

M. PRADINES

—

TRAITÉ DE
PSYCHOLOGIE
GÉNÉRALE



Traité de psychologie générale

1878-1880 742

TRAITE DE PSYCHOLOGIE GENERALE

5433

- I - Le psychisme élémentaire
- II - Le génie humain ; ses œuvres
- III - Le génie humain ; ses instruments

DEPLACÉ VERS LE CANTON
DU CENTRE NATIONAL DES LIVRES

802

53226

(13)

PRIMES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

COLLECTION DITO

1985 0763-9538

01-13 05 1987-04697

1

Maurice Pradines

TRAITÉ DE
PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

3433

- I - Le psychisme élémentaire
- II - Le génie humain : ses œuvres
- III - Le génie humain : ses instruments

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

71 - 13.02-1987 - 04697

Cette édition regroupe sans aucune modification les 3 volumes du
Traité de psychologie générale de Maurice Pradines.

Le tome premier s'intitule : Tome I.

Le tome II/1 devient : Tome II.

Le tome II/2 devient : Tome III.

L'index général se trouve en fin d'ouvrage.

Les tables des matières restent respectivement à la fin de chacun des
tomes.

I - La psychologie générale
II - La psychologie humaine : ses concepts
III - La psychologie humaine : ses instruments

ÉDITIONS DE LA PRESSE UNIVERSITAIRE DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 75006 PARIS



ISBN 2 13 039586 4

ISSN 0763-9538

Dépôt légal — 1^{re} édition - Tome I : 1943

Tome II : 1946

Tome III : 1946

Nouvelle édition en 1 volume : 1986, décembre

© Presses Universitaires de France, 1943, 1946

Collection « Logos »

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

PRÉFACE

Réflexions sur le plan de l'ouvrage

Un ouvrage qui nous ferait connaître les *lois de fonctionnement* des activités psychologiques diverses, leurs *lois de composition ou d'organisation entre elles* et leurs *lois de développement dans l'espèce* à partir les unes des autres, répondrait, semble-t-il, à tout l'objet d'un traité de psychologie générale. Mais on ne peut guère rechercher comment elles se composent et s'organisent entre elles sans avoir déterminé d'abord dans quel ordre elles se développent au cours de l'évolution, ni comment elles se constituent et fonctionnent dans l'individu sans avoir examiné comment elles se composent ; de sorte que l'ordre didactique d'exposition semble devoir être précisément retourné de celui qu'imposerait la méthode d'analyse du simple au complexe. C'est au cours de l'histoire des espèces, et pour répondre aux fins d'adaptation qui la dirigent, que les fonctions mentales adoptent leur ordre d'organisation et de composition ; et il n'y a que la connaissance de cet ordre qui puisse nous révéler quelles sont ici les fonctions simples et relativement indépendantes. Rien de plus trompeur sur ce dernier point que l'observation immédiate et l'analyse qui y prend naissance. Soit le phénomène de la sensation et la fonction perceptive élémentaire qu'il supporte toujours.

On sait assez qu'il a longtemps paru constituer l'*élément* même de la vie mentale, comme l'atome celui de l'organisation matérielle ; et il faut reconnaître que même une phylogénèse de simple observation ne paraît pas contredire au premier abord cette vue analytique. Si je considère le

développement le plus apparent de l'activité vivante, je crois, en effet, apercevoir sans peine que, de l'action réflexe et automatique de défense locale déterminée par une irritation physique, à l'action méditative et consciente en qui nous voyons apparaître l'esprit et le vrai psychisme, le passage s'opère sous l'influence d'une cause simple, qui est l'anticipation de l'irritation dans une impression reçue sans irritation, c'est-à-dire précisément dans ce que l'on appelle une sensation. En fait, cette cause est loin d'être simple. Elle est même complexe d'une manière paradoxale et bien propre à nous faire saisir ce qu'il y a de vraiment spécial dans les lois de composition de l'esprit. Non seulement, en effet, l'esprit y apparaît pourvu de toutes ses fonctions générales, mémoire, association, imagination, connaissance d'espace et toute l'intelligence qui entre dans l'interprétation spatiale des variations d'intensité sensorielles ; mais, avec toute cette vie intellectuelle, la sensation semble aussi faire surgir d'un coup toute la vie affective, et d'abord l'affection corporelle. L'irritation n'avait pas besoin d'être affective au niveau de l'automatisme, mais elle ne peut devenir un plan de référence pour la sensation sans s'éclairer, comme par réflexion, de sa lumière. Comment s'opère cette réflexion est un problème qui nous occupera longuement ; mais il est posé par la relation claire de la sensation à l'irritation : car il apparaît clairement que la sensation n'a pu naître sans transformer simultanément de quelque manière rétrospective l'irritation en affection physique de douleur (ou de plaisir).

L'exemple nous explique à la fois comment il peut y avoir composition dans des fonctions mentales que la première observation tendrait à nous faire apparaître simples, et comment cette composition trouve son explication dans une phylogénèse dont l'ontogénèse n'est pas un simple décalque. Ce dernier point a une particulière importance, puisqu'il commande les deux autres, les lois de composition et les lois de fonctionnement. La phylogénèse a ses lois, ou au moins son mouvement propre, que l'ontogénèse ne suffit pas à nous faire connaître ; et c'est pourquoi nous avons dit qu'il fallait mettre la première avant la seconde. La plus spécifique et la plus singulière de ces lois est celle qui vient de nous apparaître dans la formation de l'affection physique. On pourrait l'appeler *loi de genèse réciproque*, et nous verrons qu'elle joue un rôle considérable dans la composition et le fonctionnement des activités mentales. Comme dans l'exemple que nous avons donné, ce qui est ultérieur modifie la constitution de ce qui est antérieur et fixe

ainsi dans l'ontogénèse une apparence de consécution et de dérivation trompeuse. Ce que nous prenons pour le germe d'une fonction en est, en réalité, le produit, en raison des modifications apportées par le produit dans son propre germe. Cette loi a de vastes applications, sans lesquelles ni le réflexe, ni l'habitude, ni l'instinct, ni le sentiment, ni l'émotion, comme ils apparaissent en fait chez l'homme, ne pourraient être compris. Nous verrons que la plus grande part des querelles sur la nature de ces phénomènes proviennent de sa méconnaissance. Le réflexe chez un être capable de réflexion apparaît souvent presque réfléchi. L'habitude n'y peut atteindre à l'automatisme vers lequel on pourrait croire qu'elle tend, et l'instinct s'y entoure de cette frange d'intelligence dont a parlé Bergson. Lorsqu'on veut purement et simplement que l'automatisme *précède* l'intelligence, on se met hors d'état de le comprendre chez un être en qui il l'a aussi *accompagnée, c'est-à-dire suivie*, en en subissant le contrôle.

C'est ce qui apparaît aussi dans l'ordre de la vie affective *morale*. Nous dirons qu'avec la sensation, en même temps que l'affection physique, semble surgir toute faite et d'un coup l'affection morale. En effet, plus immédiatement encore qu'à l'affectivité physique alghédonique, la perception apparaît liée au *sentiment*. En anticipant dans le temps et dans l'espace l'affection physique, elle substitue à la dynamogénie réflexogène de cette dernière une dynamogénie de sentiment, qui n'est d'abord rien autre chose elle-même qu'une anticipation affective du plaisir ou de la douleur physiques. Aussi cette dynamogénie conserve-t-elle une part originellement surprenante (par exemple, dans la peur intense), et toujours remarquable des éléments réactionnels qui accompagnent ces derniers états. L'affection dite morale reste encore plus physique et corporelle que morale. Le corps continue à réagir puissamment à des excitations qui semblent ne plus le concerner, et il continuera à mêler ses passions à des états moraux qui lui deviennent de plus en plus étrangers, au point de pénétrer les plus purs d'équivoques parfois assez grossières. C'est le fond solide de la thèse de James. Le corps réagit, non plus à ses excitants propres, mais aux substituts de plus en plus éloignés de ces excitants.

