

Solution de quelques antinomies

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Boissiera : mémoires de botanique systématique**

Band (Jahr): **6 (1941)**

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Cet essai se poursuit et il se pourrait qu'il se poursuivît longtemps encore. Son résultat, jusqu'à présent, a été de donner réponse à une foule de questions que j'avais crues insolubles. Ce sont quelques-unes d'entre elles, que j'ai analysées dans les chapitres qui suivent.

CHAPITRE II

Solution de quelques antinomies

- § 1. *Libre arbitre et déterminisme. Le déterminisme scientifique et ma liberté, leur coëxistence. L'univers est un mécanisme mais je garde ma liberté parce qu'en cela je diffère des autres. La liberté de choix est une erreur en biologie.*
- § 2. *L'âme matérielle et l'âme immatérielle. Mon âme ne peut pas être matérielle mais la personnalité humaine résulte évidemment du jeu d'organes formés par de la matière.*
- § 3. *Unité et diffusion du moi. L'unité de mon moi est incontestable. Le moi organique est diffus dans la matière vivante chez les animaux et chez les autres hommes.*
- § 4. *Idées innées et tabula rasa. J'ai des idées ou du moins des sentiments innés. La science moderne démontre cependant que les idées innées sont une illusion chez les hommes. Les idées innées n'existeraient donc que chez moi.*
- § 5. *Le devoir et l'instinct social. Mon devoir est absolu, c'est l'impératif catégorique de Kant, mais les sociétés humaines sont guidées par un instinct social.*
- § 6. *L'univers infini et l'univers limité. L'univers objectif est limité, mon univers est infini.*
- § 7. *Conclusion.*

§ 1. LIBRE ARBITRE ET DÉTERMINISME

a) *Déterminisme scientifique.* — Dans le monde sensible et objectif tout est déterminé par les lois immuables de la nature.

Dans ce monde, une humanité s'agite, soumise à des nécessités physiologiques et psychologiques. Cette humanité travaille, expérimente, discute ; elle présente des phénomènes sociaux et religieux dont les plus intelligents, parmi les hommes, ont découvert l'origine et la raison d'être. Pour ces phénomènes aussi, il y a des règles fixes auxquelles les humains veulent se donner l'illusion d'échapper, mais leur tentative est vaine.

Pauvres êtres minuscules, perdus sur le globe obscur d'une petite planète qui roule indéfiniment autour de l'un des innombrables soleils de l'univers, ils sont la proie de toutes les superstitions et de toutes les erreurs. Ces erreurs se dissiperont seulement, petit à petit, à mesure que se révéleront aux chercheurs les causes éternelles d'une évolution fatale.

Dans la nature, telle qu'elle nous est révélée par les sciences, il n'y a place pour aucune indétermination. Il ne vaudrait pas la peine d'étudier cet univers s'il n'était pas déterminé. A quoi bon m'asseoir devant mon microscope si ce que j'y vois aujourd'hui ne m'apprend rien pour demain ?

Par conséquent, ce monde objectif tout entier, y compris les hommes et mon propre corps, sera déterminé, ou bien il ne sera pas, ou bien il sera un nonsens !

b) *Ma liberté.* — Cette conclusion qui ruine la liberté humaine ne peut pas menacer la mienne parce que tous les phénomènes dont je viens de parler n'ont aucun rapport direct avec ma personnalité subjective, ma conscience psychologique ou mes sentiments.

L'existence du monde sensible est en effet une création de ma volonté. J'ai décrété sa réalité, comme une solu-

tion satisfaisante de mes difficultés. Comment donc pourrait-il réagir sur moi ?

Postuler un ordre de choses déterminé pour en conclure à ma propre détermination serait une pétition de principes.

c) *Ma liberté ne détruit pas le déterminisme du monde.* — De même que ce monde, mécaniquement organisé, ne saurait compromettre ma liberté, de même ma libre volonté ne doit pas rendre illusoire la détermination du monde sensible. Il convient donc de réfuter l'objection qui consiste à dire qu'une seule action libre peut détruire le mécanisme universel. Une telle action, — dit-on — aurait des répercussions lointaines qui rompraient la série prédéterminée des phénomènes.

Je crois qu'il y a là une grande erreur et qu'en examinant la question de près l'objection tombe.

On confond ici le fatalisme avec le déterminisme !

Non ! par une action volontaire et libre, je n'abolirai pas le déterminisme parce qu'il consiste dans la succession nécessaire de certains phénomènes sous certaines conditions et pas en une autre chose. Je puis faire varier les conditions mais je ferai varier, en même temps, les phénomènes, ainsi que leurs plus lointaines conséquences. Au lieu de supprimer le déterminisme, cette constatation le démontre plutôt.

En revanche, le fatalisme devient une impossibilité ; du reste il m'a toujours paru absurde.

Si, comme je le crois, je peux intervenir dans l'ordre de la nature pour en modifier le cours et induire de nouveaux faits, il est évident que la destinée ultérieure de ce monde ne saurait être *prédéterminée*. Elle ne peut plus être prévue et calculée d'avance.

d) *Coexistence de ma liberté et du déterminisme.* — Prenons un exemple montrant l'influence que je peux exercer sur l'univers sensible :

Du sommet d'une haute montagne, j'ai fait rouler une pierre dans le précipice. En faisant cela, librement, je n'ai pas contrevenu aux lois de la matière. Au contraire, j'ai créé une nouvelle chaîne de déterminations.

Dès qu'elle fut extériorisée, mon action a été soumise aux nécessités mécaniques qui en feront sortir toutes les conséquences. Mais, à l'origine, au moment où j'ai pris ma résolution, un acte créateur a eu lieu, une vibration nerveuse a suivi puis un mouvement musculaire et la pierre est tombée, décrivant une courbe parfaitement définie. Les fragments gisent maintenant épars au pied des rochers où ils seront à jamais les témoins d'une action libre.

Sans moi cette pierre n'aurait pas roulé. Elle a rompu le fatalisme de la nature mais elle n'a pas détruit le déterminisme dont elle fait partie.

Certes, ce déterminisme serait compromis si *moi*, libre, je faisais partie de ce monde déterminé. Mais, précisément,... j'échappe à cet univers qui m'est subordonné et sur lequel je viens d'agir.

C'est pourquoi mon indépendance subsiste très grande, très étendue et, en quelque sorte, créatrice.

Cette liberté précaire, que Kant localise dans une sphère intemporelle, ne saurait me satisfaire; elle est bonne pour les autres hommes. Quand il dit que « si « l'on connaissait tous nos mobiles, toutes nos idées, « toutes nos passions, on pourrait calculer notre con-
« duite future avec autant de certitude qu'une éclipse de

« lune ou de soleil »⁽¹⁾, je réponds que si une personne connaît mes motifs et mes idées c'est bien moi, cependant j'ai le sentiment très net que je ne puis pas prévoir ma décision avant qu'elle soit prise.

