoir, nous ne pouvons rien changer à leur caractère donné. Nous ne saurions nous contraindre à aimer un homme quand nous n'éprouvons pour lui aucune sympathie. Nous avons clairement conscience de ces faits et de plusieurs autres dès que nous y prêtons attention.

Mais sur le contenu de notre conscience et partant sur notre conscience elle-même, nous avons un pouvoir incontestable, quoique limité, que notre volonté exerce, pour ne pas dire qu'elle s'affirme en l'exerçant. En concentrant notre attention sur un objet particulier, nous pouvons exclure de notre conscience bien des choses qui, sans cet acte de volonté, s'y introduiraient comme d'habitude. Par contre, nous pouvons aussi par l'attention obtenir évidemment, fortement conscience de bien des sensations passant journellement inaperçues. Ensuite, quand nous prenons la résolution de nous livrer à un travail déterminé, le contenu de notre conscience suit volontiers cette résolution. En un mot, le contenu de notre conscience ne nous est pas toujours nécessairement imposé de lui-même ; dans certaines circonstances il dépend d'une activité consciente de

l'âme. A cet égard encore il y a une différence importante entre la conscience d'une part et les simples sensations ou sentiments d'autre part. Le fait que nous obtenons conscience de certaines perceptions ne dépend donc pas toujours immédiatement et exclusivement de leur force.

Même dans les cas incontestables où certaines sensations *paraissent* s'imposer à notre conscience d'elles-mêmes, sans concours de notre part, on peut montrer qu'il n'en est pas réellement ainsi. Cela tient à ce que, sous l'action de certaines circonstances, l'impression est si forte, si intense, si extraordinaire, si remarquable, qu'elle attire notre attention sur elle et la détourne d'autres objets. De sorte que là encore la conscience ne résulte pas immédiatement de l'impression elle-même. Il faut encore ici l'intervention (il est vrai non arbitraire en ce cas) d'un acte de l'âme. Voici en quoi il consiste. L'âme excitée par les sensations survenues porte immédiatement son attention sur elles. Ce qui nous oblige à conclure ainsi, c'est un fait bien connu : la même sensation, les circonstances demeurant identiques, peut devenir ou ne pas devenir consciente. Quand nous y regardons de près, la raison se découvre aisément : dans un cas l'attention était à la disposition de la sensation, dans l'autre elle était absorbée ailleurs. En tout état de cause, une sensation quelconque ne réussit à devenir consciente qu'en tant qu'elle peut attirer l'attention sur elle. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle ne devient consciente que grâce à l'attention, à l'acte de faire attention?

Ce résultat si important pour la psychologie est justement celui auquel est arrivé le célèbre E.-H. Weber par des considérations exclusivement physiologiques. H. Helmholtz se prononce aussi dans le même sens.

Cette attention n'est rien d'autre que l'activité au moyen de laquelle l'âme distingue alors qu'un objet ou la volonté la mettent en jeu. Nous affirmons encore d'une manière générale que ce n'est que grâce à l'activité au moyen de laquelle l'âme distingue que quelque chose nous devient conscient et que par conséquent la conscience naît, se développe, à l'aide de la mé-

moire et de la réminiscence, pour devenir une pleine et entière conscience de soi.

De nombreux faits constatés par la physiologie viennent confirmer cette assertion. Les impressions sensibles ont beau être là, elles ne deviennent conscientes que quand elles possèdent un degré d'intensité qui permet à notre âme de les distinguer de certaines autres. Nous ne connaîtrions pas les couleurs si elles ne possédaient une intensité nous permettant de les distinguer les unes des autres ; nous serions inconscients de la douleur et du bien-être, du déplaisir et du plaisir, si ces sentiments divers n'étaient pas suffisamment intenses pour pouvoir être distingués les uns des autres. La même couleur change de nuance avec le milieu, c'est-à-dire avec la distinction que nous sommes forcés d'établir entre elle et ce qui l'encadre. Dans tous ces cas-là et bien d'autres, qu'est-ce qui change ? Nullement la sensation de l'objet comme telle, mais la représentation que nous nous en faisons. De sorte que la sensation sensible nous devient consciente, non par sa propre constitution, manière d'être à elle, mais par la propriété qu'elle acquiert d'être plus ou moins distinguée. Chacun peut s'en assurer au moyen d'une expérience des plus simples. Superposez deux feuilles de papier fin d'égale étendue, l'une blanche, l'autre verte : intercallez ensuite entre les deux un petit morceau de papier gris. La couleur verte se montre à travers le blanc, excepté à l'endroit où le morceau gris se trouve intercallé. Cette dernière place n'est pas colorée en vert, mais elle ne paraît pas grise non plus. Pourquoi ? Evidemment parce que le gris n'est pas suffisamment intense pour attirer la sensation de la vue en traversant la feuille blanche. L'endroit sous lequel est le morceau gris apparaît rougeâtre. Mais qu'on place à côté de ce papier qui paraît rouge un autre morceau de papier blanc, la couleur rougeâtre disparaît incontinent pour céder la place au blanc, c'est-à-dire pour reprendre la couleur qu'elle aurait si elle n'était pas entourée de vert. Du reste, l'apparence rouge reparaît dès que le morceau de papier blanc contigu est éloigné. — Que prouve tout cela ? La sensation sensible demeure toujours

la même, qu'il y ait à côté seulement du vert ou dans un point particulier un petit morceau de papier blanc qui se montre au regard. En effet, si l'impression sensible se changeait, le blanc, parce qu'il est vu à côté du vert, devrait aussi prendre une couleur rougeâtre. Le changement de couleur pour notre perception consciente ne peut donc provenir que du changement des circonstances au milieu desquelles s'exerce l'activité qui distingue et compare. Pourquoi, au début (avant que nous ayons placé à côté le morceau de papier blanc), pourquoi cette place nous apparaît-elle rougeâtre sur le fond vert? Parce qu'il nous manque un terme de comparaison avec du vrai blanc, parce que l'âme par conséquent n'est pas en état de distinguer cette place intermédiaire de son entourage vert : voilà pourquoi nous la percevons sous la nuance complémentaire réclamée par le vert. Mais nous n'approchons pas plutôt un morceau de papier blanc, comme terme de comparaison, qu'aussitôt elle revêt sa couleur naturelle dans notre perception, c'est-à-dire cette couleur qu'elle avait lors de l'impression sensible immédiate, avant qu'il se fût établi aucune distinction. Les observations astronomiques les plus délicates ont également montré qu'il est impossible d'avoir conscience exactement au même moment de deux sensations qui s'effectuent cependant au même moment indivisible de la durée. Cela vient de ce qu'il nous est impossible de faire au même moment deux distinctions portant sur deux faits différents.

Quand donc il s'agit d'observations tout dépend de l'activité qui distingue. Il faut même affirmer qu'observer, comparer, distinguer est, au fond, une seule et même chose. Nous ne pouvons ni percevoir, ni même concevoir quelque chose d'absolument indéterminé, c'est-à-dire que nous ne pouvons en obtenir conscience. Non seulement nous ne pouvons pas distinguer l'absolument indéterminé d'aucun autre objet, mais nous ne pouvons pas même le distinguer de nous-mêmes, de sorte qu'il est impossible d'en avoir une représentation parce que, sans distinguer entre le représenté et le représentant, entre l'objet et le sujet, il ne peut y avoir de pensée. Il résulte de là que tout ce qui devient contenu de notre conscience, doit obtenir

une détermination quelconque, par conséquent tout ce que nous appelons indéterminé ne peut porter ce nom, parce qu'il paraît moins déterminé relativement à d'autres; en d'autres termes, il ne peut être question que d'une indétermination relative. Or, comme ce n'est qu'au moyen de l'activité qui distingue qu'un objet peut devenir d'indéterminé déterminé, il faut conclure que toute détermination du contenu de notre conscience est un fruit de cette activité qui distingue. De sorte que le fait que notre conscience obtient un contenu dépend encore de cette activité qui distingue. Donc, sans cette activité-là, il ne peut être question de conscience; c'est à cette activité qui distingue que nous sommes redevables de la formation de la conscience.