Telle est du moins la loi du *sentiment* proprement dit, où l'on pourrait dire que l'automate suit l'esprit et le pénètre, tout en subissant son contrôle. Le sentiment, comme l'a bien vu Pierre Janet, reste une régulation. Mais, dans l'*émotion*, les choses changent d'aspect. Si le sentiment est la régulation

de la conduite perceptive, l'émotion en est le dérèglement. La conduite, que l'anticipation perceptive et les sentiments qui en résultent devraient diriger, retombe sous la loi d'un automatisme déplacé. La peur-émotion nous fixe sur place *comme ferait la douleur*, alors qu'elle devrait nous inspirer la fuite, en qualité de pur sentiment, *pour nous faire éviter la douleur*. L'affection physique avait été une conquête de la conscience sur le domaine du réflexe : l'émotion est plutôt une reprise par le réflexe d'un domaine qu'il avait abandonné à la réflexion. L'un et l'autre exemples nous montrent combien l'ordre d'évolution a des surprises et comme les rapports de composition qu'il nous révèle dans les fonctions mentales sont plus complexes que ne pourrait le faire apparaître la simple observation de leur fonctionnement ordinaire.

Ce sont ces réflexions qui nous ont conduit au plan d'ensemble de notre *Traité*. Pour la raison générale que nous venons de dire, nous avons cru devoir renoncer à toute distribution des matières simplement *empirique*, établie d'après les différences que les fonctions mentales présentent en première apparence. On peut voir, d'après ces quelques observations, combien la plus populaire de ces distinctions, celle qui se marque dans la répartition des fonctions mentales entre l'intelligence, la volonté et la sensibilité, est difficile à préciser d'un point de vue génétique. C'est un point, d'ailleurs, sur lequel tout le monde est d'accord, et il semble bien que, si l'on conserve généralement cette division des matières, c'est parce qu'on n'en voit pas de plus commode et que, du reste, on n'y aperçoit pas de grands dangers. C'est une opinion qui se laisse discuter, comme nous le verrons. Mais, en tout cas, nous sommes invités par une sorte de sollicitation générale obscure à chercher un autre cadre d'exposition, et on vient de voir que toute distribution des fonctions mentales risque de rester artificielle si elle ne tient compte des rapports de composition qui se créent entre ces fonctions dans leur genèse. C'est donc à celle-ci que nous avons demandé le plan de notre travail. Nous avons cherché d'abord à voir comment s'est construite dans son ensemble l'activité dont nous avons à étudier les fonctions, et c'est un travail relativement court de synthèse qui a précédé le long travail d'analyse auquel est consacré tout le reste du *Traité*. Comme chacune

de ces deux parties est précédée dans ce livre d'un *Préambule* qui en fournit la justification et en expose l'objet, nous nous bornerons dans cette Préface à indiquer l'ordre tout à fait général des matières qui est résulté de cette première division.

L'exposé synthétique nous a amené d'abord à un *remembrement* de l'activité mentale qui devait nous en permettre ensuite une analyse beaucoup plus organique ; il nous a aussi conduit à en répartir les fonctions sur trois plans superposés, et, en dépit de leurs corrélations, vraiment distincts : le plan de l'automatisme, le plan de la mémoire et le plan de la pensée. Tel est donc l'ordre de division *réel* des activités mentales que nous proposons de substituer à l'ordre *artificiel* qui les distingue ordinairement sous les noms d'affectivité, de volonté et d'intelligence. Et nous espérons que, de la *réalité* de cette division, notre étude des fonctions psychiques tirera beaucoup de lumière.

Cela ne veut pas dire que l'analyse des aspects proprement affectifs, volontaires et intellectuels de ces fonctions n'aura pas tous nos soins. Mais, puisque nous nous sentions incapables d'en poursuivre l'étude isolée, cette analyse sera partout subordonnée à des considérations où la division traditionnelle des facultés ne joue pas un rôle essentiel. Il n'y a pas de place pour des phénomènes volontaires isolés dans une psychologie qui ne connaît que des activités et qui borne son objet aux objets mêmes de la volonté, au moins obscure. L'intelligence est seulement la lumière, parfois falote, de cette activité et l'affection en est la force impulsive : de sorte qu'on ne peut rien étudier dans ce domaine qui ne soit toujours simultanément et indissolublement intellectuel, affectif et volontaire. Séparer, ici, c'est se condamner d'avance à ne rien expliquer (V. 271-2). La distinction de l'automatisme, de la mémoire (c'est-à-dire de l'*expérience acquise*) et de la pensée (c'est-à-dire de la raison) a une tout autre profondeur, une tout autre rigueur, et peut inspirer des recherches autrement fécondes. Elle est, d'une certaine manière, *absolue*, — excluant tous les moyens-termes. — Et cependant la vie s'en joue si aisément, elle établit entre ces hétérogènes des anastomoses si fortes, qu'il n'y a rien de comparable pour nous donner une juste idée de la spécificité du psychisme, comme force étrangère à la logique, et de celle de la méthode qui convient à l'étude de cet étrange objet.

On sait le rôle qu'a joué cette méthode de reconstitution de l'esprit par synthèse de *plans* ou de *niveaux* dont la

maladie opère la dissociation, dans certaines conceptions très importantes de la psychiatrie de notre temps, celle de Hughlings Jackson, celle de Henry Head, celle de Pierre Janet. Nous nous sommes directement réclamé de celle de Head dans nos travaux antérieurs sur la sensation, dont on trouvera ici à la fois un résumé et quelques développements, et nous croyons que l'hypothèse headiste des relations de niveaux entre l'affection et la représentation — que nous avons étendue de l'ordre tactile à tout le domaine des sens — reste le seul principe d'explication qui ait été apporté de ce phénomène si important et si central. Ce qui a peut-être manqué à ces théories, c'est une vue claire des anastomoses dont nous venons de parler et du principe de genèse réciproque, lesquels nous imposent une extrême prudence dans la traduction en phylogénèse des résultats de l'ontogénèse morbide (qui est plutôt une *nécrogénèse*). Head a cru sans preuves suffisantes que le processus de régénération des nerfs sensibles sectionnés, qui passent sous nos yeux de l'état *protopathique* à l'état *épicrotique*, nous restituait le processus même de l'évolution des sens dans les espèces. Plus généralement, on a voulu que la maladie mentale se contentât de *libérer* des fonctions sous-jacentes, qui seraient normalement inhibées par des fonctions de nouvelle formation, mais qui n'en constitueraient pas moins des formes d'activité mentale complètes, correspondant à des étapes de l'évolution dépassées. Il y a là une vue qui est certainement fautive *sous cette forme générale* et dont nous aurons plusieurs fois à relever les dangers. La destruction n'est malheureusement pas assujettie à défaire prudemment l'édifice suivant les lois de sa composition. Elle ne nous ramène pas seulement en arrière. La maladie crée du désordre, et ne se contente pas de libérer des *ordres* abolis. Elle crée la folie par où l'espèce n'est point passée. C'est avec ces réserves, qui, par conséquent, sont loin d'être nouvelles dans nos travaux, que nous acceptons l'idée des niveaux de psychisme et de la distinction fondamentale des plans mentaux. Nous ne

croyons pas qu'elles en diminuent la fécondité, bien au contraire ; mais elles étaient nécessaires pour fixer le sens exact que nous lui donnons.

Puisque cette distinction culmine dans celle de l'activité empirique et de l'activité pensante, et que c'est cette dernière qui s'exprime dans la distinction des deux parties de ce travail, il est naturel que nous la marquions dès maintenant d'une manière un peu plus nette, de façon à donner un sens plus concret à l'apparence, même matérielle, de ce traité et aux titres des deux ouvrages dont il est fait.