J'avais la possibilité de me soustraire à cette discussion en disant que, dès l'instant où je parle de liberté, je rentre dans mon for intérieur. Dans ces conditions, j'avais le droit de douter, non seulement des résultats de mon action, mais encore de mon action extérieure elle-même.

Que sais-je de la pierre et de son existence ? Une supposition, une hypothèse ! Qu'est-ce que la pierre en soi ? Je l'ignorerai toujours ! Et, enfin, que m'importent les objections faites à ma conviction subjective par des hommes que je me refuse à considérer comme mes semblables ?

Toutefois, cette réponse ne m'a pas suffi, c'est pourquoi j'ai tenu à exposer la théorie qu'on vient de lire.

N'éprouvant aucune difficulté à croire que je puis influencer sur la marche des phénomènes objectifs, je ne vois pas pourquoi j'éviterais de l'admettre ouvertement.

e) *Remarques sur la liberté de choix.* — Les naturalistes ont dit qu'une action libre serait un miracle parce

(1) KANT. *Raison pure*, II, 249, d'après Fouillée, *Hist. phil.*, 403. — Il est juste de dire que Kant, comme la plupart des philosophes, parle toujours en employant un pluriel qui est plus ou moins majestueux. Quand il dit *nous*, on ne sait pas s'il veut dire *le moi* ou bien s'il entend associer les autres hommes à son raisonnement personnel.

S'il parle des autres hommes, il fait bien d'atténuer, ou même de nier la liberté ; je suis convaincu qu'elle leur fait défaut. Mais si je dois appliquer le raisonnement à moi-même, à moi seul, alors je ne peux plus le suivre et je ne saurais assez exalter l'indépendance de ma volonté.

qu'elle apporterait un élément hétérogène dans l'évolution générale. Aussitôt, les spiritualistes effrayés se sont acharnés sur la liberté, pour en atténuer les conséquences. Ils l'ont restreinte au simple choix et ils ont invoqué les limites matérielles imposées à la puissance humaine ; en un mot, ils se sont efforcés de lui enlever ce reflet de surnaturel dont on voulait la doter.

Je n'ai jamais compris cette attitude qui constitue un compromis inacceptable pour l'une au moins des deux parties ; car la liberté de choix est non seulement insuffisante pour satisfaire mon sentiment intime, mais encore, elle est une illusion dans le monde objectif et scientifique. En voici la preuve :

Généralement, on cherche à démontrer la possibilité de ce choix⁽¹⁾ en disant qu'un corps inerte, attiré par deux forces égales et de sens contraire, restera immobile tandis qu'un être animé, l'âne de Buridan par exemple, sollicité par deux bottes de foin également appétissantes, se décidera toujours pour l'une d'elles.

Ainsi posé le problème me paraît mal posé.

Leibnitz en avait déjà l'intuition quand il disait que, pour qu'un baudet, placé dans de telles conditions, pût rester immobile il faudrait que son échine séparât le monde en deux parties symétriques.

Cette réponse invraisemblable correspond pourtant à une idée juste, c'est-à-dire qu'une force d'attraction parfaitement égale des deux bottes de foin est pratiquement impossible à réaliser et que, par conséquent, maître Aliboron se décidera forcément pour l'une plutôt que pour l'autre.

(1) V. en particulier FULLIQUET. *Essai sur l'obligation morale*, p. 35 et sq., Paris, Alcan, 1898.

On peut le démontrer de la façon suivante :

Il est antiscientifique d'expérimenter avec un animal aussi compliqué qu'un mammifère et sur la psychologie duquel nous ne savons presque rien.

Prenez, au contraire, un organisme simple et vous pourrez constater qu'il se comporte réellement comme une machine; vous y vérifierez l'existence des fameux *points morts*, semblables à ceux de la course d'un piston. Les deux forces antagonistes étant rigoureusement égales, l'âne restera entre ses deux bottes de foin et y périra. Seulement l'âne, dans ce cas, sera un végétal ou un protiste.

Un exemple me fera mieux comprendre.

Tout le monde connaît la sensibilité géotropique qui fait que les végétaux, couchés par l'orage, redressent leurs tiges vers le ciel sous l'influence de la pesanteur. L'attraction agit comme une sorte d'excitant, induisant un mouvement inverse.

Fixons donc une plante verticalement avec son sommet organique dirigé vers le bas. Elle va être sollicitée à la fois de tous les côtés pour effectuer une courbure en haut. Il semblerait donc que la résultante dût être égale à zéro et que, s'il y avait là un mécanisme, la tige fût forcée de continuer à croître en ligne droite vers le centre de la terre.

C'est inexact. La tige se recourbe sur un côté quelconque et érige son sommet vers le ciel.

L'âne a choisi, dira-t-on !

Il n'en est rien. L'observation montre que tout végétal, en voie de croissance, manifeste des balancements organiques qui sont invisibles à l'œil et qu'on appelle des *nutations*. Par conséquent la tige ne pouvait pas être

verticale; elle s'est recourbée du côté où a eu lieu la première nutation. L'âne a choisi, mais c'est parce que la force était plus grande d'un côté que de l'autre.

Au contraire, attachons la même plante horizontalement sur un clinostat et exposons-la à une force identique à elle-même : la pesanteur qui agira pendant le même temps, tantôt sur le côté droit, tantôt sur le côté gauche; alors l'attraction sera tout à fait égale dans les deux directions et il y aura un point mort. La tige ne se recourbera pas, elle poussera en ligne droite. L'âne n'a pas choisi.

Cet être vivant est bien une machine, il est incapable de faire un libre choix.

f) *Conclusion.* — Le monde est donc un mécanisme; il en est de même pour les hommes et pour mon propre corps mais je conserve, dans ma personnalité subjective, une volonté libre dont le pouvoir est très étendu et ne se borne pas à la liberté de choix.

L'antinomie est ainsi résolue, mais, pour cela, il faut que j'admette que je suis différent des autres hommes.

Je me réserve de montrer plus tard combien les conséquences de cette conclusion, paradoxale en apparence, sont avantageuses.

§ 2. L'ÂME ET LE CORPS

Une deuxième antinomie est celle qui existait entre ma personnalité, ma pensée immatérielle, mon moi subjectif et l'être que les naturalistes appellent *homo sapiens*.

a) *Exposition.* — 1° Mon moi, ma pensée, mes sentiments sont d'essence spirituelle, c'est-à-dire d'une nature opposée à celle de la matière. Je ne puis en douter, puis-

que le monde sensible n'avait pas encore de réalité lorsque j'ai découvert ce moi et que j'en ai eu conscience.