Qu'est-ce qu'observer? C'est considérer attentivement un objet en vue d'obtenir une connaissance exacte de la manière d'être, des qualités, des signes caractéristiques, des particularités du dit objet. Or, comme nous ne pouvons obtenir cette connaissance qu'en distinguant ces attributs les uns des autres et de ceux d'autres objets, il est clair que toute observation repose aussi sur la faculté de distinguer. En outre, toute observation consiste à voir exactement l'objet, à le palper, à le sentir. Toute considération attentive d'un objet est également une perception attentive, c'est-à-dire qu'en observant nous fixons, nous concentrons notre attention sur l'objet observé ou mieux sur les diverses impressions sensibles et perceptions du sentiment que nous avons en le contemplant Pourquoi faisons-nous tout cela? Evidemment parce que c'est un fait constaté qu'en concentrant notre attention, non seulement nous voyons, entendons et plus clairement et mieux, mais qu'aussi nous percevons des choses, des traits qui, sans cela, nous échapperaient. C'est parce qu'au moyen de l'attention nous n'obtenons pas seulement mieux conscience des impressions sensibles, mais aussi parce que nous obtenons conscience d'impressions sensibles dont nous n'obtiendrions pas conscience sans attention et qui ne deviennent que grâce à elle partie intégrante du contenu de notre conscience. L'attention est donc en relation très étroite et immédiate avec la conscience, parce qu'elle est en rapport très

intime avec l'existence et la manière d'être du contenu de la conscience. Qu'est-ce donc que l'attention? Et qu'arrive-t-il lorsque nous la dirigeons, la fixons, la concentrons sur un objet?

L'attention intense permet de voir plus clairement, d'apercevoir des choses (impressions sensibles) que nous ne remarquons pas ordinairement. On a voulu conclure de là que l'attention agirait d'une façon immédiate sur l'impression sensible comme impression; elle serait la faculté spéciale de l'âme de fortifier les impressions sensibles particulières, d'en augmenter l'intensité et de rendre ainsi observables les impressions sensibles trop faibles par elles-mêmes pour que nous en ayons conscience. (Herbart, Fechner, Wachsmuth, etc.)— Cette hypothèse contredit des faits incontestables, en même temps qu'elle repose sur la confusion d'idées qu'il importe fort de distinguer. Impuissante pour ce qui tient à la formation de nos impressions sensibles, notre âme ne peut non plus rien quant à leur détermination. Le bruit du balancier de notre pendule que nous entendons journellement et dont nous connaissons parfaitement la force, deviendrait-il peut-être plus fort lorsque nous fixons sur lui notre attention? Nous avons beau considérer attentivement la couleur d'un objet, elle n'en deviendra ni plus claire, ni plus profonde, ni plus intense. Si l'attention était, comme le veut Herbart, la faculté que posséderait l'âme de fortifier certaines représentations, elle ne pourrait entrer en jeu que lorsque l'impression sensible aurait déjà eu lieu et provoquerait l'attention. Mais qui ignore que nous portons fort souvent notre attention sur des impressions sensibles que nous n'avons plus, sur des mots que nous avons entendus et auxquels nous n'avons pas fait attention au premier moment et que partant nous n'avons pas compris; et cependant, lorsque plus tard notre attention se porte sur eux, nous acquérons conscience qu'ils ont bien retenti de telle et telle façon? Notre attention ne se porte pas moins souvent sur des impressions que nous attendons, que nous n'avons pas encore perçues. L'attention est donc cette activité au moyen de laquelle nous arrivons à avoir conscience de nos impressions sensibles d'une façon déterminée.

Il est enfin manifeste que la force d'une simple impression sensible n'est pas identique à la clarté d'une perception sensible consciente, c'est-à-dire avec la clarté de la représentation de ce que nous sentons, voyons, entendons. Dans la règle, il est vrai, des impressions sensibles, fortes, intenses, produisent des perceptions et des représentations plus claires que des faibles, mais ce n'est pas toujours le cas. Une lueur frappante, un bruit fort et confus, une odeur pénétrante peuvent nous laisser fort incertains sur ce que nous voyons, entendons, sentons : les voix les plus fortes ne parlent pas toujours de la façon la plus claire. Grâce à la force de l'impression sensible, nous en obtenons plus aisément conscience parce qu'elle attire plus fortement notre attention sur elle : et ce n'est pas même toujours le cas ; des bruits très forts peuvent passer inaperçus quand notre attention se porte ailleurs. Ici encore tout dépend du plus ou moins de distinction des impressions produisant les représentations, et partant de l'exactitude, de la pénétration, de notre faculté de distinguer : plus une forte impression sensible se distingue aisément d'autres, plus claire est la repré sentation qu'elle produit.

Voici un fait physiologique incontestable qui tranche le débat entre nous et nos adversaires. Quand dans l'image d'un objet nous remarquons des traits que nous n'avions pas remarqués en contemplant l'original faute d'y avoir fait attention, dit Helmholtz, il est manifeste que l'attention ne change et ne peut rien changer à l'image. En effet, cette image subséquente n'est que le reste d'un phénomène passé, l'écho d'une irritation nerveuse qui a cessé. Parce qu'elle est la copie d'un type primitif déterminé, elle ne saurait contenir ni plus ni moins que ce qui était contenu dans le type, savoir dans l'impression sensible primitive. Les particularités que nous remarquons dans l'image subséquente doivent donc avoir été nécessairement dans le type, et qui plus est, plus fortes et plus caractérisées que dans l'image. Malgré tout cela nous n'avons pas remarqué ces traits dans le type primitif. Le fait que nous avons remarqué ces traits dans un cas et pas dans l'autre, ne dépend donc que de cette activité de l'âme de laquelle dépend le fait de devenir

conscient, c'est-à-dire c'est l'activité de notre attention qui seule peut être cause des faits que nous apercevons dans l'image subséquente, des traits dont nous n'avons pas eu conscience en contemplant l'original. — C'est un fait physiologique hors de tout doute, comme le remarque Helmholtz, que nous voyons double une foule d'objets en tant que la vision repose sur la seule impression sensible. Et cependant nous n'avons conscience de cette double vue que lorsque notre attention se porte expressément sur elle. Il est ici de toute impossibilité que cette vue double soit provoquée par l'attention. La conscience de la vue double ne saurait donc provenir du fait que l'impression sensible aurait été fortifiée par l'attention.

La distinction faite par le langage entre remarquer et avoir *simplement la sensation de la vue et de l'ouïe implique, comme* fait reconnu, que nous pouvons avoir une impression sensible sans en avoir conscience. Par conséquent le sens du mot remarquer ne peut être que le suivant : préparer, diriger la conscience en vue de la réception d'un contenu (déterminé ou encore indéterminé), ou ce qui revient au même, cela ne peut désigner que l'effort de l'âme, son intention de remarquer une impression sensible dont l'avènement a déjà commencé ou doit être attendu. L'attention est donc une action de l'âme au moyen de laquelle, soit arbitrairement, à la suite d'une impression sensible, soit librement, par le fait de l'intervention de la volonté, est mise en jeu, dirigée, fixée cette force de l'âme au moyen de laquelle nos impressions sensibles nous deviennent conscientes et obtiennent pour notre conscience leur caractère déterminé.

Or, cette activité ne peut être que celle qui distingue, celle que nous exerçons quand nous obtenons une claire intuition d'un objet nouveau, ou quand nous cherchons à mieux nous rendre compte d'un ancien. Là encore il faut conclure que c'est en déployant cette activité que nous devenons conscients d'une manière générale, de sorte que la formation de la conscience est le fruit de cette activité.