On remarquera évidemment que ces titres correspondent à la distinction que l'on a coutume de faire entre ce qu'on appelle les fonctions *inférieures* et les fonctions *supérieures* de la vie mentale ; mais, quoique nous estimions ces désignations *de valeur* parfaitement fondées en tous les sens, nous n'aurions pas aimé qu'elles servissent de titres respectifs aux deux parties de cet ouvrage, tant parce qu'elles apportent des notions dissonantes dans un traité scientifique, qui ne doit connaître que des relations de fait et non pas des relations de valeur, que parce que les expressions mêmes manquent de précision technique et, n'indiquant que l'idée vague d'un *dépassement*, nous en laissent absolument ignorer la nature. La vérité est que les fonctions qu'on pourra, sans doute, légitimement appeler *supérieures*, lorsqu'on aura établi en cette matière les principes d'une table des valeurs, ne sont, du point de vue des faits, que les formes *spécialisées* de fonctions psychiques d'abord communes et universelles. C'est peut-être une des grandes justifications de notre division tripartite que de nous permettre ici cette technicité. Le passage du plan de l'expérience mnémonique au plan de l'activité pensante n'est pas le passage presque métaphorique de l'inférieur au supérieur ; il est partout un simple phénomène de *différenciation*. Il y a discontinuité dans les procédés, qui sont passablement mystérieux ; il y a continuité dans les fonctions, qui ne seront que progressivement modifiées ou même retournées,

comme à l'insu de l'être vivant, qui se dépasse lui-même sans y penser et sans le vouloir.

C'est ainsi que vont se superposer à la conscience spontanée la conscience du sujet comme personne, le moi ; à la mémoire commune et élémentaire, qui ne sert qu'à la reconnaissance du présent et à la prospection de l'avenir immédiat, la reconnaissance du passé et l'établissement de l'être dans une durée qui va jusqu'à sa mort et même la dépasse ; à l'association des idées et aux fausses méthodes scientifiques d'induction, les vraies méthodes scientifiques de déduction logique et mathématique ; à la conduite empirique, que règle l'association d'idées, la conduite rationnelle, dont les procédés sont des techniques de production mécanique, et dont les buts mêmes, triomphant de l'association que nous impose la coutume entre le bien et le plaisir ou l'évitement de la douleur, chercheront à s'établir par déduction à l'égard d'un bien, non de coutume, mais de nécessité, que le plaisir n'aurait pas nécessairement à cautionner et que ses implications de douleur ne suffiraient pas à faire proscrire.

Cette spécification se poursuit dans tous les domaines de la psychologie et elle nous impose d'y considérer presque toutes les questions sur deux plans bien différents. Le mélange des plans voue ces questions à la confusion, car la différence des plans entraîne presque ici une différence de nature dans les fonctions, homologues cependant en apparence, qui y figurent. C'est ainsi que la *tendance*, et, en même temps, le *sentiment* ne revêtent cette variété inépuisable qu'on a coutume d'y relever que dans la transformation qu'ils subissent au plan de comportement humain ; car, tandis que l'animal, sous le nom de *tendance*, ne manifeste jamais qu'un effort de *conservation* limité à un petit nombre d'objets, l'homme seul cherche à se *dépasser* ; seul, par conséquent, il *tend* au sens propre du terme, et il le fait de mille manières. Seul aussi, d'ailleurs, il peut se replier délibérément sur soi et se limiter à lui-même, et la distinction même des tendances égoïstes et des tendances altruistes n'a aucun sens, comme nous le verrons, sur le plan de comportement empirique ; elle n'en revêt un que si l'on considère les tendances sur deux plans de comportement différents. C'est aussi uniquement à la différence de ces plans que la notion de *passion* (au sens de *passionnalité*, non de *passivité*) doit même son existence, car l'idée d'un sentiment passionnel, sur le plan de l'expérience sensible, est presque ridicule : le sentiment ne peut devenir passionnel que sous l'effet d'une transformation des fins, dont l'intelligence humaine est la seule source possible. Et même l'*émotion*, quoique à un degré moindre, peut passer pour un phénomène affectif principalement humain ; elle est bien régressive, mais c'est une régression qui n'est pas facile à un être insuffisamment avancé. La nature ne laisse perdre à ce point l'équilibre qu'aux êtres qui se sont fait à eux-mêmes leur équilibre.

La sensibilité représentative subit la même transformation en devenant esthétique et symbolique, l'instinct en devenant, dans le génie, inspiration et

divination, la mimique et l'expression *des sentiments*, en devenant langage conventionnel et expression *absolument parlant*.

A toutes ces spécialisations collabore l'action sociale, mais elle subit elle-même une spécialisation remarquable dans l'espèce humaine qui, comme Durkheim l'a bien vu, n'est pas sociale à la manière des autres espèces sociales, mais tire de sa constitution mentale la possibilité de se donner une société juridique, c'est-à-dire fondée sur des institutions. Les germes de la société humaine s'aperçoivent, sans doute, dans la sensibilité la plus normale des espèces mêmes où n'existe aucune vie commune. Ces espèces se révèlent pourvues des facultés élémentaires sans lesquelles le plus modeste embryon de vie collective serait à jamais impossible : la sympathie, sous la forme au moins de la susceptibilité aux émotions du semblable, une certaine aptitude à l'imitation, la capacité et le besoin d'utiliser en signes intentionnels d'expression les signes externes naturels de l'affection qui peuvent tomber sous le contrôle de la volonté. Mais ce ne sont que des pierres d'attente et qui restent presque dénuées de signification si on les sépare de l'édifice que seules construisent là-dessus les facultés humaines. Aussi n'avons-nous même pas jugé opportun de leur faire une place dans le premier volume au nombre des fonctions psychiques élémentaires : car les autres fonctions de ce groupe constituent au moins une vie psychique, tout incomplète qu'elle soit, et définissent un comportement. Celles-là ne manifestent qu'une velléité de comportement avorté, ou embryonnaire, une puissance latente et ambiguë, quelque chose comme le germe d'un sens visuel chez des êtres vivant sous terre ou au fond des océans. Nous devons attendre que ces possibilités se fussent explicitées pour en entreprendre l'étude et ne pas prétendre les définir avant la spécialisation qui leur donne, non pas même cette fois un sens nouveau, mais on pourrait dire un sens quelconque. Ici la spécialisation a plus encore le caractère d'une création. L'être humain serait peut-être plus spécifiquement désigné encore comme un animal « politique », suivant le mot d'Aristote, que comme un animal raisonnable : car sa raison ne fait que prolonger la nature ; il semble que par la société il ait construit quelque chose au-dessus de la nature.

La spécialisation *fonctionnelle* est donc le véritable caractère psychologique par où s'établit une démarcation de fait, et non plus seulement de valeur, c'est-à-dire d'appréciation, entre des fonctions qui appartiennent à tous les êtres doués de vie psychique et celles que l'on regarde comme *supérieures* parce qu'elles n'appartiennent qu'à l'homme. Et ce caractère en permet une redistribution autrement précise que le critère infiniment vague et, au premier abord, si arbitraire, de l'infériorité ou de la supériorité, dont il nous autorise à faire abstraction. Il nous conduit à voir que la

distinction s'applique à toutes les fonctions et nous fait pressentir que la répartition des matières entre ces deux ouvrages pourrait dépasser de beaucoup le cadre de la commodité ou les conventions de l'usage pour nous faire atteindre quelque principe de constitution essentiel de la nature humaine.

Par ce rétablissement des comportements étagés et de la composition fonctionnelle de l'esprit, la psychologie peut aspirer à en donner un tableau systématique correspondant à celui que la physiologie nous donne du corps, où chaque partie et même chaque cellule se rattache à un organe et à une fonction, et où il n'est presque rien dont nous ne connaissions les relations à l'ensemble. Le fossé si profond qui paraît exister encore entre la physiologie et la psychologie — là où cette dernière, bien entendu, ne se borne pas, sous prétexte de le combler, à se transformer elle-même en une étude de physiologie pure — ne tient pas tant à la différence de leurs méthodes, qui ont bien des rapports, (car même l'introspection fournit à la physiologie les données de presque toutes les fonctions nerveuses), mais à l'étonnante incapacité où s'est trouvée jusqu'ici la psychologie de nous présenter une idée même approchée du *système vital que constitue un être spirituel*. Présenter un tel système, c'est peut-être une ambition exagérée pour un traité de psychologie. On devrait admettre en tout cas que ce projet en définit bien le but naturel et l'idéal nécessaire. On nous excusera donc de l'avoir pris à notre compte.