En vérité, ce moi étant irréductible et inanalysable, il est impossible de le définir. Avec les termes de *spirituel* et d'*esprit*, je ne fais que le baptiser d'autre manière. Ces mots sont commodes cependant et je m'en servirai en spécifiant qu'ils désigneront seulement le caractère propre du monde subjectif et du moi.

2^o Comparée à la mienne, la personnalité humaine est une chose essentiellement différente. Je ne veux pas d'emblée la qualifier de matérielle mais cela est vraisemblable. Ce qui est certain, c'est qu'elle est fort compliquée et une recherche approfondie sera nécessaire pour lui arracher son secret.

Je constate, tout d'abord, qu'elle relève du domaine objectif. Les humains sont en dehors de moi et je ne puis pas être convaincu de leur réalité sans statuer le monde sensible tout entier.

Par conséquent, dans l'étude que j'entreprends, je n'aurai que deux sources de renseignements : le témoignage de mes sens et le raisonnement. Je vais faire de la science et, plus particulièrement, de l'histoire naturelle.

Les philosophes et les savants ont toujours discuté sur la question de l'âme humaine et trois courants d'opinion se sont formés :

Les idéalistes et spiritualistes ont admis qu'elle avait un caractère immatériel, c'est-à-dire mal défini, ou même pas défini du tout.

Les matérialistes ont nié l'âme-esprit et ils ont ramené ses manifestations à des phénomènes matériels ou dynamiques.

Les agnostiques ont déclaré le problème insoluble.

De nos jours, il n'est pas douteux que les solutions matérialistes aient gagné beaucoup de terrain. Les découvertes modernes, en particulier les localisations cérébrales et la psychologie physiologique, ont réduit à néant une quantité d'arguments, autrefois classiques, en faveur du spiritualisme.

En y regardant de près, les définitions spiritualistes de l'âme semblent impliquer déjà la matérialité, ou bien elles sont des non-sens ⁽¹⁾.

En outre, au point de vue physiologique, « lorsqu'on « étudie le fonctionnement du cerveau, il faut étudier les « fonctions psychiques au même titre que les fonctions « motrices, sensibles ou du langage ». C'est Grasset ⁽²⁾ lui-même qui l'avoue malgré des convictions spiritualistes ouvertement affichées.

Il ajoute même (l. c., p. 8) : « La conscience (sui- « conscience) est une fonction de certains neurones « psychiques que j'appelle supérieurs, tandis qu'elle « n'appartient pas aux neurones psychiques, dits infé- « rieurs. Les neurones conscients sont aussi matériels « que les inconscients. »

Les adversaires de notre auteur, tels que Janet et d'au-

⁽¹⁾ V. par exemple W. JAMES. *In Arch. psychol.*, V. 3, 1905. Il dit : « Elle — la première personne à laquelle nous nous « adressons — perçoit sa vie spirituelle comme une espèce de « courant intérieur, *actif, léger, fluide, délicat* et opposé à « quoique ce soit de matériel. »

Or, on peut lui rétorquer que tous les adjectifs employés par lui pour qualifier cette âme impliquent quelque chose de matériel.

⁽²⁾ V. GRASSET. *Introd. physiol. à la philosophie* (Bibl. phil. cont.), Paris, 1908, p. 7.

tres, les partisans de la théorie classique, diffèrent seulement de lui parce qu'ils n'admettent pas une localisation des phénomènes de conscience. Ils attribuent ces phénomènes à un fonctionnement spécial des neurones qui sont aussi le siège des phénomènes inconscients.

Mais il est un axiome au-dessus de toute discussion, actuellement, en neurophysiologie, c'est que les *processus* psychiques humains même les plus élevés, comme ceux de sui-conscience, sont produits par le fonctionnement de certains organes matériels, les cellules nerveuses. On ne discute plus que sur le mode de transmission et de transformation de l'énergie.

Nous ne connaissons pas ce fonctionnement d'une manière complète mais nous pouvons l'imaginer (1). C'est évidemment une espèce de vibration, c'est-à-dire un mouvement moléculaire ou autre, se transmettant de proche en proche mais, à coup sûr, rien qui ne soit pas matériel, rien qui soit abstrait.

A cause de notre ignorance, la psychologie, comme science, nous paraît encore distincte de la physiologie mais il n'y a aucune raison scientifique, à l'heure présente, pour ne pas admettre que ces deux ordres de choses finiront par se confondre. Ils y tendent en réalité.

(1) Pour l'expliquer, on a émis de nombreuses hypothèses. Une des plus vraisemblables consiste à réduire la conscience humaine à une illusion provenant de la cénesthésie et de la succession rapide des sensations. Je reconnais volontiers pourtant qu'en l'état actuel de la science, il serait impossible de fournir la preuve expérimentale, directe, de l'une quelconque des théories mécanistes en cours.

Au besoin, j'accepterais donc de considérer provisoirement la conscience humaine comme irréductible et comme un principe donné, utile pour les recherches et analogue aux fluides des anciens physiciens.

La philosophie se voit ainsi dépouillée peu à peu de tous ses sujets d'étude. Ce qui s'est passé pour la psychologie était déjà arrivé pour l'origine du langage, pour la constitution de la matière, pour le problème de la vie et ce n'est pas fini.

Je renvoie ceux que pourrait intéresser l'exposé détaillé de ces divers dépouillements à la conférence de M. le professeur Millioud, faite à la réunion des philosophes de la Suisse romande en 1907 et parue dans la *Revue de théologie et de philosophie*. La liste en est plus complète et l'éloquence de l'auteur plus convaincante que la mienne.

Ces dépouillements proviennent évidemment de ce que la méthode scientifique, de plus en plus consciente de ses prémisses, s'applique maintenant à l'ensemble des problèmes qui préoccupent l'humanité.

On accepte les résultats de la science parce qu'on se rend toujours mieux compte que l'expérience objective est le seul moyen de réunir le *consensus* général⁽¹⁾ des hommes.

Or, l'expérience objective, la seule qu'on puisse qualifier de scientifique, s'occupe exclusivement des faits perçus par nos sens. Le *consensus* n'est donc possible qu'à propos de choses matérielles ou à propos des forces qui en émanent.

Si la psychologie est une science analogue à la physiologie, il faut bien admettre que son objet est matériel ou dynamique.

Par conséquent, je crois qu'il n'est pas exagéré de dire

(1) *Consensus* indispensable pour rendre possibles les applications scientifiques collectives. Il faut être d'accord pour pouvoir travailler ensemble.

que, de nos jours, la seule conclusion scientifique vraisemblable est que l'âme — si âme il y a — est un produit de la matière.

c) *Conclusion.* — L'antinomie est donc absolue : âme matérielle et âme non matérielle !