On est conduit au même résultat par un autre fait psychologique qui a été appelé l'étroitesse de la conscience. Il suffit de

s'observer soi-même de la façon la plus superficielle pour reconnaître que le contenu de la conscience est toujours singulièrement limité. Nous sommes hors d'état d'avoir conscience à chaque instant de ce que nous avons fait, appris, dit, senti, éprouvé pendant le cours de la vie, bien qu'il soit possible de nous le rappeler, c'est-à-dire d'en obtenir de nouveau conscience. Pour ce qui est des perceptions actuelles mêmes, il n'en est qu'une seule qui puisse être l'objet de l'activité de notre âme dans un moment indivisible de la durée, bien que nous puissions passer de l'une à l'autre avec la rapidité de la pensée. C'est donc tout à fait à tort qu'on voit dans la conscience une manière d'être permanente de l'âme, un miroir où se reflètent tous les phénomènes, un lieu de réunion de toutes les représentations, etc. Si ces images étaient exactes, tout ce que nous avons senti, dit, fait, appris, devrait être constamment présent à notre esprit dans chaque instant indivisible de la durée. Le fait incontestable de l'étroitesse de la conscience montre clairement que ce n'est qu'en vertu de l'activité de notre âme qu'un objet quelconque peut être, dans un moment donné, le contenu de notre conscience. Il y a plus : comme nous l'avons rappelé à l'occasion des observations astronomiques, il n'y a qu'une seule impression sensible qui puisse être à la fois l'objet de l'activité de l'âme, dans le même moment de la durée.

Et toutefois, ne semble-t-il pas que d'un seul et unique regard nous embrassons à la fois une foule de choses diverses, ainsi tous les objets dont le groupement constitue un paysage ? D'abord la physiologie a mis hors de doute que notre rétine est constituée de façon à ne pouvoir recevoir qu'un nombre fort limité de rayons lumineux d'un seul regard. L'illusion vient de ce que, sans nous en douter, nous promenons avec une extrême rapidité nos regards sur les divers objets qui constituent la scène se déroulant devant nos yeux. Ensuite il ne suffit pas de voir, d'avoir l'impression sensible, pour percevoir d'une manière consciente tous les objets constituant le paysage. Il faut, pour arriver à la représentation d'ensemble, une foule de coups d'œil successifs et toute une série parallèle d'actes successifs de distinction et de comparaison.

Mais au moins possédons-nous, dans le même moment indivisible de la durée, l'ensemble, la totalité de nos représentations, notions, idées, comme cause et effet, homme, bête, maisons, troupeaux et une foule d'autres? Ici encore nous sommes le jouet d'une illusion. Sans doute nous avons le sentiment que la cause et l'effet s'appellent, mais il n'en résulte pas qu'ils marchent de front au lieu de se suivre de fort près en venant l'un après l'autre. Quand la représentation *homme* surgit devant notre conscience, nous ne saisissons pas dans un seul et même moment et d'un seul coup tous les éléments qui constituent cette représentation. Le seul mot *homme* représente pour notre conscience la totalité des éléments contenus dans cette notion. Le mot nous sert de signe pour toutes les représentations qu'il sert à nommer, mais ce n'est pas à dire que nous percevions chacune d'elles dans le même moment de la durée.

C'est aussi au moyen de cette activité qui consiste à distinguer, à comparer plusieurs choses avec plusieurs autres, que nous arrivons à former des notions de genre, d'espèce (troupeau, ville, peuple, humanité) et à associer nos représentations quand il s'agit de penser et de parler.

Si nous ne pouvons saisir intellectuellement qu'un seul objet à la fois, il faut rappeler un autre fait généralement méconnu : nous ne pouvons obtenir conscience d'aucun objet absolument isolé, sans aucune représentation accessoire lui servant d'appendice, de cadre. Nous pouvons sans doute concentrer notre attention sur un seul objet en faisant abstraction de tout le reste; mais en y regardant de fort près, nous constatons que notre activité intellectuelle porte également et constamment sur une multitude d'objets, qu'ils soient des parties intégrantes de la chose elle-même ou d'autres objets. Impossible de se représenter une ligne mathématique, un point optique exclusivement. Nous ne pouvons nous représenter le point qu'en nous représentant en même temps, l'espace qui l'enveloppe, et dont il est indispensable de le distinguer pour se le représenter. Cela vient de ce que nous ne pouvons nous représenter une chose qu'en la distinguant d'un autre, au moyen donc de

cette activité à laquelle nous sommes redevables de la formation et de la conservation des représentations dans la conscience.

L'unité du fait de conscience se rattache immédiatement à son étroitesse. Elles doivent plonger l'une et l'autre leurs racines dans le principe même de la conscience. Il ne faut pas confondre l'unité de la conscience avec la conscience de l'unité de notre être. Cette dernière n'est ni toujours, ni immédiatement présente ; il faut étudier, considérer notre nature pour y aboutir : d'une façon immédiate elle n'est qu'un élément latent du sentiment de soi, de la conscience de soi. Elle peut être et elle a été mise en doute, cette unité, car c'est matière à discussion que de savoir en quoi consiste notre essence.

L'unité de conscience au contraire, le fait que nous n'avons qu'une seule conscience et non plusieurs à côté ou les unes après les autres, ne peut absolument pas être niée. Elle est toujours donnée dans et avec la conscience; nous en avons conscience aussitôt que nous y réfléchissons, parce que nous voyons clairement qu'il est absolument impossible d'admettre une conscience double ou multiple. Il est incontestable que nous avons la conscience que le contenu de notre conscience est divers, variable et changeant. Mais, bien loin d'impliquer un changement de la conscience elle-même, ce fait témoigne au contraire que la conscience est une, identique, toujours semblable à elle-même. La conscience du changement, de l'alternance des objets serait absolument impossible si chacun des objets divers portait sa conscience avec lui ou formait le contenu d'une autre conscience particulière. Il en résulterait qu'un même objet serait tantôt dans une conscience, tantôt dans une autre; le contenu de l'une n'aurait rien de commun avec celui de l'autre, aucune relation, aucun rapport. Il ne pourrait donc être question ni de la différence des objets, ni de leur association : il serait impossible de penser. En outre, le sujet qui aurait une double conscience, devrait posséder également une double conscience de soi, un double moi. En effet, la conscience de chaque représentation (impression sensible) implique en même temps la conscience que c'est moi qui ai la représentation, qu'elle est bien ma représentation. Si les

deux n'étaient pas une seule et même conscience, si la conscience des choses était différente de la conscience de nous-mêmes, une conscience autre, particulière et par le fait même séparée, il nous serait totalement impossible de rien savoir du rapport des choses avec nous : chaque connaissance de ce que nous croyons devoir faire et éviter pour conserver et protéger notre vie, serait impossible. D'autre part, la conscience de nous-mêmes n'est possible que si et en tant que nous avons conscience de la différence entre nous d'une part et les choses représentées de l'autre. Cette distinction du sujet et de l'objet (cette distinction qu'établit le sujet représentant entre sa représentation et l'objet de celle-ci) est la plus profonde, la plus fondamentale, parce que c'est une distinction qui est la condition *sine quâ non* de la conscience elle-même. Si cette distinction réclame l'unité de la conscience, cette distinction est à son tour réclamée par l'essence même de la conscience. Il résulte sans nul doute de là que l'être, qui est conscient de lui-même et de sa conscience, ne peut être qu'un seul être identique à lui-même, non pas un composé d'atomes, mais un atome, c'est-à-dire un centre de force un. En effet, s'il était plusieurs, un composé de plusieurs centres de force, une union, si intime fût-elle d'atomes semblables ou différents, il faudrait qu'il eût également plusieurs consciences. L'unité de notre propre subjectivité ne résulte donc pas du fait que notre propre être nous apparaît un d'une façon immédiate, mais bien du fait qu'un objet quelconque nous apparaît comme un, unique, isolé, résulte l'unité de l'âme comme porteur de la conscience, comme centre unique de force, possédant la force, déployant l'activité, grâce à laquelle la conscience se forme.