Réflexions sur la méthode de l'ouvrage

Ces réflexions consacrées surtout à expliquer notre plan contiennent aussi certaines considérations de méthode que l'on s'attend sans doute à nous voir développer d'une manière plus directe. Il est, en effet, usuel que l'auteur d'un traité de psychologie s'explique sur la méthode qu'il compte suivre et en général sur toutes les méthodes d'investigation utilisées en psychologie et indique le parti qu'il compte en tirer.

C'est une question, d'ailleurs, de savoir si cet usage a beaucoup servi la cause de la psychologie. Si la méthode pouvait conduire à la découverte, il est certain qu'il n'y aurait rien à quoi l'on dût consacrer plus de soin. C'est ce que l'on pensait au xvii^e siècle, comme on a pensé au xviii^e qu'on pouvait créer le beau par principes. En fait, cette dernière croyance n'a guère eu d'autre effet que de faire condamner tout art autre que l'art académique, et de même le préjugé du xvii^e siècle en faveur des méthodes a surtout travaillé contre la découverte de Newton, lequel allait vers le vrai par intuition plus que par méthode et n'a même pas suivi celle qu'il a donnée dans plusieurs de ses ouvrages.

Il est patent, en revanche, que Bacon et Descartes, qui ont écrit des *méthodes* de la physique, y ont fait peu de découvertes, et que, plus généralement, les sciences où les discussions de méthode sont au premier plan sont celles où il y a le moins de vérités acquises. Ces discussions sont totalement exclues des traités de mathématique et de physique ; elles jouent quelque rôle dans ceux de biologie (lamarckiens et darwiniens, mécanisme et vitalisme) ; elles deviennent dominantes en psychologie et en sociologie, où il semble s'agir moins d'exposer des vérités ou de travailler à les découvrir que de faire connaître le moyen de découvrir des vérités que l'on ignore encore. Que ne les découvre-t-on cependant, si l'on en a le moyen ? Il semble que ce soit bien manquer de prudence que de prétendre divulguer le moyen de réussir quelque chose que l'on n'a jamais pu faire.

D'autant qu'il n'est peut-être pas toujours si facile de découvrir même le moyen sûr de faire ce que l'on fait le mieux. La vérité se révèle à son accord avec les faits, mais non pas à son accord avec certains principes de recherche de la vérité. Celui qui voit ne sait pas ordinairement comment il voit, ni celui qui opère comment il opère ; et nous n'aurions pu tirer parti de nos sens ni de nos muscles s'il nous avait fallu attendre pour les utiliser d'en connaître les derniers ressorts. On peut bien croire que la psychologie s'éta-

blira, comme les autres arts ou les autres sciences, avant d'établir sa méthode, et que ce n'est pas le vrai moyen d'y atteindre quelque vérité que de chercher la méthode à employer pour y découvrir toute vérité.

Cependant, si la découverte de la « vraie méthode » n'est pas l'infaillible moyen qu'il faut découvrir d'abord pour arriver à la vérité, il est certain qu'il y a de mauvaises méthodes qui sont des procédés infaillibles pour la manquer. Ainsi, la théorie des formes aristotéliennes en physique. Et peut-être est-il moins important de définir les méthodes que l'on suivra que de signaler celles que l'on estime dangereuses de quelque manière.

Nous estimons en premier lieu dangereuse la méthode qui assigne à la psychologie pour but d'atteindre en quelque sorte un *objet pur*, un « psychologique » sans mélange de physiologique, et qu'il faudrait même peut-être commencer par définir par opposition systématique avec ce dernier, suivant les vues jadis popularisées par l'école de Cousin, et dont on connaît les thèmes : l'interne opposé à l'externe, le sujet à l'objet, la qualité à la quantité, l'« état de conscience » à la *chose* consciente, la durée pure à l'extension spatiale. A cette opposition stérile, Aug. Comte lui-même a peut-être travaillé plus qu'on ne croit en superposant les objets des sciences les uns aux autres, ce qui devait conduire à superposer le psychologique au biologique comme objet distinct le jour où l'on aurait restitué au premier dans la hiérarchie des phénomènes la place qu'il lui refusait. « L'esprit, comme nous le disions ailleurs (1), dépasse sans doute la vie, laquelle dépasse la matière : pourtant, il n'est que la conscience de la matière par la vie. Non seulement donc la science de l'esprit est biologique par sa base, mais elle est même physique par son objet. » L'idée d'« état de conscience » est, elle-même, une idée entièrement vide. Tout état dont nous sommes conscients est la *conscience* que nous prenons

(1) *Problème de la Sensation*, 14.

d'une chose et implique par conséquent une double relation de l'esprit avec la chose et avec le corps sentant comme leur moyen-terme. On ne pourra jamais réunir un corps et un esprit qu'on aura d'abord séparés, non plus du reste qu'on ne parviendra jamais à concevoir les fonctions de relation d'un corps qu'on aura d'abord séparé des choses. S'il y a donc dans ce *Traité* un principe de méthode que nous suivrons de bout en bout, c'est bien le principe contraire à la méthode cousinienne, à savoir que la physiologie même est pleine d'âme, que c'est l'âme même qui fait son corps, et tout ce qu'il peut y avoir de neuf et de vrai dans cet ouvrage est certainement fondé sur ce principe ou en corrélation avec lui.

LA MÉTHODE DE JASPERS

Nous avons à le défendre contre la forme très spéciale que Jaspers a donnée de nos jours au principe de méthode contraire dans son *Traité de Psycho-Pathologie générale* (1). L'essentiel, en effet, de la thèse méthodologique de cet ouvrage revient à la distinction radicale des données de l'introspection — ou données *phénoménologiques* — et des données organiques. Et cependant cette distinction conduit aussi Jaspers, concernant l'explication du mental par l'organique, à des critiques que nous ne cesserons de reprendre nous-mêmes. Mais, si cette explication n'est jamais valable, ce n'est pas parce que l'organique et le mental sont irréductibles ; c'est parce qu'on n'a pas su les définir de manière à ce qu'ils ne fussent pas irréductibles, et qu'au contraire on a poursuivi le but de chercher l'explication de l'esprit dans un organique exclu de l'esprit. Jaspers voit bien (2) que des termes ainsi posés ne peuvent jamais se trouver qu'en corrélation empirique plus ou moins étroite, jamais en *relation compréhensible* ; mais il resterait justement à savoir si cela ne tient pas au principe de l'irréductibilité des termes, que Jaspers défend en commun avec ceux qu'il critique. Partant de ce principe, personne n'a mieux montré que Jaspers qu'entre les lésions anatomiques auxquelles on voudrait rapporter les désordres mentaux et ces désordres mêmes, il existe toujours une discontinuité qui, non seulement rend impossible l'établissement entre eux d'un rapport intelligible, mais même celui d'un rapport de conditionnement tant soit peu sûr. Non seulement le moyen-terme logique fait défaut ; mais même le lien de fait est loin d'être toujours apparent. « La phrase pompeuse : *Maladies de l'esprit, maladies du cerveau*

(1) Tr. franç., Alcan, 1933.

(2) 375-401.