Que croire et que... sacrifier ? La science ou mon introspection ?

Je réponds : ni l'une, ni l'autre.

1° L'âme humaine,... ce que les hommes appellent de ce nom, ce que la science étudie sous ce vocable, doit son existence à des forces physico-chimiques et à une substance nerveuse ; c'est une partie du corps.

2° Mon âme reste immatérielle, mon moi subsiste comme entité irréductible.

§ 3. UNITÉ ET DIFFUSION DU MOI

C'est là un problème qui n'a jamais soulevé les passions. Il a été discuté seulement entre hommes de science et philosophes à la recherche de la vérité.

Cette circonstance me donnera d'autant plus de liberté pour faire constater l'antinomie absolue qui existe entre mon résultat subjectif et celui de la science expérimentale.

a) *Exposition.* — 1° Parlant subjectivement, je m'aperçois, dès l'abord, que ce moi possède une unité remarquable.

Quand je rentre en moi-même et que je réfléchis au passé ou à l'avenir, c'est toujours moi qui réfléchis. Je sens constamment cet être identique qui agit et qui pense.

Il n'est pas jusqu'à mes rêves, — si par hasard je me souviens d'un songe — où je n'aie pas vu le même moi en fonction.

Je puis affirmer aussi l'intégrité de mon individualité par rapport aux influences du dehors et du dedans. Les plus violentes émotions, un changement total de milieu, des maladies graves, la perte d'une partie de ma substance ⁽¹⁾, n'y ont jamais changé quoi que ce fût. De sorte que, si je me l'applique à moi-même, je puis répéter avec une entière bonne foi l'affirmation du *Dictionnaire de l'Académie* à propos du moi : « Malgré le « changement continu de mon individu physique, mon « moi subsiste toujours ».

J'ajouterai que ce moi invariable dans le temps est parfaitement unifié. Les dédoublements de la personnalité, étudiés en psycho-physiologie et en psychiatrie, n'ont aucun sens subjectivement parlant. Je ne puis pas les concevoir.

En résumé, s'il y a quelque chose d'homogène et de stable au monde, c'est bien mon moi et il n'est pas d'être ou de raisonnement qui puisse m'enlever cette conviction.

2^o Eh bien ! je le demande à tous ceux qui s'occupent de sciences naturelles : y a-t-il rien de plus variable et de moins unifié que l'individu vivant ?

La personnalité change parallèlement avec l'organisme. Toutes les circonstances qui modifient celui-ci, affectent celle-là. L'âge, les émotions, les traumatismes, les états pathologiques, influent à tel point sur la psychologie des sujets qu'ils subissent parfois de véritables transformations à cet égard.

De plus, le moi organique est diffus un peu partout,

(1) Mon expérience est restreinte, il est vrai, à quelques blessures, mais peu importe.

dans le corps entier. Si quelqu'un est amputé d'un membre, son moi subsiste, mais il est altéré. Vu la différenciation du système nerveux, cette altération est très faible ; c'est pourquoi elle passe inaperçue. Il suffit d'augmenter graduellement les ablations de parties corporelles pour voir l'individualité se modifier. Dès qu'on touchera la moëlle ou le cerveau, ces modifications seront si importantes qu'elles deviendront évidentes à quiconque.

Il n'y a là qu'une question de degré.

Certaines maladies, atteignant les centres préposés aux fonctions psychiques supérieures, peuvent même produire ce fameux dédoublement de la personnalité tant étudié à l'heure actuelle.

On verra un seul et même homme vivre deux vies parallèles qui se succèdent l'une à l'autre. Tel commerçant habitant une petite ville de province se réveillera un jour en plein Paris sans pouvoir imaginer comment il y est venu. C'est qu'à un moment donné il a échangé sa personnalité contre celle d'un commis-voyageur et, en l'hypnotisant, on arrivera à connaître toute l'odyssée dont sa mémoire consciente aura perdu le souvenir.

Cela montre bien que ces facultés, dont l'union constitue l'individu, sont dissociables et variables à l'infini. Elles sont des fonctions comme le langage, la digestion ou la reproduction et ces fonctions résultent de l'activité d'une série d'organes réunis dans la boîte crânienne des vertébrés.

Les philosophes paraissent avoir quelque peine à se persuader de cette vérité expérimentale⁽¹⁾ ; dans leurs

(1) M. Bergson me paraît faire une exception remarquable à cette règle.

Etant au fait de toutes les découvertes de la biologie mo-

argumentations les plus objectives, on voit presque toujours transparaître la notion d'un moi subjectif et métaphysique.

Des confusions sans fin ont été provoquées ainsi et elles ont empêché beaucoup de bons esprits de s'entendre sur ce sujet.

b) *Discussion*. — Pour montrer les difficultés inextricables auxquelles on se heurte, en mélangeant ainsi les domaines objectif et subjectif et en voulant étudier la question de la personnalité à la lumière combinée de l'un et de l'autre, il suffira d'envisager le problème de la reproduction.

J'y aperçois une preuve indiscutable de la variabilité du moi. Je vais donc l'examiner brièvement, car il constitue l'objection principale des naturalistes à la définition du moi proposée par le *Dictionnaire de l'Académie*.

Rappelons cette définition et l'exemple servant à l'illustrer : « Malgré le changement continu de l'individu physique, le même moi subsiste toujours ».

Adoptant ce point de vue, il devient tout de suite évident qu'un des changements principaux de l'individu physique est la reproduction. On trouve tout naturel que le moi de la mère subsiste mais on ne nous dit rien du moi de l'enfant. Cette nouvelle personnalité est tout à fait différente de l'organisme qui lui a donné nais-

derne, on voit bien qu'il a été vivement frappé de la difficulté de maintenir une individualité unifiée et stable, en présence des observations des psycho-physiologistes et des phénomènes de la reproduction et de la conjugaison chez les protistes.

Aussi a-t-il sacrifié l'unité de la personnalité sur l'autel de la science (V. Bergson. *Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 1909, p. 4 et 13 et seq.).

sance; cependant, auparavant, cet enfant faisait partie de la substance et de la personnalité de la mère (1).

La difficulté est encore plus grande si l'on envisage la question chez les êtres inférieurs. La personnalité, bien qu'elle y soit obscure, doit exister aussi chez les unicellulaires. La preuve en est que l'homme, auquel on ne conteste pas cette personnalité, passe toujours par une phase unicellulaire, comparable à celle d'un infusoire. Or, tous les unicellulaires, y compris l'œuf humain, se reproduisent par scissiparité; c'est par division simple que les ovogonies se multiplient pour donner naissance aux ovocytes et aux ovules.