L'unité de la conscience étant un fait qui ne saurait être mis en doute, il est certain que la force, grâce à laquelle naît la conscience ne peut être qu'une, toujours identique à elle-même. Car une activité diverse et multiple, aurait nécessairement des effets différents et multiples, savoir non pas une conscience une, mais multiple, divisée. Il faut que ce soit cette même activité qui provoque la multiplicité des divers phénomènes qui se succèdent, les divers contenus de notre conscience qui chan-

gent sans cesse. Ce contenu n'est pas en effet étranger, extérieur à la conscience, il est justement son contenu, il lui appartient si bien que sans lui il n'y aurait pas de conscience. Mais que peut bien être une activité une en soi, tout en produisant un nombre infiniment divers d'effets? Ce ne peut être que l'activité qui distingue. Elle seule, si différente que soient les matériaux qu'on lui fournit, peut être identique à elle-même, toujours semblable à elle-même, active de la même façon et toutefois accomplir les actes les plus divers, vu qu'elle peut poser les différences les plus diverses et percevoir les déterminations les plus diverses. Seule elle peut distinguer les divers objets et en faire en même temps la synthèse. Elle seule, signale les différences et constate les ressemblances, elle seule peut expliquer pourquoi l'objet quelconque que je perçois est accompagné de la conscience du moi qui le perçoit. Voici à quoi cela tient. Chaque sensation, chaque perception ne devient pour moi représentation, qu'en tant que, et dans la mesure où notre moi (l'âme qui distingue), se distingue de la dite impression. En d'autres termes, cela tient à ce que nous nous représentons un objet avec conscience implicitement (et, au début inconsciemment), l'âme se pose elle-même comme sujet en face d'un objet.

C'est là un résultat important qui explique le rapport de la conscience et de la conscience de soi. Le résultat acquiert la dernière évidence quand nous interrogeons la conscience elle-même. Elle nous déclare que dans l'état conscient, nous n'avions pas seulement d'une manière permanente un sentiment de notre propre existence en général, le sentiment propre de notre position, de notre conduite, de ce que nous faisons ou souffrons, mais nous nous représentons encore une manière d'être déterminée, celle-ci ou celle-là, ou un objet quelconque différent de nous-même. Si notre propre être ou notre attitude forme le contenu de notre représentation, alors, au lieu d'un simple sentiment, nous avons conscience de notre manière d'être, nous avons conscience que nous sommes couchés, debout, que nous marchons, que nous voyons, travaillons, que nous éprouvons de la douleur, etc. Lorsque au contraire nous nous

représentons un objet différent de nous, notre propre état se manifeste seulement dans le sentiment de soi accompagnant constamment tout contenu de la conscience. Ce qui constitue au contraire le contenu de la conscience c'est l'objet distinct de nous, l'objet que nous percevons et qui nous affecte d'une façon quelconque. Par conséquent l'état que nous appelons conscient implique, affirme qu'un objet quelconque nous est objectivement immanent. En effet, en tout premier lieu et d'une façon immédiate, ce n'est pas la représentation comme telle, mais son contenu, qu'il faut distinguer d'elle, le représenté qui forme immédiatement le contenu de notre conscience. Le représenté, comme le nom l'indique déjà, c'est ce qui se présente d'une façon immanente devant l'âme, ou ce que celle-ci pose devant elle. La représentation affirme par conséquent que quelque chose est ou devient objectivement immanent à l'âme. Ce fait implique évidemment que la représentation doit être distinguée de l'âme qui se représente quelque chose. Si elle était confondue avec lui (s'il n'y avait pas distinction entre l'objet et le sujet, alors identiques), l'acte de représenter serait impossible. D'où vient cette distinction nécessaire ? Evidemment de ce que l'âme elle-même distingue l'objet (l'impression sensible qui a surgi en elle), d'elle-même et en fait par cela même un objet, parce qu'elle se le rend présent d'une manière immanente. Si nous refusions cette activité à l'âme, nous lui refuserions par cela même toute activité, tout concours, dans la formation de ses représentations. Si l'âme ne concourait pas à la formation de la représentation, jamais elle ne pourrait la tenir pour sienne, elle lui serait aussi indifférente et étrangère que le sont au miroir les objets qu'il reflète.

Dès que nous admettons au contraire que c'est l'âme elle-même qui pose la différence entre le sujet et l'objet, que la conscience n'est pas un état mais le produit d'une activité de l'âme, les faits précédents ne sont pas seuls expliqués, mais encore d'autres problèmes que la psychologie est appelée à résoudre. L'acte de représenter se confond avec cette activité par laquelle l'âme se distingue d'elle-même. L'âme est dans

une certaine mesure maîtresse de ses représentations, qu'elle peut changer, séparer, associer. Nous ne pouvons au contraire rien sur nos sensations, sentiments, inclinations, si ce n'est en tant qu'ils sont devenus représentations et dans la mesure où ils le sont devenus.

On comprend également pourquoi la conscience implique toujours le sentiment de soi, bien qu'il faille les distinguer. Car quand l'âme distingue une sensation, son activité porte à la fois sur l'objet et sur elle-même. Il résulte de là encore que le moi pur en lui-même ne se distinguant ni de quelque chose d'autre, ni de lui-même est inconcevable, comme en général tout ce qui est absolument indéterminé. Aussi n'avons-nous jamais aucune représentation de notre moi pur pris en lui-même, mais seulement de notre moi en relation avec d'autres objets. Comme l'âme, dans la conscience de soi, se distingue toujours ou d'un objet ou d'un moment d'elle-même et que ce n'est qu'ainsi qu'elle se représente à elle-même, il en résulte une différence entre l'âme comme sujet représentant (distinguant) et comme objet représenté (distingué). Nous nous trouvons ici en présence de la grande difficulté qui menace de transformer la conscience de soi en un problème insoluble. En effet, si dans la conscience de soi l'âme se prend elle-même pour objet de représentation, il en résulte que le sujet représentant est identique à l'objet représenté ; et toutefois le sujet et l'objet ne sont ce qu'ils sont qu'en se distinguant l'un de l'autre. Fort heureusement il n'y a pas de contradiction quand on y regarde de près. L'âme ne se représente jamais elle-même, ne se prend jamais elle-même comme objet représenté *qu'en tant que distincte d'autres choses*. Or, ce moi-là, en tant que distinct d'autres objets (en tant que représenté) n'est évidemment pas le même que le moi représentant, une seule et même chose avec l'objet représentant. Ce dernier n'est de ce fait en aucune façon objet de la conscience. Qu'est-ce qui forme le contenu objectif de la conscience ? C'est justement l'autre moi, en tant que distinct d'autres choses. A ce degré de développement de la conscience de soi, le moi distinguant ne se trouve dans cette forme qu'implicitement, comme la cause est contenue dans l'effet.

Mais, même quand l'âme va plus loin encore, lorsqu'elle fait porter son activité qui distingue sur elle-même en tant que moi distinguant, en d'autres termes lorsque forcée par la loi de la causalité, qui lui est immanente, elle en vient à distinguer entre la cause et l'effet, elle ne se perçoit pas immédiatement elle-même, comme moi qui distingue, mais elle n'a immédiatement en vue que son *activité* distinguante, elle distingue celle-ci d'elle-même comme agent qui distingue. Convenons-en franchement la distinction est exclusivement formelle. Car l'agent actif n'est ce qu'il est que dans son activité. Par cette activité et les qualités de celle-ci il est déterminé de telle façon que sa propre existence et sa manière d'être se confond avec cette activité, de sorte qu'il n'y a qu'une différence formelle entre le point de départ du mouvement et celui-ci, ou entre le centre et la circonférence de l'activité. Bien qu'elle ne soit que formelle ce n'en est pas moins là une différence : elle rend justement possible le point culminant de la conscience de soi. L'âme, en effet, ne peut se percevoir elle-même comme agent distinguant, représentant, qu'en tant qu'elle se distingue de son activité consistant à distinguer, à représenter. En se distinguant ainsi et en ayant l'œil sur la différence résultant de ce fait, elle devient en même temps consciente que cette distinction n'est que formelle : en un mot elle sent qu'il n'y a aucune différence *matérielle* entre elle comme agent qui distingue et son activité qui distingue. Ce n'est qu'en devenant consciente de cette identité que l'âme se perçoit comme moi qui se représente, qu'elle se représente à elle-même comme moi représentant. Ce n'est que dans cette mesure-là, d'une façon relative, que, à ce point culminant de la conscience de soi, l'on voit s'évanouir la différence entre le moi représentant et le moi représenté.