(Griesinger, Meynert, Wernicke) désigne peut-être un *but* possible — et vraiment un but situé à *l'infini* — ; mais en tout cas cela ne peut désigner un *objet* pour nos recherches. Actuellement, nous ne connaissons aucun phénomène organique qui soit la condition *spéciale* d'un *état de conscience* déterminé. Toutes les lésions grossières qui ont été trouvées à l'origine des aphasies et des démences organiques n'intéressent jamais que des conditions *éloignées* de la vie mentale. » Il y a bien une altération cérébrale caractéristique de la paralysie générale, mais même ici il est impossible d'établir un rapport entre le détail de la lésion et celui de la maladie (373). De même, on constate bien que l'aphasie motrice, l'aphasie sensorielle et la cécité psychique ont généralement des rapports, respectivement, avec des lésions de la 3^e circonvolution frontale gauche, du lobe temporal gauche et des lobes occipitaux. Mais, d'une part, ces relations ne sont pas constantes ; ces lésions n'ont pas toujours entraîné ces maladies ni ces maladies ces lésions, et l'étendue des lésions n'est pas en relation régulière avec celle de la maladie (384) ; d'autre part, si l'on soumet à analyse les lésions anatomiques d'une part, et les troubles fonctionnels de l'autre, « entre les deux faces de l'analyse, on ne trouve aucune relation, et l'on n'est pas en mesure d'établir par l'étude du trouble une fonction *élémentaire* qui soit *localisable* avec précision » (385). Quant à localiser une fonction *compliquée* — la parole, l'action — qui intéresse pour une part l'activité entière de l'âme, il ne peut même en être question.

Cet état de fait conduisait Jaspers à se demander si, retournant la thèse des physiologistes, on ne pourrait pas aussi bien admettre que ce sont les phénomènes mentaux qui conditionnent ici les altérations anatomiques, et non l'inverse, comme quand nous voyons des émotions violentes, des dépressions *cyclothymiques*, provoquer des maux d'estomac (394) ou quelque danger grave chasser les fumées de l'ivresse (400), ou des secousses mentales amener des lésions cérébrales analogues à celles des blessures (401) ; et il estime que l'hypothèse n'a pas un caractère plus métaphysique que la précédente (388). Il a eu pourtant le bon esprit de ne pas la retenir ; « aucun homme raisonnable ne doute » que même les troubles en apparence purement fonctionnels ont aussi leur condition physiologique (374), ainsi que « les différences dans le caractère et les dons naturels » (375), et, en général, toutes les *dispositions* de l'âme. Le physiologique *conditionne* donc le mental même alors qu'il en paraît le résultat, et ce n'est pas en prêtant à l'âme sur le corps la causalité que les physiologistes attribuent au corps sur l'âme que l'on échappera aux difficultés inhérentes à cette dernière thèse.

Dans cette impasse, Jaspers n'aperçoit donc finalement qu'une issue (chap. IV). Les physiologistes ont eu le tort de vouloir établir un rapport *direct* entre l'organique et le mental. Ce lien ne peut être établi que *par l'intermédiaire de mécanismes extra-conscients* (26), dont on fera l'hypothèse, non pas avec l'espoir d'en vérifier jamais l'objectivité, mais simplement comme modèles *théoriques* de relations d'où résultent des effets susceptibles de vérifications empiriques (283). La théorie de l'*Abspaltung*, — la *dissociation* de P. Janet — que Jaspers hésite cependant à étendre, avec l'école de Zurich,

à toutes les psychoses, même schizophréniques, semble en être pour lui le type (341-352). Dans la suggestion post-hypnotique, « le rapport entre le point de départ situé dans l'hypnose et l'apparition d'une impulsion venant de l'inconscient est si net que l'on ne peut en douter » (342) : une impulsion *détachée* de la conscience apparaît donc cause d'effets conscients. Ici l'impulsion a son origine dans une suggestion extérieure au sujet. Mais elle pourrait venir aussi du *refoulement* — volontaire ou involontaire — d'une tendance par le sujet même, suivant les vues de Freud et de son école. Et, dans ce cas, aussi, l'hypothèse comporte vérification : en effet, il y a correspondance « entre le contenu de l'état affectif refoulé et le contenu de l'état morbide » ; dans certains délires hystériques, le sujet revit même sans cesse d'une manière hallucinatoire l'événement provocateur qui a disparu de la conscience normale ; en outre, on peut, en faisant revivre dans le sommeil hypnotique le souvenir oublié, obtenir la guérison du symptôme organique correspondant ; enfin la mimique même qui accompagne ces symptômes est adaptée au souvenir qu'ils nous masquent et dont ils proviennent (347). Telles sont les théories qui nous sont données comme exemples (444) des *hypothèses* sans lesquelles le lien par nature inintelligible qui unit le physiologique au mental ne pourrait jamais se figurer en « représentations vraisemblables » et en « images » des réalités profondes (442).

Il nous paraît douteux que Jaspers lui-même ait cru découvrir dans les principes du *refoulement* et de la *dissociation* de simples *moyens-termes* entre le physiologique et le mental. S'il les range au nombre des *mécanismes extra-conscients* qu'il charge de cette médiation, il les présente aussi (341-345) comme des moyens d'établir des *relations compréhensibles* entre les faits conscients et une espèce d'âme inconsciente, que les faits conscients symbolisent, transposent, sublimisent, et il nous dit expressément que « l'on n'est arrivé jusqu'ici à aucun résultat en regardant ces mécanismes comme physiologiques », et qu'« en réalité ils constituent un *concept auxiliaire* purement psychologique » (282). Il semble que ce soit là une véritable évidence, et l'on ne voit pas comment on pourrait interpréter autrement qu'en termes psychologiques les hypothèses du refoulement et de la dissociation. Elles ne font donc nullement le chemin entre le mental et l'organique et ne peuvent contribuer à éclaircir le mystère de leur relation, qui demeure toujours la relation précaire, à titre de *fait*, de deux termes sans rapports de *nature* saisissables, un état psychique et un mouvement.

Mais pourquoi cette négation, reprise du parallélisme psycho-physiologique que Jaspers condamne, de tout rapport de *nature* entre le mental et l'organique ? On connaît la raison à ses yeux décisive que Jaspers a cru en apporter. Nous l'avons laissé entrevoir. Entre les faits psychiques peuvent exister des rapports de génération que nous comprenons avec évidence : par exemple, « que l'homme attaqué se mette en colère, que l'amant trompé devienne jaloux ». Les phénomènes ne se suivent pas seulement ; ils naissent les uns des autres (25). C'est une espèce de « causalité intérieure » (275). Mais la causalité au vrai sens du terme, selon lui, est externe ; c'est celle qui

apparaît entre les phénomènes saisissables aux sens, et elle explique par des rapports qui, des liaisons de fait aux *règles*, des règles aux *lois* et des lois aux *équations*, deviennent, sans doute, de plus en plus sûrs, mais nous demeurent toujours également incompréhensibles (275-278). Or c'est celle qui lie les phénomènes psychiques aux phénomènes organiques (276). Alors que tant de phénomènes même morbides se comprennent parfaitement à partir de leurs causes psychiques, il nous est impossible de comprendre ni le *rapport de fait* qui existe entre les hallucinations et les maladies des yeux, ni la *règle* suivant laquelle, dans les familles, les maladies du type maniaque-dépressif et celles du groupe de la démence précoce s'excluent réciproquement, ni la *loi* qui énonce qu'il n'y a pas de paralysie générale sans syphilis. Comme on le voit, d'ailleurs, par le second de ces exemples, les relations causales (incompréhensibles) entre hétérogènes peuvent aussi se retrouver entre des phénomènes également psychiques. Ainsi encore les *associations d'idées* se créent entre des termes qui « se suivent mécaniquement l'un après l'autre », tandis que les liaisons d'idées logiques, ou simplement « actives », « se forment les unes à partir des autres » (278). Les phénomènes psychologiques peuvent donc aussi n'avoir entre eux que des rapports de dépendance tout extérieurs, tout empiriques. Toutefois ici d'autres rapports sont possibles. Entre les phénomènes psychiques et leurs conditions organiques, de tels rapports sont au contraire une règle sans exception.