Dès lors, où devons-nous localiser le moi primitif après la division de la cellule? Sera-ce dans la moitié gauche? ou dans la moitié droite? ou dans les deux moitiés en commun? ou dans ni l'une ni l'autre de ces deux moitiés, le moi ayant disparu pour laisser agir deux individualités entièrement nouvelles?

Qu'on y prenne garde, de la solution adoptée dépendra l'explication à donner du transfert de personnalité de la mère à l'enfant chez l'homme lui-même.

En se plaçant au point de vue positiviste, on pourrait peut-être soutenir que le moi de la mère disparaît pour

(1) Ou bien veut-on admettre la création d'un moi à la naissance de chaque individu?

Je rappellerai seulement, à ce propos, que le mot de création n'est pas scientifique. Si cela ne suffisait pas, je demanderais encore qu'on voulût bien m'indiquer, avec quelque vraisemblance, le moment précis où apparaît cette conscience de soi. Cela n'est pas sans importance, car il pourrait en découler des conséquences juridiques fort graves.

Poser cette question, c'est la résoudre et l'on sait fort bien que la fonction psychique de conscience se développe peu à peu en même temps que le cerveau et avec lui.

faire place à une nouvelle individualité, mais il est évident qu'au point de vue subjectif, adopté par le *Dictionnaire de l'Académie*, c'est une absurdité. Par conséquent, la quatrième alternative est exclue.

Il est impossible aussi d'admettre que le moi reste commun. Que le rejeton retrouve en lui des affinités profondes avec ses ancêtres, je le veux bien, mais il se sent spécifiquement différent. Certaines observations faites dans le règne animal le démontrent.

Depuis Charles Bonnet, qui s'étonnait de la faculté de régénération chez les polypes, nombreux ont été les expérimentateurs dans ce domaine. Il en est peu, pourtant, qui aient eu des résultats aussi variés que ceux de M. le prof. Fuhrmann de Neuchâtel, avec les Turbellaires. Il a donné naissance par exemple à des spécimens bicéphales en sectionnant de diverses manières des vers normaux et ces êtres monstrueux se meuvent avec difficulté, les deux moitiés se gênant mutuellement. Chacune veut aller de son côté et, souvent, il y a rupture violente; malgré que l'une soit produite par bourgeonnement sur l'autre, les mouvements ne sont pas du tout coordonnés. Il y a donc deux individualités bien distinctes.

Comme il s'agit là d'excroissances latérales, se développant peu à peu, on pourrait supposer que le moi de la mère reste à l'organisme primitif, mais, nous le répétons, que faut-il admettre dans le cas de la scissiparité ?

Si l'on y réfléchit, ou bien si l'on considère seulement les phénomènes compliqués de la caryokinèse, qui répartit la substance avec une parfaite exactitude entre les deux cellules filles, les deux premières alternatives indiquées paraissent inadmissibles. Dans le *processus* de la conjugaison, on se heurte également à des difficultés insur-

montables quand on tente de transporter la notion subjective du moi dans le domaine scientifique.

Au contraire, la question est toute simple, si je me place au point de vue objectif pur. En effet, en observant des êtres en dehors de moi, je vois des modifications de leur personnalité correspondre aux changements physiques de leur individu et il me reste à m'inscrire en faux contre l'exemple du *Dictionnaire de l'Académie*. Nous dirons donc que le moi change et se transforme comme l'individu physique et ses autres fonctions : respiration, digestion, reproduction.

c) *Conclusion*. — On le voit, l'antinomie est irréductible. D'une part, l'unité fondamentale, absolue, le moi métaphysique ou plutôt subjectif constituant le centre de ma personnalité; d'autre part, le moi organique et diffus, la résultante des innombrables personnalités cellulaires, l'illusion psychologique de l'unité, engendrée par la succession rapide des sensations sur un même écran enregistreur : le cerveau.

Toutes les écoles philosophiques modernes se sont heurtées à cette difficulté insoluble et, incapables d'en faire la synthèse, elles ont dû sacrifier l'une ou l'autre alternative. Elles ont renoncé, du même coup, à satisfaire l'un des deux besoins essentiels de mon cœur : le sentiment et la raison objective.

Désireux de vivre en paix avec moi-même et de ne pas me mutiler, intellectuellement parlant, j'ai procédé ici, comme pour les autres problèmes. Je me suis laissé convaincre que les deux termes contraires étaient exacts.

Le premier, la personnalité organique et diffuse, devenait le lot des humains en général; il restait lié aux déterminants cellulaires matériels, porteurs de ce caractère héréditaire.

Le second, au contraire, le moi unique, central, irréductible, métaphysique, ne concernait que moi seul.

Plus de contradictions, si je reconnais enfin courageusement que je diffère des autres hommes sur ce point !

§ 4. IDÉES INNÉES ET TABULA RASA

a) *Exposition*. — 1° Tous mes sentiments sont *a priori* ; je me suis efforcé, non de le démontrer, mais de l'exposer dans la première partie de cette étude. Cela équivalait à dire que ces sentiments étaient innés en moi, si toutefois il est possible d'affirmer quelque chose relativement à ma naissance.

2° Qu'en est-il pour l'humanité en général ?

Il est évident que les idées innées lui font défaut ou, du moins, s'il en existe, n'ont-elles pu se former que par hérédité. L'habitude d'une idée, se continuant pendant plusieurs générations, se fixe sous forme matérielle dans l'organisme et peut se transmettre aux descendants.

C'est dire que si, en apparence, il y a des idées innées pour l'individu, il n'y en a pas pour l'espèce.

b) *Discussion*. — Beaucoup de personnes ont cru, autrefois, à la présence d'idées innées chez les hommes. Leibniz, qui partageait cette opinion, n'admettait pas qu'il y eût un grand nombre de ces idées-là ; il pensait seulement que l'intelligence, engendrant les idées, était innée et cela revient au même pour le principe. Beaucoup de philosophes l'ont suivi et le principal argument de ces partisans de l'innéité fut toujours la science mathématique. Pour eux, cette science serait née tout entière de l'entendement humain et de la raison, sans la collaboration des sens ni des sensations.

J'ai déjà expliqué, (I^{re} Partie, chap. VII) pourquoi cette manière de voir me paraît scientifiquement invraisemblable, aussi n'est-elle pas un argument pour moi. En outre, les recherches expérimentales modernes des psycho-physiologistes me semblent contribuer à rendre peu vraisemblable la théorie des idées innées. Une courte digression me permettra de m'en expliquer brièvement.