Tout revient donc à ceci : il est dans la nature de l'âme de se distinguer elle-même d'elle-même ; toutes les différences par lesquelles elle se distingue, soit des autres choses, soit d'elle-même, il est de sa nature de les concevoir comme ses différences à elle. C'est justement parce qu'elles sont ses différences à elle qu'elle les conçoit comme ses moments propres, comme ses déterminations, ses qualités, ses activités. Enfin en

se distinguant elle-même d'elle-même d'un côté comme agent distingué, de l'autre comme activité qui distingue, elle acquiert la conscience qu'elle est un être qui distingue, elle acquiert la conscience de son essence spécifiquement humaine, spirituelle. En effet, en tant que l'âme acquiert conscience d'elle-même comme se posant elle-même objectivement et d'une façon immanente en face d'elle-même, elle acquiert, par le fait même, conscience et de la conscience et de la conscience de soi, autant de phénomènes dont il ne peut être question chez les animaux. L'âme n'est donc un être spirituel que parce qu'elle peut et en tant qu'elle peut avoir conscience et conscience de soi, elle ne peut arriver à la conscience et à la conscience de soi qu'en se distinguant d'elle-même. Il résulte de là que cette force, cette faculté, toujours active de la même façon, de se distinguer de soi-même, toujours identique à elle-même, est le noyau, le principe de l'essence de l'âme. C'est, en effet, son trait caractéristique, spécifique, comme être humain, c'est la force une, fondamentale, toutes les autres facultés (sensations, sentiments, efforts) ne sont que des instruments immanents de son activité.

Tout s'explique donc par cette faculté que possède l'âme de pouvoir se distinguer des autres et d'elle-même. L'expérience confirme ce résultat. En nous appuyant sur lui, on explique et la formation de la conscience chez l'enfant et son développement subséquent et cela en plein accord avec l'expérience.

Passons à l'examen de quelques objections.

Cette théorie de la conscience semble contredite par le fait que quand nous sentons, percevons, pensons, nous n'avons nulle conscience de cette activité qui distingue, comme le réclame la théorie. La chose paraît s'effectuer toute seule, sans que l'âme intervienne. D'abord il est manifeste qu'au moment même où la conscience se forme par la faculté de distinguer, que notre âme déploie, nous ne pouvons obtenir immédiatement aucune conscience, ni de cette activité, ni de la manière dont elle se déploie. On fait la chose sans en avoir conscience. En second lieu, quand la perception d'un même objet connu se répète, il n'est pas nécessaire de recourir à une distinction

nouvelle. Ce n'est que lorsque le sentiment de l'identité de l'objet manque qu'on a recours de nouveau à la distinction pour s'assurer de ce qui en est. — Comme nous n'avons pas toujours nos représentations présentes à l'esprit, n'est-il pas contradictoire de parler de représentations qui ne sont pas représentées? — Il suffit de distinguer entre la matière de la représentation et la forme. Toujours acquise quant au fond, la représentation peut être rendue de nouveau présente au moyen du souvenir, produit de notre faculté de distinguer. — La faculté de distinguer étant une force, une activité générale appartenant à tous les corps organiques et même aux inorganiques (aiguille aimantée, plantes distinguant la lumière) ne saurait être présentée comme la faculté spéciale de l'âme, comme cause spécifique de la conscience et de la conscience de soi. — D'abord la physique a établi que l'action des aimants résulte de répulsion et d'attraction réciproque; il ne saurait donc être question de distinction, pas plus qu'en chimie à l'occasion de la cohésion, de l'adhésion. En second lieu, il faut, à la vérité, accorder aux plantes cette faculté de distinguer, elles choisissent, discernent, distinguent ce qui leur convient dans le sol, dans l'air. Et cependant, malgré beaucoup d'autres faits, la morphologie, par exemple, en vertu de laquelle chaque plante réalise une formule, un type donné, qui s'avisera de parler d'une conscience des plantes? Nous ne croyons pas de notre côté être inconséquent en la leur refusant également. Il ne suffit pas de distinguer pour qu'il y ait conscience, il faut encore se distinguer des autres et de soi-même, ce que la plante ne fait pas. Eût-elle des sensations, — ce que Fechner a rendu fort probable, — la plante n'aurait ni représentation, ni conscience, faute de se distinguer des autres et d'elle-même. Tout cela ne nous empêche pas d'attribuer aux plantes une âme du degré, il est vrai, le plus inférieur. Les animaux supérieurs peuvent tout au plus avoir conscience d'une manière indirecte, comme le veut le darwinisme, mais non conscience d'eux-mêmes. Mais c'est même abuser des termes que de parler de conscience au sens humain : ne pouvant se distinguer d'eux-mêmes, les animaux ne sauraient en avoir. Pour qu'il y ait un objet il faut d'abord un sujet. L'ani-

mal a des sensations, éprouve comme nous de la douleur, du plaisir, mais il ne sait pas qu'il possède tout cela parce qu'il ne distingue pas toutes ces choses de lui-même comme sujet indépendant. Les animaux ont des représentations, des souvenirs, mais ils ignorent que ce sont des souvenirs, faute de les distinguer des excitations par lesquelles ils sont provoqués. Les animaux supérieurs agissent suivant les circonstances, autrement suivant qu'un danger les menace ou non. Ils jugent donc au moins implicitement, en tant qu'ils distinguent instinctivement les circonstances favorables des circonstances dangereuses. Mais ils jugent d'une façon inconsciente, ils ne savent pas qu'ils jugent.

Le difficile problème des rapports de l'âme humaine avec celle des animaux et de celle des plantes avec les animaux se résout de lui-même, quand on conçoit la faculté de distinguer comme la force psychique spécifique, fondamentale, au moyen de laquelle l'âme (bien que substantiellement comme tout atome, une unité indissoluble de forces) est une âme. Cette faculté de distinguer est si riche, si variée suivant les objets, et avec plus ou moins de délicatesse, qu'elle suffit pour rendre compte de toutes les différences psychiques. Les espèces ne diffèrent pas seulement, les exemplaires d'une même espèce peuvent beaucoup différer les uns des autres. Les animaux domestiques apprennent à faire, dans la société de l'homme, des distinctions dont ne s'avisent pas leurs congénères dans la vie sauvage. Quelle différence dans le degré d'élévation, de culture, suivant le souffle qui les anime, l'emploi qu'ils ont fait de cette faculté de distinguer en l'appliquant à des dons, à des positions essentiellement les mêmes ! Le contraste devient plus grand encore quand la faculté de distinguer diffère primitivement en finesse et en pénétration.