Mais justement la question est de savoir s'il en est bien ainsi. L'exemple emprunté aux associations, tout remarquable, d'ailleurs, qu'il soit en lui-même, nous prouve déjà que ce qu'on prend pour une liaison mécanique et extérieure peut être une liaison interne et compréhensible mal observée. En réalité, la plus automatique des associations est soumise à une loi d'intérêt ou d'adaptation qui lui donne une *raison affective*. C'est ce que nous aurons l'occasion d'en montrer. Mais nous le montrerons aussi du réflexe, de l'habitude, de l'instinct, en lesquels la raison affective est assoupie plutôt qu'absente. La vie organique est déjà du sentiment ; l'habitude est une sorte de mémoire inconsciente, et il n'y a pas un abîme entre l'automatisme de relation externe et l'activité psychique qui vient parfois s'y surajouter. L'essentiel de ce que Jaspers appelle les *mécanismes extra-conscients* (28, 281, 372), habitudes, même mnémoniques, dispositions, dons et aptitudes, acquis ou héréditaires — et qui méritent beaucoup mieux ce nom que le refoulement ou la dissociation — sont de cet ordre semi-psychique d'automatisme. Ils ne se rattachent pas aux phénomènes conscients par un lien d'explication causale incompréhensible, mais par un lien de *compréhension génétique*, et nous ne cesserons de nous donner pour tâche de développer ces espèces d'*implications psychiques de l'organique*.

Il est certain d'ailleurs que ce développement rencontre assez vite ses limites, et il ne peut s'agir de trouver de telles implications, par exemple, dans les lésions cérébrales qui peuvent conditionner tel phénomène mental morbide. Mais cela prouve peut-être seulement que notre science des fonctions cérébrales est encore dans l'enfance. Là où la fonction nerveuse peut

être étudiée à fond, comme dans l'exercice des sens, nous espérons vérifier que la relation de l'organique au psychique — de l'excitation sensorielle à la sensation consciente — n'a nullement le caractère de fait brutal qu'on lui attribue d'ordinaire, et que l'organe même des sens (donc l'organique) est ici le produit d'un esprit, en porte la marque et ne peut-être défini, même anatomiquement, sans lui. On pourrait donc prendre ici sur le fait la collaboration du psychique et de l'organique, et il serait tellement faux qu'on ne peut jamais comprendre l'un par l'autre que ce serait au contraire en rêvant de l'âme dans les sens que nous nous mettrions à même de donner une explication compréhensive complète de ces derniers. Les sensations sont précisément des impressions qui ne peuvent être *senties* qu'à condition d'être *comprises*, et leurs organes sont précisément des mécanismes dont l'agencement doit nous rester biologiquement incompréhensible aussi longtemps que nous n'y voyons pas des instruments destinés à nous *signifier* une réalité distincte de celle qui nous est donnée dans leurs simples *impressions*. Le psychologique et le physiologique ici s'expliquent réciproquement d'une manière compréhensive, exactement comme l'agression explique la colère ; et la méthode qui prétendrait nous limiter à l'introspection même phénoménologique, pour la connaissance compréhensive des sensations, nous priverait ici de notre mode d'investigation essentiel.

LA MÉTHODE D'INTROSPECTION

Ceci nous conduit donc plus généralement à prendre parti à l'égard de la méthode d'introspection — qu'elle soit doublée (comme chez Jaspers) ou non d'une méthode d'explication causale qui se refuse l'intelligibilité.

Bergson. — On verra que l'introspection ne joue pas un très grand rôle dans ce traité, dont une part est même consacrée à en dénoncer les erreurs. Sous la forme qu'elle a revêtue dans la psychologie française, elle s'en était d'abord tenu, avec l'école de Cousin, de Jouffroy et de Garnier, aux *apparences* de la vie mentale *qui frappent les yeux* et que la simple observation suffit à faire apercevoir ; et nous avons dit en commençant combien il était inévitable qu'elle donnât peu de résultats dans cette limitation ; mais lorsque, avec M. Bergson, changeant d'ailleurs son nom pour celui d'*intuition*, elle s'est donnée, au contraire, pour une prospection de la vie mentale *profonde*, que l'on voulait dégager de ses apparences superficielles, on peut se demander si

e'le n'a pas seulement remplacé le *superficiel* par l'*artificiel*, et si ce n'est pas en réalité au détriment de la vie même de l'esprit qu'on a obtenu cette essence concentrée de soi-disant spiritualité qu'on avait dépouillée de tout élément d'objectivité, de quantité et d'espace. Parler d'*états de conscience* sans dire *de quoi* ils sont la conscience, et, par suite de quel objet ils sont les signes, quelles *quantités* ils nous expriment dans leurs intensités et quel *espace* ils nous représentent en s'y répandant, c'est nous parler, non de phénomènes psychiques, dont le caractère est d'avoir un sens, c'est-à-dire *de l'esprit*, étant phénomènes d'esprit, mais de véritables *phénomènes de la nature*, qui sont parce qu'ils sont et non pas par le sens dont ils sont porteurs. Le seul sens qui puisse appartenir à des états mentaux, c'est de nous faire comprendre *des choses*, et ainsi cette compénétration du sujet à l'objet, de la qualité à la quantité, de la durée à l'espace, n'est pas l'impureté qui nous empêche de comprendre la vie spirituelle, mais la condition sans laquelle cette dernière ne pourrait même jamais mériter le nom de spirituelle.

» *Husserl.* — Il y a sans doute une autre conception de l'introspection, qui tient compte de cette objectivité nécessaire de la vie spirituelle et qui définit justement tout état de conscience par sa *visée*, c'est-à-dire par son *objet*. La conscience est un moyen de connaître les choses et non pas seulement une chose, entre d'autres, à connaître. Telle est, comme on sait, la conception de la phénoménologie et l'idée qu'elle se fait de la véritable intuition. Nous lui reconnaissons le grand mérite d'avoir restitué à la conscience son caractère de transcendance naturelle. Mais, si ce caractère peut nous être révélé par l'intuition, il n'est point expliqué par elle. L'intuition est ce qui nous pose le problème; elle n'est point une méthode pour le résoudre. Nous ne pouvons que répéter ici ce que nous en disions il y a bientôt trente ans. Ce qui condamne l'intuition sous ses deux formes, « c'est que faite, à ce qu'on dit, pour nous révéler l'immédiat et le primitif, c'est justement le

propre d'un tel objet de lui être par nature inaccessible. L'immédiat et le primitif est précisément ce qui ne peut jamais être donné, ayant servi à faire tout ce qui est donné, et ce qui ne peut jamais, par suite, être un objet d'intuition. Il y faudrait une intuition rétrospective d'espèce. L'intuition même la plus primitive et la plus immédiate n'atteint que des éléments élaborés dont l'artifice échappe à toute sa pénétration » (1). Nous l'avons assez montré tout à l'heure.

LA MÉTHODE GÉNÉTIQUE

Il est donc visible que la méthode ici ne peut être que *généti-que*. Il faut trouver quelque méthode de décomposition du donné et de l'immédiat qui nous permette d'en surprendre en quelque sorte la naissance. Mais cette méthode existe. La physiologie comparée nous fait remonter jusqu'aux origines des sens. Henry Head, dans une expérience hardie et courageuse, en mettant violemment à nu les assises affectives ignorées de la sensation, a placé en quelque sorte l'organisme en demeure de nous révéler, dans les processus de sa régénération, le mécanisme de la genèse de l'intelligence élémentaire. Max von Frey, en mesurant avec un soin minutieux les seuils de la douleur et du contact, nous a permis de constater, de l'un à l'autre de ces états, ces rapports de génération dont nous parlions tout à l'heure, et, s'il ne les a lui-même qu'entrevis, on pourrait presque dire qu'il en a fait la preuve sans le savoir. Les exemples de ce type d'expériences ou d'observations, que nous chercherons à multiplier dans ce *Traité*, caractérisent peut-être ce que nous estimerions le procédé de méthode le plus fécond en matière de psychologie. Il n'a rien, d'ailleurs, de spécial à cette science, et c'est moins même un procédé de méthode que la forme nécessaire imposée à l'explication dans toutes les sciences. « Toute explication est *genèse*, et expliquer une chose est toujours

(1) *Problème de la Sensation*, 12.

montrer comment elle est faite. » Seulement ce procédé, contrairement à une opinion commune, n'est pas plus interdit au psychologue qu'aux autres savants, et pour ce qui nous concerne, il constitue presque notre unique principe de recherches un peu général.