On me dit que toutes les idées universelles et nécessaires sont innées et l'on en donne la formule suivante, d'après Leibniz : « Ces idées sont en nous comme des « inclinations, des dispositions, des virtualités naturel-
« les », et ailleurs : « Les sens, quoique nécessaires pour
« toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffi-
« sants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne
« donnent jamais que des exemples. Or, tous les exem-
« ples qui confirment une vérité générale ne suffisent pas
« pour établir la nécessité universelle de cette vérité. D'où
« il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les
« trouve dans les mathématiques, doivent avoir des
« principes dont la preuve ne dépende point des exem-
« ples ni, par conséquent, du témoignage de nos sens⁽¹⁾. »

Les idées, dites innées, désignent donc bien ces vérités générales qui sont admises par tous les hommes et qui « viennent de la réflexion » et du raisonnement. Or que devient cette théorie, s'il est prouvé que :

1^o Les vérités générales, admises par tous, sont dérivées d'expériences répétées.

2^o La réflexion et le raisonnement, invoqués ci-dessus,

(1) LEIBNIZ, d'après Fouillée. *Hist. phil.*, p. 308.

ont pour base des associations d'idées, lesquelles ne sont jamais nécessaires ni universelles.

Une telle preuve me semble avoir été fournie de la manière suivante.

Les associationnistes ⁽¹⁾ enseignent que les opérations mentales, même les plus compliquées, peuvent se ramener à l'association des idées, qui est le phénomène primaire et fondamental, celui par lequel le sujet en expérience établit un rapport entre deux notions simples et, conjointement, un contact entre deux cellules cérébrales — pour parler en anatomiste. — Par conséquent, s'il y

(1) Quoiqu'on en ait dit l'associationisme est encore la théorie générale la plus vraisemblable pour quiconque est à la recherche d'une explication scientifique des phénomènes psychologiques. Peut-être bien qu'elle n'est pas vraie ; après la critique très serrée de M. le professeur Claparède dans son *Association des idées*, il semble bien que plusieurs observations soient en contradiction avec elle, mais cet auteur ne présente pas d'autre hypothèse générale à la place de l'associationisme et la plupart de ses chapitres se terminent par un point d'interrogation ou bien par un appel à un principe subjectif interne. Or ce principe doit être : ou bien réductible à des phénomènes physico-chimiques encore inconnus et à des structures produites par l'hérédité de certaines habitudes de sensations, ou bien, il comporte dans la pensée de l'auteur des éléments qui ne sont ni matériels ni énergétiques. Dans ce second cas, ce principe ne me paraîtrait pas scientifique, selon le sens que j'attache à ce terme et toute la critique que j'ai faite au sujet des confusions entre l'objectif et le subjectif s'y appliquerait. Tout bien considéré, il semble donc que, faute de mieux, on puisse adopter provisoirement la théorie des associationnistes.

Plus tard on découvrira peut-être qu'il y a une autre opération mentale à la base de notre intelligence, mais cette opération sera tout aussi mécanique que l'association, ou bien elle ne constituera pas une explication. Or, si elle est également mécanique, il est probable qu'elle se prêtera à un raisonnement analogue à celui que j'ai fait pour l'association.

avait quelque chose d'inné en l'homme, ce devrait être l'association de certaines idées, ou, du moins, leur évocation.

Expérimentons maintenant sur un grand nombre d'individus par la méthode des interrogations. Notre premier résultat sera que ces associations échappent à toute règle ⁽¹⁾. On trouve des analogies quand il s'agit de gens qui ont reçu une éducation semblable, qui appartiennent à une même famille ⁽²⁾, à un même groupe ethnique, mais, prenons en considération l'ensemble, l'humanité, il n'y a plus alors aucune norme.

Les vérités générales acceptées par tous les hommes ne se retrouvent jamais, paraît-il, dans de simples associations d'idées ⁽³⁾; elles proviennent d'un *complexus* :

(1) Une foule d'auteurs ont expérimenté dans ce domaine, chez des hommes normaux, des malades, des enfants, des sujets soumis à la faim, à l'influence de narcotiques, etc.; les noms des psychologues et psychiatres suivants sont bien connus à cet égard : Kræpelin, Münsterberg, Sommer, Jastrow, Nevers, Bourdon, Ziehen et d'autres. Leur grand nombre ne doit pas étonner parce que ces expériences sont relativement faciles à exécuter. Avec les listes de mots-tests qui ont été établies, celle de Sommer en particulier, chacun peut vérifier la diversité infinie des associations ou des évocations produites et leur apparente irrégularité.

Pour prouver combien les individus-sujets diffèrent à cet égard, il suffit de jeter les yeux sur les classifications qu'on a tenté d'établir parmi les associations. Non seulement ces classifications sont très compliquées, mais même elles diffèrent toutes les unes des autres. Claparède en indique huit dans son livre sur les associations d'idées, avec la sienne propre, cela fait neuf et toutes sont bien peu comparables entre elles, aussi le tableau qu'il en a dressé est-il fort instructif.

(2) Cf. JUNG. *Arch. de psychologie*, VII, 160 (1907).

(3) Ces indications m'ont été encore confirmées par le Dr Ladame qui est médecin de l'Hospice des aliénés de Genève

l'observation, l'expérience et la réflexion. En outre les habitudes et les hérédités de l'homme y jouent un rôle prépondérant que personne ne met en doute.

On peut en conclure : 1^o que les vérités admises par tout le monde sont dérivées et que l'expérience y joue son rôle ; 2^o que l'opération mentale primitive et spontanée, l'association d'idées, échappe, pour ainsi dire, à toute règle et varie presque avec chaque individu.

Par conséquent, ou bien les idées innées sont tout autre chose que ce que croient les philosophes, c'est-à-dire qu'elles sont dues à l'association des idées ou à telle autre opération mentale simple, variable avec chaque être humain, ou bien elles sont des vérités raisonnées, acceptées par tous les hommes et, alors, elles sont secondaires et dérivées des expériences les plus nombreuses et les plus répétées des lois de l'univers.

Je termine ma digression en répétant ce que je disais au début : les recherches de la psychologie expérimentale ne me semblent pas parler en faveur de la théorie des idées innées.

Du reste, cette théorie est loin d'être admise par tout le monde et les positivistes nient purement et simplement l'innéité. Ils croient, avec Locke, que, dans l'homme, il n'y a rien qui n'y ait été apporté par ses sens ou par ceux de ses ancêtres.

Herbert Spencer entre autres a conclu de sa vaste

et qui a procédé à de nombreuses expériences de ce genre sur des malades et sur des sujets normaux. Je le remercie d'avoir bien voulu me communiquer ses résultats. Ils montrent que les associations raisonnées et que l'on pourrait appeler intelligentes sont précisément les plus rares, les plus irrégulières et les plus longues à se produire.

expérience scientifique que la seule base de la connaissance était la sensation. Des sensations, de leurs différences ou ressemblances, naît la pensée.