Tout cela nous permet d'apercevoir la dépendance de l'âme à l'égard du corps sous un jour tout nouveau. Les arguments que tirent les matérialistes du fait de cette dépendance perdent toute valeur. Que la faculté de distinguer travaille morphologiquement à construire l'organisme d'après un plan, ou à le réparer quand il est malade ; qu'elle perçoive des objets du de-

hors, ou qu'elle prenne enfin l'âme comme objet propre de son activité, c'est toujours une seule et même faculté de distinguer qui se déploie de la même façon. Quoi d'étonnant que, encore absorbé par la construction du corps, cette activité ne puisse pas déjà distinguer les sensations, les sentiments de l'âme? Quoi de surprenant que le fœtus dans le sein maternel, que l'enfant nouveau-né, bien qu'il ait déjà des sensations, ne donne encore aucun signe de conscience? Il est naturel que la conscience se développant lentement, parallèlement avec le corps, devienne toujours plus claire, plus précise. Il est naturel donc que l'âme atteigne l'apogée de sa culture lorsque le corps a atteint tout son développement pour baisser de nouveau, avec la décrépitude du corps. Ainsi s'explique pendant le sommeil la perte de la conscience du monde extérieur : l'âme est alors occupée à refaire le système nerveux en qualité de *vis plastica*. Quoi de plus rationnel que de voir une perturbation quelconque du système nerveux, spécialement du cerveau, amener un désordre correspondant dans l'âme ou la perte de la conscience? Ces désordres ne troublent pas seulement la vie sensible, — condition de la conscience et des fonctions conscientes de l'âme, — mais encore la faculté de distinguer, obéissant à l'instinct de sa propre conservation, peut être mise en demeure, à titre de *vis plastica*, de restaurer l'organisme atteint, fait suffisant pour l'absorber entièrement, du moins dans certaines circonstances.

L'âme n'apparaît plus alors dans une dépendance absolue du corps; elle n'est pas passive, lui actif. La dépendance est une conséquence de la nature (incontestablement conditionnée) de l'âme, de la mission qu'elle a remplie à l'égard du corps, conséquence donc de son activité, de sa manière particulière d'agir, et en partie des conditions qui se trouvent dans l'essence même de la conscience. L'union de l'âme avec le corps a sa raison d'être si ferme en l'âme même, comme cause du rapport avec le corps, que les objections du matérialisme et celles du dualisme perdent leur force principale.

Mais, demande-t-on enfin, comment concevoir que l'âme se distingue d'elle-même? Comment concevoir qu'en se distin-

guant ainsi d'elle-même elle puisse se devenir à elle-même présente d'une manière immanente dans ses déterminations et dans ses activités? Avant de répondre il faut savoir par quelle notion de l'âme cette objection est inspirée. L'âme est-elle ce que Hegel appelle l'idéalité (l'unité idéelle des buts, ideelle Zweckeinheit) du corps et de toutes ses fonctions organiques? ou, avec Herbart, un être absolument simple, ne relevant ni du temps ni de l'espace, immuable, ne se maintenant que par lui-même? ou bien, avec Lotze, un atome à côté d'autres atomes dans le sens des sciences naturelles? ou bien enfin, avec les matérialistes, une simple fonction du système nerveux? Dans tous ces cas, il est difficile à concevoir comment l'âme pourrait exercer cette activité consistant à distinguer. Il est tout aussi difficile de concevoir comment, — un fait incontestable, — l'action et la réaction psychique peut s'effectuer et produire ces effets incontestables qu'on appelle les phénomènes psychiques. Dès que l'âme est au contraire conçue comme l'unité centrale de forces, qu'elle se distingue des atomes matériels par la faculté qu'elle possède de se répandre, de saisir, d'embrasser, de mettre en ordre, — hypothèse que la physiologie déjà nous oblige à admettre, — cette activité consistant à distinguer se comprend alors sans aucune difficulté. Il va sans dire que cette faculté de s'étendre n'est pas infinie, comme toutes les forces naturelles, elle est limitée par une certaine mesure, forme et degré. Mais elle peut s'étendre dans toutes les directions en restant dans ces limites, non seulement du centre à la circonférence, mais de la circonférence au centre par le concours du corps. Pour que les deux mouvements puissent avoir lieu, il faut une impulsion, un choc. La force psychique partage, en effet, le sort de toutes les forces naturelles, elle est conditionnée et non active d'elle-même et par elle-même. Mais dès qu'elle a reçu l'impulsion, elle entre dans une activité propre à sa nature; cette activité peut fort bien être appelée indépendante, en tant qu'elle n'est pas exclusivement la résultante de l'excitation, mais qu'elle découle de la nature propre de l'âme et qu'elle se déploie d'une façon qui lui correspond. Si elles n'expliquent pas entièrement, ces deux

forces centripète et centrifuge, font comprendre en quelque mesure les facultés fondamentales de l'âme. Ce double mouvement est indispensable pour rendre compte des sensations, des représentations. L'âme sort d'elle-même pour mesurer les plus hautes montagnes et les profondeurs des mers ; elle remonte, dans le temps, jusqu'à des événements qui se sont passés il y a soixante-dix ans dans sa propre histoire. Comment l'âme pourrait-elle accomplir tout cela si elle ne possédait en soi, substantiellement et virtuellement la faculté de se répandre, d'embrasser, de saisir au delà d'elle ?

Ainsi s'explique aussi cette activité consistant à distinguer et qui nous permet de transformer les sensations d'abord en perceptions, puis en représentations. Il faut admettre qu'il y a dans l'âme un centre de toutes ces forces. Ce centre, sans lequel le mouvement centripète et centrifuge ne se comprendrait pas, ne surgit pas seulement dans le cours du développement de la vie psychique, il est plutôt donné, dans et avec la source de l'âme, comme la condition *sine quâ non* de la vie, de l'activité, du développement de celle-ci. Ce centre est en même temps le siège de la faculté qui consiste à distinguer. C'est un fait établi que ce n'est que dans le cerveau que chaque irritation nerveuse devient sensation et que nous obtenons conscience de celle-ci. Ce centre est par conséquent à la base du moi de l'âme, vu qu'il est l'élément réel, correspondant au moi idéel et donnant sa vérité au contenu de la conscience de soi. Sous ce rapport on peut dire que le moi, en tant que représentant de ce centre, est le centre, la présupposition de la vie psychique en général et en particulier, de la représentation et de la conscience. L'âme oscille sans cesse entre son propre centre et les objets qu'elle doit distinguer. Ce mouvement explique d'une part l'acte de la distinction, en même temps que l'intelligence, obtenue au moyen du raisonnement, de l'origine de la conscience. Les deux phénomènes se réclament et s'expliquent mutuellement.

SECONDE SECTION : *L'âme consciente dans ses rapports avec son corps et avec d'autres corps.*

Nous sommes dualistes. Mais nous statuons le dualisme non pas entre l'âme et le corps, mais entre le corps vivant, animé, d'une part, et d'autre part les matières en elles mêmes inorganiques, dont il a été formé. Ce dualisme implique sans nul doute une différence essentielle entre le corps et l'âme. Il construit le corps atomistiquement, comme tous les corps matériels par la réunion des atomes en cellules et par le groupement des cellules entre elles. L'âme, au contraire, en tant que centre des forces du corps, n'est pas construite atomistiquement et sous ce rapport elle est d'essence immatérielle.

Mais cette différence est loin d'exclure la plus intime union entre l'âme et le corps. C'est au contraire grâce à elle que les deux peuvent former un tout. Qu'arriverait-t-il si le corps et l'âme ne différaient pas? si l'âme n'était qu'une fonction du corps, ou le corps une simple manifestation de l'âme? On ne comprendrait pas alors comment les nombreux atomes divers pourraient non seulement s'unir, mais arriver à une conscience, à une représentation d'eux-mêmes ; on ne comprendrait pas non plus comment l'âme, une pour la formation du corps, pourrait se disperser dans la multiplicité des atomes. Les deux faits sont incompréhensibles parce qu'ils impliquent une contradiction dans les termes. Les divers atomes peuvent sans doute être groupés, au moyen d'une force quelconque, en une unité aussi intime que solide. Mais cette unité formée atomistiquement ne peut absolument pas provoquer une représentation qui n'est pas composée, qui n'est pas formée atomistiquement, car il n'y a pas de cause qui puisse produire précisément le contraire d'elle-même, c'est-à-dire se détruire dans ses effets. Il est tout aussi inconcevable que l'âme puisse se briser dans une multitude d'atomes distincts, si unis qu'ils soient entre eux. Car alors elle se détruirait elle-même dans ses propres effets, de sorte qu'il n'y aurait plus d'âme mais simplement un corps.