Ce n'est pas, toutefois, que nous nous exagérions la portée de l'expérimentation en ces matières, et nous comprenons pleinement les critiques que Jaspers a dirigées contre elle (37-38). L'expérimentation ne peut être que bien rarement un procédé de découverte : son rôle, comme son mérite, est d'être un procédé incomparable de vérification. Elle en suppose donc un autre avant elle. Mais, de cet autre, il est difficile à un auteur qui l'emploie de dire du bien sans indiscretion. Il s'agit de l'idée que l'on met à l'épreuve dans l'expérimentation et qui ne peut être suggérée par aucune méthode, mais provient d'un certain échauffement subjectif de l'imagination en présence des faits. La nôtre a été surtout échauffée par cette idée que l'esprit est présent à la fois dans tout ce qu'il *fait* et dans tout ce qu'il *emploie*. La sensation même est donc intelligence, et l'organe des sens doit être un produit de cette intelligence qui l'utilise. Et ainsi de tous les phénomènes psychiques et de tous les instruments des fonctions mentales, réflexes, habitudes, instincts, appétits, sentiments, associations d'idées, mémoire, images, sans parler des fonctions dont l'intellectualité est évidente.

Mais l'introspection, qui n'atteint que des *états* et des *contenus*, ne connaît à peu près rien de cette intelligence qui se marque dans des *desseins* correspondant à des *entreprises*. Les desseins sont à longue portée, étant normalement situés loin de nous dans l'espace et dans l'avenir, et les entreprises ont généralement été formées dans le passé extrêmement lointain où les espèces se sont constituées. Ainsi, la sensation a pour *dessein* ou pour *visée* l'espace, et cependant l'espace n'est pas dans la sensation à titre de *contenu*, puisqu'une sensation, comme phénomène psychique, ne peut rien avoir de spatial. Semblablement, la sensation brute ne révèle

aucune *entreprise*, et c'est pourquoi la psychologie introspective traditionnelle n'y a jamais rien découvert qu'une simple impression. Pour y découvrir un dessein, il faut en venir à surprendre, comme nous le disions, que nous ne pourrions rien *sentir* de ce que la sensation nous *donne* si elle ne nous faisait *comprendre* un espace qu'elle ne nous donne pas ; et pour y découvrir une entreprise, il faut apercevoir qu'une visée instrumentale est liée au mécanisme des sens d'une manière telle que, sans elle, la constitution, même anatomique, du sens échappe à l'intelligibilité. Tout cela n'est pas du ressort de l'introspection, tandis que l'expérimentation bien conduite ou l'observation objective bien orientée nous le font souvent saisir d'une vue presque directe. Le procédé est toujours de chercher dans la *genèse* des fonctions mentales l'explication de leurs visées, et c'est le principe fondamental de recherches qu'on trouvera appliqué d'un bout à l'autre de cet ouvrage.

BEHAVIORISME

Mais dire que l'introspection ne peut rien nous faire comprendre, ce n'est pas dire qu'on prétende l'exclure de la psychologie et construire une psychologie sans conscience, bornée à l'étude des réactions que suscitent dans notre corps les excitations dont la conscience nous rend témoignage. Si la conscience n'est pas une méthode d'investigation pour le psychologue, elle est en tout cas pour lui un objet d'étude, et même son objet d'étude principal. C'est une étude à prendre ou à laisser, mais on ne peut, avec Watson et son école, prétendre la prendre en prétendant la laisser. Une telle psychologie est avant tout insincère, si elle ne se résigne à être radicalement incomplète. Les réactions que l'on charge de se substituer aux phénomènes mentaux conscients ne peuvent remplir cet office que si on les affecte d'un signe qui ne peut jamais être purement moteur et qui demeure en eux comme un *indice* de la conscience qu'on prétend en avoir exclue. La méthode

purement *behavioriste* ne nous paraît que la forme retournée de la même erreur qui assigne à la psychologie la tâche d'épurer le fait mental de tout élément objectif. Le fait mental est sous tous ses aspects un *mixte* de corps et d'âme et les problèmes qui se posent à son propos sont toujours plus ou moins les problèmes de leur union. Nous ne *sommes* pas une âme ajoutée à un corps ; nous *avons* un corps. Nous ne *sommes* pas un corps ajouté à une âme ; nous *avons* une âme : cela veut dire que notre âme *a* un corps, et que notre corps *a* une âme. Mais *avoir* en cette manière, c'est posséder comme un bien inaliénable et consubstantiel ; ce n'est pas porter comme un bagage : bagage de corps étranger ou importun à l'âme, bagage d'âme étranger ou importun au corps. Il y a donc partout du corps dans l'âme, et c'est ce que montre sans peine l'examen de tous les automatismes dont elle est chargée ; mais réciproquement, il y a de l'âme dans le corps et la première tâche du psychologue (celui qui *discourt de l'âme*), c'est de l'y découvrir et de l'y montrer à l'œuvre.

PSYCHOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Nous avons ainsi pris parti à l'égard de toutes les méthodes fondamentales que l'on peut s'attendre à voir utilisées dans un traité de psychologie : parallélisme psycho-physiologique ou spiritualisme phénoménologique, méthode d'introspection ou méthode objective et expérimentale, méthode génétique, méthodes analytique et synthétique, et nous espérons que notre position à l'égard de ces diverses méthodes est assez clairement définie pour que l'orientation de notre propre enquête se dessine dès maintenant sans ambiguïté. Cette orientation générale fournit aussi, nous semble-t-il, réponse à la curiosité de ceux qui nous demanderaient, comme on a coutume de faire, quel rôle nous faisons jouer à la philosophie dans notre recherche. Il est visible que c'est à la philosophie que notre principe le plus général, le principe de

l'activité architectonique de l'esprit, est emprunté. Bien fort serait celui qui pourrait séparer en toutes matières le psychologique du philosophique, et des auteurs peu suspects de métaphysique, MM. Dumas et Blondel, ont fait là-dessus des réflexions bien judicieuses (1). Pour nous, il nous semble que l'on entre dans la philosophie dès que l'on prête quelque sagesse propre et immanente aux forces par où tout le monde convient de définir le psychisme, et c'est en ce sens qu'une idée philosophique domine toute notre enquête. On pourrait dire en ce même sens que le principe de Lamarck est philosophique, que Goldstein, en expliquant l'*Aufbau des Organismus*, a fait descendre de la philosophie jusque dans le réflexe et que la théorie de l'émotion que Cannon a défendue contre James est pleine de philosophie. Le caractère de notre philosophie, en tout cas, suivant la méthode de ces grands exemples, c'est de prétendre être *maîtresse de science* et apporter une lumière proprement scientifique en des matières où règne une obscurité complète lorsqu'on se refuse à la faire intervenir. Nous aurons souvent, en particulier, l'occasion de voir et de montrer que la clarté qui s'introduit dans les problèmes psychologiques, lorsqu'on les retourne de leur aspect purement physiologique à leur aspect biologique ou phylogénétique, est une clarté proprement philosophique. Et cela ne saurait étonner ceux qui remarquent, d'une part, que souvent les conditions les plus immédiates des phénomènes nous en masquent les causes vraies, qui sont moins prochaines ; et, d'autre part, que c'est le propre de la philosophie de vouloir remonter aux causes vraies, qui, pour être parfois lointaines, ne sont pas nécessairement pour autant métaphysiques. Les seules causes de caractère apparemment philosophique que l'on trouvera utilisées dans ce travail sont simplement celles qu'aucun naturaliste, même pas Darwin, n'ont jamais pu exclure, dès qu'ils ont admis que l'être vivant n'était pas de part en part

(1) *Nouveau Traité de Philosophie*, I, 376.