Hume a montré que l'habitude de la succession de certaines sensations ferait naître l'idée de causalité et plusieurs autres idées générales ; puis Spencer a affirmé que, lorsque cette habitude se serait prolongée assez longtemps, elle pourrait influencer l'organisme au point de le modifier. Ce serait, en quelque sorte, la déformation professionnelle de la pensée. Dès lors l'habitude deviendrait organique et héréditaire ; elle constituerait les idées soi-disant innées, qui seraient universelles parce qu'aucun individu ne peut refuser l'héritage de son espèce et qui seraient nécessaires parce qu'elles s'imposent à l'individu comme une constitution toute faite.

C'est pourquoi, on a pu dire que la nature correspond à la représentation que les hommes s'en font, par la raison que cette représentation a été engendrée par la nature.

Cette manière de voir est certainement la plus vraisemblable et je ne doute pas que tous les bons esprits eussent adhéré d'emblée à des propositions aussi raisonnables si elles n'avaient pas eu pour corollaire la ruine de la morale et de toute idée religieuse⁽¹⁾.

(1) Car il y a un antagonisme entre la science telle qu'on la conçoit aujourd'hui et la morale véritable, absolue, souveraine, telle que la réclame la conscience. Un grand esprit comme M. Renouvier a eu la loyauté de le reconnaître quand il a subordonné « les phénomènes à la conscience et dans la « conscience même la raison théorique à la raison pratique ».

Cela revient à dire : Périront la science et la connaissance plutôt que d'abandonner les règles morales. (RENOUVIER. *Science de la Morale*, 1869, d'après Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, 1898.)

c) *Conclusion.* — Pris entre ces deux contraires : idées innées et principes imprimés, peu à peu, par les sensations, dans le cerveau plastique de l'homme, je n'hésite pas.

J'admets, pour l'humanité, le cerveau plastique ainsi que les principes engendrés par la nature et je retiens, pour moi, cette conception de certitude plus immédiate, mais aussi plus personnelle et plus intime : une vérité née avec moi et si étroitement liée à mon individu qu'elle en fait partie intégrante.

§ 5. LE DEVOIR ET L'INSTINCT SOCIAL

Une autre antinomie est celle du devoir et de l'instinct social. Comme pour la liberté, j'en accepte les deux termes. L'un, l'instinct social, résultat des études approfondies de nombreux naturalistes, s'applique à l'humanité. L'autre est applicable à moi-même, c'est le devoir.

Exposition. — 1^o Le devoir est pour moi un sentiment primaire, un *a priori* ; c'est l'impératif catégorique que je trouve au fond de mon être et qui fait partie de ma personnalité. Considéré ainsi, subjectivement, il est indépendant de ses conséquences. Par conséquent, sa valeur ne consiste pas dans l'action qui est objective, elle est exclusivement dans l'attitude de la volonté se décidant à l'action.

Je ne puis pas adhérer, il est vrai, à la conclusion de Kant, à savoir que le devoir est le respect de la loi pour la loi elle-même. Comme je l'ai exposé ailleurs, je distingue devant moi un autre but : le souverain bien et le bonheur, mais cela ne change rien à l'antinomie, car j'admets, avec Kant, qu'il faut « obéir à cette loi (la loi de la conscience), fût-ce au préjudice de

tous les penchants ⁽¹⁾ ». J'ajoute seulement qu'il faut agir ainsi, précisément pour atteindre mon but, le bonheur. Le devoir devient donc un moyen mais il conserve exactement la même nature absolue.

2^o Objectivement parlant, qu'est-ce que le devoir ? Examiné à la lumière de la science, c'est un phénomène très général qui a tous les caractères d'un instinct et d'un instinct social.

J'emprunte à M. le prof. Claparède ⁽²⁾ une liste des caractères spécifiques de l'instinct ; on verra qu'ils se retrouvent tous dans le devoir envisagé scientifiquement.

I. L'instinct est un acte global, intéressant l'activité de l'individu tout entier et non pas seulement celle d'un organe isolé. Cela est évident aussi pour le devoir dont l'accomplissement nécessite, parfois, des efforts prolongés et compliqués.

II. L'instinct étant une réaction globale monopolisant l'attentivité de l'individu, il a fallu qu'il jouît d'une certaine élasticité afin de pouvoir être momentanément reculé ou modifié s'il est dans l'intérêt du sujet (et, pour notre cas, dans l'intérêt de la communauté) de tourner subitement son activité dans une autre direction.

Or l'accomplissement d'un devoir peut être aussi différé dans le but de satisfaire à un second devoir plus urgent. Témoin ce soldat désertant pour quelques jours afin de subvenir à la subsistance de ses vieux parents et revenant ensuite se constituer prisonnier, malgré la punition sévère qu'il savait avoir encourue.

III. L'instinct obéit à la loi de l'intérêt momentané,

(1) KANT, cit. par Fouillée. *Extraits*, p. 366.

(2) Ed. CLAPARÈDE. *Théorie biol. du sommeil*, in *Arch. de psychol.*, IV, 280 et seq. (1905).

c'est-à-dire qu'à chaque instant c'est l'instinct qui importe le plus qui prend le pas sur les autres. Ce qui revient à dire : à chaque instant un organisme agit suivant la ligne de son plus grand intérêt (et, dans notre cas, du plus grand intérêt de la communauté).

On a vu qu'un devoir peut être différé mais il est évident qu'il peut être aussi supprimé. Une mère de famille qui négligerait ses enfants pour s'occuper de philanthropie générale ne remplirait pas son devoir parce que l'amour maternel est plus important pour la communauté qu'une activité de portée générale dans le domaine de la bienfaisance. Il y a une hiérarchie des devoirs, analogue à celle des instincts, et leur utilité pour la société semble bien être déterminante lorsqu'on veut fixer l'ordre de leur subordination.

IV. Pour être accompli, l'instinct exige une disposition spéciale, un certain état interne de l'organisme. Dans la plupart des cas, sa manifestation implique l'existence de certains facteurs physiologiques (état du sang, sécrétion des glandes sexuelles, etc.), par exemple : l'animal au guet, l'oiseau qui cherche une place où fixer son nid.

Ce caractère est peu apparent pour le devoir mais on peut dire pourtant que, dans la plupart des cas, la pitié ou la colère ou l'émotion ont précédé un acte de dévouement, de charité et, en général, l'exécution d'un devoir difficile. Or la pitié, la colère, les émotions sont des mouvements de l'âme qu'accompagnent toujours des réflexes organiques notables, tels que : les dilatations ou les contractions des muscles vaso-moteurs, les altérations du rythme cardiaque, la sécrétion des glandes, etc.