Notre dualisme n'est pas seulement la condition négative, mais encore la condition positive de l'union vivante et de l'ac-

tion réciproque de l'âme et du corps. En effet, il implique et provoque une pareille union. Car l'âme, en suivant une norme déterminée et avec le concours des étoffes et des forces de la nature inorganique, seforme à elle-même son propre corps, dans ce but unique d'obtenir en lui un instrument, les conditions voulues pour le développement graduel de sa propre essence. En conséquence, elle se place, dès le début, dans une attitude d'action réciproque avec le corps, elle commence par construire son corps sans en avoir conscience, se bornant à être active pour distinguer en général (choisir les éléments, les distinguer, les grouper), et cela d'une façon instinctive, en obéissant à certaines normes résidant dans sa nature à elle. Ce n'est qu'après s'être formé un corps, c'est-à-dire quand, au moyen de cet organisme, elle s'est rendue susceptible d'une foule d'impressions et de sentiments de tout genre, ce n'est qu'alors qu'elle arrive à la conscience de soi. La conscience ne s'étend donc pas plus loin que les sensations et les sentiments; ce ne sont que les sentiments et les sensations qui en constituent le contenu. Voilà pourquoi l'âme n'obtient par ce moyen aucune information de son action, dans le corps et sur le corps; la conscience n'est l'écho *immédiat* ni de l'activité formatrice et morphologique de l'âme, ni des rapports d'action réciproque entre elle et le corps. Ce n'est qu'après être parvenue à la conscience d'elle-même que, par le moyen de la faculté de distinguer, que nous appelons juger, conclure, elle arrive à se rendre compte de ses rapports avec le corps, des conditions de sa propre activité, de ses forces et facultés. Sa conscience se borne, dans la mesure où elle s'étend, à accompagner les actes que l'âme accomplit et ce qu'elle subit. Ce n'est que lorsque sa faculté de distinguer s'est développée au plus haut degré, comme capacité de se déterminer elle-même, de choisir, de décider, que l'âme peut choisir avec conscience. Ce n'est qu'alors seulement que la conscience exerce de l'influence sur l'activité de l'âme et qu'elle peut diriger l'action de l'âme sur le corps et partant les mouvements, les fonctions de celui-ci. Il va sans dire que notre conscience ne peut rien sur la manière d'agir de l'âme sur le corps. *Même quand nous nous en rendons*

compte, l'action continue à s'accomplir instinctivement comme du passé.

Il n'y a donc rien de contradictoire à admettre que l'âme agit d'une manière inconsciente, instinctive dans la formation de son corps, mais même en celui-ci, quand il est formé, d'une part, et d'admettre d'autre part, qu'après être devenue consciente elle peut agir avec conscience sur son propre corps.

Il n'y a pas non plus de contradiction à admettre que l'âme, tout en formant son corps et en agissant sur lui avec conscience ou non, soit limitée et influencée par la manière d'être du corps. L'action de l'âme n'est pas, en effet, absolument libre, spontanée, créatrice : elle doit compter avec les forces de la nature qui sont un des facteurs de son œuvre. Par suite de l'action réciproque les obligeant à compter l'un avec l'autre, il y a ce qu'on appelle un lien entre l'âme et le corps.

Mais comment l'âme arrive-t-elle à la conscience de posséder ce corps sur lequel elle agit ? Ce problème se rattache à la grande question de savoir comment nous arrivons à la conscience qu'il existe réellement des choses en dehors de nous. L'enfant, dès qu'il possède la conscience qu'il existe un monde extérieur, met sur le compte de celui-ci toutes les sensations qu'il reçoit. Il en vient cependant à remarquer, que tout son entourage demeurant d'ailleurs le même, il reçoit certaines impressions et que celles-ci persistent, même quand il passe dans un milieu différent. Il est obligé alors d'imputer ces impressions à lui-même, à son corps qui est encore un avec lui-même. Tout cela se fait nécessairement, d'une manière inconsciente, parce que la loi de causalité qui pousse l'enfant à raisonner ainsi lui est encore inconnue. L'enfant distingue ces impressions venant les unes du dehors, les autres du dedans. Ainsi s'effectue la distinction entre son corps et ceux qui sont en dehors de lui : il obtient ainsi conscience de cette distinction.

Bientôt après l'enfant en vient à distinguer entre les impressions sensibles, lui venant de son corps, (souffrance, soif, faim) et d'autres sentiments de l'âme, (sympathie, jalousie, colère) lui venant d'ailleurs. Il remarque en effet que les premières se

changent par des actions produites sur le corps, (remèdes, boisson, nourriture) tandis que les autres, elles, ne cèdent pas à de pareils expédients. Ensuite il commence à distinguer les souvenirs, les représentations subjectives qu'il s'est lui-même formées de ses perceptions, et cela en remarquant que celles-ci s'imposent en présence et par suite de la présence des objets, tandis que les autres surgissent d'elles-mêmes, indépendamment des objets. Il en vient à constater peu à peu qu'il peut provoquer de lui-même de pareilles représentations, quand il veut ou qu'il y est provoqué. (Apprendre, exercer la mémoire est par conséquent un moyen efficace de développer de bonne heure la conscience de soi.) La loi de causalité l'amène alors à rapporter ces sentiments, ces représentations à une cause autre que son corps. Cette cause qu'il désigne de préférence par le mot *moi* lui est, il est vrai, pour le moment inconnue, il n'en est encore qu'à demi conscient dans l'acception déjà donnée au mot, parce qu'il n'applique pas déjà sa faculté de distinguer d'une manière directe au moi. Cependant la distinction est implicitement accomplie. N'oublions pas que la force psychique augmente en intensité et en indépendance avec le développement du corps : aussi à mesure que sa vie psychique se développera sera-t-il amené à lui faire toujours plus l'application de la faculté de distinguer. La distinction entre l'âme et le corps s'accusant toujours plus clairement, il arrivera à la pleine et entière conscience de lui-même.

L'âme arrivée là n'en demeure pas moins dans la dépendance complète du corps; c'est que, pour son activité, elle a toujours besoin du concours de celui-ci. Cette dépendance se manifeste journellement d'une façon éclatante dans la nécessité de l'alternance du sommeil et de la veille.

Tous les faits confirment l'idée que le sommeil a sa cause (encore inconnue, il est vrai) dans la nature du système nerveux, se concentrant dans le cerveau et dans les rapports de ce système avec l'âme. Celle-ci a également besoin de repos pour rétablir l'équilibre entre la force centripète et la force centrifuge, entre lesquelles elle oscille sans cesse. C'est quand l'équilibre est rétabli, soit dans l'âme, soit dans le corps, que le

réveil a tout naturellement lieu. Dans le rêve, bien que les représentations n'aient qu'une origine exclusivement subjective, elles ont ceci de caractéristique qu'elles se présentent à nous comme des perceptions, des intuitions objectives. Dans ce phénomène, la conscience accompagne constamment celui qui dort et qui rêve, comme on le voit par la faculté que possédent certaines personnes de se réveiller à une heure arrêtée à l'avance. L'illusion du rêve qui nous fait prendre les représentations subjectives pour des réalités a la même cause que cette nécessité qui, dans l'état de veille, nous oblige à admettre une réalité correspondante et objective dès que nous éprouvons une sensation. La seule différence c'est que, dans l'état de veille, la cause est dans le monde objectif et, dans l'état de sommeil, dans l'âme ; mais faute de conscience de son activité, l'âme, dans le rêve sait que le monde agit sur elle comme dans l'état de veille ; ce qui vient confirmer l'âme dans cette illusion c'est qu'il y a des sensations sensibles correspondant aux représentations , et que même ces sensations sont plus vivantes, plus claires, plus déterminées que dans l'état de veille. Ce ne sont encore là que les conditions des rêves ; ce qui les produit c'est l'imagination. Après avoir travaillé à former le corps, en qualité de force plastique, cette même force fondamentale de l'âme préside comme imagination aux représentations de la veille et du rêve, ainsi qu'aux phénomènes du somnambulisme.