V. La connaissance qu'on a des impulsions de l'instinct permet de le modifier plus ou moins par la

volonté pour l'adapter aux circonstances du dehors. Il y a là un élément d'intelligence, un élément mental.

C'est aussi le cas pour le devoir. Il est adapté aux circonstances par la réflexion de l'individu. Tel soldat combattant, qui fera le coup de feu avec énergie parce qu'il veut défendre sa patrie et son foyer, se penchera avec compassion, une fois le combat fini, sur un ennemi blessé et soulagera sa souffrance.

VI et VII. L'instinct présente des réactions qui ne sont *pas dirigées contre le stimulus*, comme tel, mais qui ont une portée beaucoup plus lointaine; il exige, par conséquent, *que ces réactions soient coordonnées*.

C'est également vrai pour le devoir qui est parfois très compliqué et qui peut naître d'une circonstance fortuite très simple. Pour l'accomplir, il s'agit souvent de procéder à toute une série d'actes qui doivent être rigoureusement coordonnés afin de satisfaire la conscience.

VIII. Dans l'instinct, des *stimuli* secondaires peuvent, par expérience associative, se substituer aux primaires. Claparède cite le cas du chat attiré d'abord à la salle à manger par l'odeur du rôti et qui y accourt ensuite, lorsqu'il entend la cloche du repas.

Là encore, il y a identité avec le devoir. Il n'est pas rare, en effet, de voir des pompiers ou des soldats exposer réellement leur vie pendant une manœuvre d'exercice, c'est dire que ces hommes tiennent à faire leur devoir, même quand aucun danger véritable ne menace la communauté ou la patrie. La simple répétition des actes qui accompagnent généralement un grand péril, comme la guerre ou l'incendie, réveille en eux l'idée de devoir et ils joueront leur existence pour accomplir les mouvements destinés à combattre ces calamités même quand elles seront fictives.

Si, au lieu d'une analyse, je faisais maintenant un exposé scientifique de ce qu'est le devoir chez les différents peuples du globe, il serait facile de montrer que son mode, l'obligation, est toujours le même, mais que sa manifestation est infiniment variable. Nous verrions, en Europe, les vieux parents entourés de respect et d'affection et, sur la Terre de Feu, au contraire, les enfants empressés à les faire disparaître. Ces faits étant connus de tous, il est inutile de répéter ici ce que d'autres ont dit mieux et avec plus de détails que je ne puis le faire.

Qu'il me suffise donc de rappeler le caractère généralement utilitaire du devoir et son adaptation aux conditions locales. Qu'il me suffise de remémorer que son développement est parallèle à celui de la vie sociale, si bien qu'en comptant les devoirs d'un homme on pourrait juger de l'état de civilisation de son pays d'origine. On comprendra, dès lors, pourquoi la conclusion des positivistes, qui expliquent la conscience morale par l'instinct social, c'est-à-dire par un élément relatif, essentiellement variable et utilitaire, nous paraît la plus vraisemblable au point de vue scientifique.

Conclusion. — On trouverait avec peine une définition plus radicalement contradictoire de mon impératif catégorique, absolu, invariable et dépourvu d'utilitarisme.

Cependant, là encore, toute contradiction tombe si je m'attribue la conscience morale, absolue, subjective et si je laisse à l'humanité l'instinct social, contingent et utilitaire.

Une difficulté existe, ici, plus apparente que dans les antinomies précédemment étudiées : l'idée du devoir est intimement liée chez moi à une extériorisation. Comment donc concilier ma notion absolue avec une

action qui, dès le début de son extériorisation, se manifeste dans le domaine objectif ?

C'est ce que je tâcherai d'expliquer dans mon chapitre sur la Morale. Il s'agit là du problème principal de l'application de ma théorie à la vie pratique. Or la morale, tout entière, est une règle de vie, par conséquent, il convient de réserver pour être traitée dans ce chapitre spécial la question des applications pratiques.

§ 6. L'UNIVERS LIMITÉ ET INFINI

Examinons, pour terminer, une antinomie entre deux notions qui paraissent être plus objectives : l'univers est limité et il est infini.

La contradiction est frappante.

1^o L'univers, que j'ai statué objectivement, implique une conception limitée de l'infini. L'infini, en science, est une quantité avec laquelle on calcule et, si l'on veut éviter des erreurs, on doit tenir compte de ses limites. On raisonne même continuellement avec ces limites et l'on obtient ainsi des solutions souvent fort différentes de celles qu'on atteindrait avec un univers illimité. Comme preuve, il suffit de rappeler le problème d'Achille et de la tortue, posé par Zénon, et que j'ai étudié, p. 52.

2^o Au contraire, si je réfléchis subjectivement à mon univers, c'est-à-dire que je considère mes sensations ou mes sentiments qui le constituent, je retrouve la notion absolue de l'infini telle que je la conçois dans le tréfond de moi-même. Cette notion exclut toute limitation.

Néanmoins il n'y a pas là de contradiction nécessaire; pour éviter qu'il n'y en ait une, il me suffit de penser que mon univers, celui que je pourrais appeler le *Grand Tout*, n'a pas et ne peut pas avoir une réalité objective et, par conséquent, matérielle. Le Grand Tout !

j'en fait partie moi-même; c'est l'illimité, c'est l'absolu, c'est Dieu.

Comment les hommes, déterminés, matériels, mécaniques, comprendraient-ils ces réalités ineffables, immédiates et inexprimables? C'est impossible! Même s'ils s'efforçaient de décrire un univers illimité, ils arriveraient tout au plus à me convaincre qu'ils se sont laissés aller à un jeu de leur imagination, à des contacts déréglés de leurs cellules cérébrales.

Inutile d'insister, chacun aura compris que, si mon univers intérieur est illimité, celui des hommes, l'univers objectif, ne peut être que borné. Je statue le monde objectif par une convention vis-à-vis de moi-même, et je le statue limité⁽¹⁾; comment pourrait-il donc être autre chose?

§ 7. CONCLUSION

Je ne veux pas allonger ces démonstrations. Ces quelques exemples suffiront pour exposer le schéma de mon raisonnement. Grâce à eux j'aurai pu montrer comment je supprime les antinomies au moyen de mon hypothèse de l'existence réelle du monde objectif et aussi pourquoi je suis dans la nécessité de refuser aux autres hommes la faculté de résoudre ainsi le problème. Lorsque ceux-ci viendront m'affirmer avoir une conception analogue à mon subjectivisme, on verra au chapitre suivant pourquoi je serai obligé de leur répondre qu'ils sont le jouet d'une illusion.

(1) Je suis même forcé de le statuer limité parce qu'autrement il renfermerait des antinomies irréductibles. Or, si je le statue, c'est précisément pour qu'il résolve ces contradictions. Il serait donc doublement absurde de le croire illimité.