Le fait de parler en rêvant est déjà un degré inférieur du somnambulisme. Le somnambule ne dort si profondément et ne rêve d'une façon si vivante que parce que cette force plastique de l'âme est excitée d'une façon particulièrement intense, soit au point de vue organique, soit au point de vue psychique, par des circonstances corporelles et psychiques. Le rêve du somnambule n'est donc qu'un rêve ordinaire mais plus animé, par suite de l'excitation extraordinaire de la force plastique de l'âme. La rapidité, la clarté avec laquelle il procède, ne s'explique que si elle a son origine dans cette force plastique de l'âme. Quant aux phénomènes du magnétisme, ils n'ont pas encore été expliqués ni psychologiquement, ni physiologique-

ment. Mais le fait de *rapport* entre le magnétisé et le magnétiseur paraît bien établi (?). C'est ce trait-là qui constitue la différence entre le somnambulisme et le magnétisme. Si l'âme possède, comme nous l'avons établi, cette puissance de s'étendre, de deviner, d'embrasser, pourquoi ne pourrait-elle pas s'exercer hors des limites du corps et entrer en rapport direct avec d'autres âmes? Tout cela n'exclut pas non plus l'action électrique qui pourrait fort bien concourir au phénomène.

Les maladies mentales sont le résultat de troubles nerveux, bien que des causes spirituelles puissent avoir provoqué les phénomènes ; mais l'esprit n'est jamais qu'une cause éloignée, médiate. En effet il ne peut jamais produire ce résultat que lorsque l'agitation intellectuelle est tellement forte et le système nerveux si faible que celui-ci en devient malade. Les diverses maladies mentales s'expliquent par les fonctions irrégulières de la force plastique de l'âme. Suivant que c'est la force centripète ou la force centrifuge de l'âme qui prédomine, on a, d'après le tempérament, divers genres de maladies mentales.

Le tempérament à son tour ne peut s'expliquer par une différence primitive dans l'organisme comme on l'admet généralement, mais par l'opposition entre la force centripète et la force centrifuge de l'âme. Le tempérament sera par conséquent le plus ou moins de rapidité, d'intensité, d'énergie, avec lesquelles, d'après le naturel de l'homme, le monde entier aura agi sur lui, et l'âme à son tour agit et réagit sur le monde. Aux quatre tempéraments principaux correspondent les quatre âges de la vie ; de sorte que à quelques égards l'homme se trouve avoir tour à tour, d'une façon plus ou moins complète, les divers tempéraments. La différence psychologique entre l'homme et la femme, s'explique également par l'antithèse de la réceptivité et de la passivité, de la prédominance de la force centrifuge et de la force centripète de l'âme.

La différence entre les races humaines provient des différences psychiques plutôt que physiques. Quatrefages a montré qu'entre le nègre et le blanc il y a variété, mais non différence spécifique. De sorte que physiologiquement il n'y a rien à dire

contre l'idée que tous les hommes proviendraient d'un même couple. La psychologie admet la même possibilité. Quelque réponse qu'on donne à la question de l'unité d'origine, il est aujourd'hui admis, d'après Darwin, que les diverses races humaines se seront développées lentement, en suivant la même marche que les variétés et les espèces animales. Les nationalités diverses s'expliquent également par les circonstances variées qui ont présidé à la descendance, mais malgré cela c'est toujours le naturel premier de ceux qui ont fait souche qui a provoqué le caractère spécial des peuples primitifs, des races, des nationalités. Or ce naturel s'explique lui-même par la direction prépondérante de la vie de l'âme vers le centre ou vers la circonférence, avec toutes les conséquences psychiques et physiologiques qui en sont provenues. C'est également du naturel des premiers fondateurs des peuples primitifs que proviennent les langues diverses. C'est toujours la même force plastique qui laisse son empreinte sur la langue comme sur tout le reste.

On le voit, tous les phénomènes qui précèdent sont loin d'établir, comme le veut le matérialisme, la dépendance absolue de l'âme, des circonstances du corps. Bien au contraire, tous ces phénomènes dépendent des différences primitives et caractéristiques de l'âme qui peuvent encore en rendre compte d'une manière satisfaisante. Ce n'est que par suite de l'action réciproque de l'âme et du corps l'un sur l'autre, que les particularités de l'âme s'imprégnent d'abord dans le corps et que l'âme est à son tour affectée par la manière particulière d'être du corps. Il ne faut donc pas chercher dans ce rapport d'action réciproque la cause de l'individualité, des dispositions et aptitudes particulières par lesquelles les âmes particulières se distinguent les unes des autres. Seulement ce rapport est de son côté déterminé et diversement modifié par les dispositions fondamentales et innées de l'âme et par la manière d'être particulière du corps et des éléments qui le constituent. Mais dans ce rapport réciproque c'est bien au facteur psychique que l'initiative appartient. En effet ce n'est pas seulement l'originalité propre de l'âme, mais encore les modifications que celle-ci subit par l'action du corps, qui se font sentir dans la forma-

tion du corps. De sorte que le corps, le naturel, le tempérament des races, les traits distinctifs des races etc., tout n'est plus qu'une manifestation de l'âme et des divers caractères naturels qui la constituent.

C'est justement ce rapport entre l'âme et le corps, tel qu'il se manifeste dans les différences fondamentales constituant les divers individus, qui fournit la base pour la vie entière de l'individu. C'est cependant toujours le facteur psychique qui prévaut. En effet, toute influence que l'âme subit de la part du corps réagit sur celui-ci, se reflète en lui, de sorte que, malgré la grande influence exercée par le corps sur l'âme, c'est bien elle qui le forme et le transforme. Ensuite les influences exercées par le corps dépendent des dispositions particulières et momentanées de l'âme. Il n'y a pas jusqu'aux impressions sensibles qui ne doivent passer inaperçues quand l'âme est occupée ailleurs. Il est une foule de choses qui passent inaperçues autour de nous quand l'âme est absorbée par quelque grande passion. Dans d'autres circonstances par contre, dominés par la crainte et l'inquiétude, nous ne sentons pas seulement le plus léger contact, mais il nous met dans une profonde agitation. Suivant les dispositions d'esprit le même tableau, le même paysage nous apparaissent tout autrement aujourd'hui que hier. Qui ne sait que dans des moments de grande agitation on ne sent ni faim, ni soif, ni fatigue, ni froid, ni chaud? Kant cite son propre exemple pour montrer que par l'effet d'une simple résolution (en dirigeant son attention sur d'autres objets) on peut triompher, non seulement de la disposition à l'hypocondrie, mais des crampes, d'une disposition maladive à manger et à boire.

Il faut bien convenir d'autre part, que l'action naturelle de l'âme sur le corps ne dépend pas également de la disposition du corps dans le moment même, à condition qu'il ne soit ni malade ni paralysé. Tous les organes du corps obéissent à la volonté, que les membres aient froid ou chaud, que l'organisme ait faim ou soif. Une forte volonté peut même triompher de la fatigue.

Voici donc nos conclusions. L'âme consciente se trouve, à la

vérité, avec le corps dans un rapport constant d'action réciproque ; mais ce n'est pas elle qui joue le rôle passif ; elle agit toujours conformément à sa nature et à son caractère, conformément à ses facultés et dispositions primitives. Lorsqu'elle doit subir à son tour l'influence du corps et être modifiée en conséquence, cette modification se fait rétroactivement sentir sur le corps suffisamment pour établir que, malgré la dépendance de l'organisme, c'est toujours la constitution de l'âme qui a la haute main dans la question des relations de l'âme et du corps.

J.-F. ASTIÉ

(*A suivre.*)