(1) Dumas, *Nouveau Traité*, I, 376-377 et IV, 370.

le produit des déterminismes externes et qu'il résultait en partie des efforts mêmes qu'il fait pour s'adapter aux changements de son milieu. Seulement, en appliquant cette forme d'explication au mécanisme même de la connaissance, et non plus seulement de l'action, nous lui avons donné une extension inusitée. Toute la question est de savoir si l'application est légitime, c'est-à-dire, en somme, si ce que nous appelons les connaissances sensibles de l'être vivant ne sont pas seulement les plus miraculeuses de ses actions. Il pourrait alors y avoir travaillé comme à ses instincts mêmes ou à ses habitudes adaptatives. De fait, la connaissance sensible nous est apparue comme un admirable instinct dressé en nous par une sorte d'intelligence organique. Les sens ne sont pas des instruments mécaniques d'enregistrement ; ce sont des dispositifs organiques destinés à poser des problèmes à un être capable de les résoudre. Si les mécanismes musculaires peuvent être utilisés sans être compris, les mécanismes sensoriels ne peuvent l'être ; et c'est une même chose de les utiliser et de les comprendre. Ainsi, la cécité psychique nous offre le type d'un mécanisme visuel intact qui ne peut être utilisé faute d'être compris. Il faut en conclure raisonnablement qu'une intelligence seule l'a pu construire. L'hostilité aux vues philosophiques nous y conduirait plus directement encore qu'une sorte de penchant philosophique ; car, comme nous le disions ailleurs (1), « c'est faire une économie de finalité que de faire construire par l'esprit ce qu'on serait sans cela forcé de faire construire *pour* l'esprit : il y faudrait deux fois plus d'esprit ». Tel est le type des hypothèses « philosophiques » qui pourront intervenir dans ce traité. Nous espérons convaincre nos lecteurs que la philosophie ne fait qu'un ici avec la science même, disons plus simplement : avec le bon sens. Il faut accepter de parler philosophie en ce sens ou se résigner à ne rien dire qui puisse satisfaire en ces matières l'esprit le moins exigeant.

(1) *Les Sens de la défense*, p. 76.

Il y a d'ailleurs un point où la philosophie ne peut guère manquer d'intervenir dans le traité de psychologie qui s'y prétendrait le plus hostile. C'est au moment où l'auteur atteint les fondements psychologiques de la logique, de l'esthétique et de la morale. Or, il ne serait pas très digne de lui de chercher à esquiver cette rencontre en éludant l'étude de ces fondements. Il est évident que l'étude d'un être sentant et pensant ne peut être séparée de celle de ses fins. On peut même penser légitimement avec Aristote, cité avec faveur par Lalande (1), que l'essence d'un tel être, c'est sa fin. Mais les fins les plus hautes des activités mentales de l'homme nous sont révélées par la logique, la morale et l'esthétique, et il est impossible d'achever une enquête psychologique sur la connaissance, l'action et la sensibilité humaines sans toucher d'une manière directe aux problèmes qui sont l'objet de ces disciplines. On ne peut savoir ce que c'est que penser sans savoir ce que c'est que bien penser, ni ce que c'est qu'agir humainement sans savoir ce que c'est qu'agir moralement, ni ce que c'est que sentir humainement, sans savoir ce que c'est que sentir esthétiquement. La *différence spécifique* de l'être humain est morale, logique et esthétique. Si l'*idéal* des sciences *normatives* n'était pas au fond un élément du *réel*, on se demande comment il pourrait jamais se justifier de prétendre lui servir de norme. Or, s'il est un élément du réel, comment ne serait-il pas un objet de la psychologie ? Le psychologue qui traite des bases mentales de la logique, de la morale et de l'esthétique ne peut donc être accusé de céder à quelque impérialisme psychologique ; il n'obéit qu'aux exigences les plus impérieuses de sa propre tâche, qui l'oblige à marquer au moins le sens et l'origine de la *dévi*ation biologique qui a rendu un être vivant capable de ce que nous appelons connaissance vraie, sentiment du beau et conduite morale (2). Mais il faut

(1) *Nouveau Traité* de Dumas, I, 375.

(2) Nous disions dans notre Préface au *Problème de la Sensation* : « La logique est évidemment une science de l'esprit : elle est même la science de l'esprit (lequel

avouer qu'on ne voit guère comment il pourrait le faire sans toucher à mille questions qu'on a toujours regardées comme philosophiques, et, pour le dire plus simplement, sans faire de la philosophie avec des philosophes : car on est bien forcé de parler la langue de ceux dont on aborde les études. Heureusement que nous croyons connaître le chemin qui mène de leurs études aux nôtres, et nous ne pourrions souhaiter de meilleure fortune à cet ouvrage que de rapprocher deux disciplines que nous croyons faites pour s'entendre et dont le divorce prolongé, sur un objet d'étude commun, serait à la longue inconcevable et ruineux pour le bon renom des sciences de l'esprit.

n'est jamais qu'une logique active et vivante), et on peut se demander si une *psychologie* qui s'en sépare par impuissance à la rejoindre ne néglige pas l'essentiel de ce que son nom même lui imposerait de nous apprendre. • On en dirait facilement autant de la morale et de l'esthétique.

(1) L'ouvrage de M. de Guérin, I. 272.
 (2) Nous devons dans notre ouvrage au lecteur de la science de la logique
 les observations que nous avons faites de l'esprit : elle est source de savoir de l'esprit (logique)

INTRODUCTION

LE PSYCHISME ÉLÉMENTAIRE

Nous nous proposons de faire précéder notre étude des fonctions de la vie mentale, considérées, suivant la plus précise acception du terme, sous quelque aspect, dans l'ordre de leur évolution, soit matériellement, dans le détail de leur activité et dans les ressorts de leur mécanisme, de celle des aspects les plus généraux de cette vie, en ce qu'elle se reflète dans toutes ses fonctions sans exception. Nous reconnaissons, d'ailleurs, que cette distinction des aspects, même généraux, et des fonctions particulières de la vie mentale, ne peut prétendre à un caractère absolument rigoureux et doit nécessairement apparaître comme d'un certain arbitraire. L'attention a-t-elle pu saisir une fonction qu'un aspect de la vie mentale; l'affection n'en est-elle pas plutôt un aspect qu'une fonction? Le déplacement que nous avons adopté sous ce rapport pour ces deux aspects d'activité mentale pourrait donc être discuté. C'est en les discutant que nous répondrons à l'objection. Nous verrons que l'affectation, sous son aspect matériel, n'est qu'une fonction, sous son aspect dans l'activité mentale le rôle d'un aspect général, en ce qu'elle est spécifique d'un aspect, sans que son mécanisme ou sa signification physiologique essentielle (par exemple, dans la constitution de la sensation, de la réponse à un simple aspect

183

ÉLÉMENTS DE PSYCHISME

Texte principal, très flou et difficilement lisible. Apparaît à l'horizontale.

ÉLÉMENTS DE PSYCHISME

Texte principal, très flou et difficilement lisible. Apparaît à l'horizontale.

Texte principal, très flou et difficilement lisible. Apparaît à l'horizontale.

INTRODUCTION

LES ASPECTS GÉNÉRAUX DE LA VIE MENTALE

Nous nous proposons de faire précéder notre étude des *fonctions* de la vie mentale, considérées, suivant le plan précédemment exposé, soit *synthétiquement*, dans l'ordre de leur évolution, soit *analytiquement*, dans le détail de leur activité et dans les ressorts de leur mécanisme, de celle des *aspects* les plus généraux de cette vie, comme ils se retrouvent dans toutes ses fonctions sans exception. Nous reconnaissons, d'ailleurs, que cette distinction des *aspects*, même généraux, et des *fonctions* particulières de la vie mentale, ne peut prétendre à un caractère absolument rigoureux et doit inévitablement apparaître entachée d'un certain arbitraire. L'*attention* n'est-elle pas plutôt une fonction qu'un aspect de la vie mentale ; l'*affection* n'en est-elle pas plutôt un aspect qu'une fonction ? Le classement que nous avons adopté sous ce rapport pour ces deux modes d'activité mentale pourrait donc être discuté. C'est en les étudiant que nous répondrons à l'objection. Nous verrons que l'*affection*, sans être à proprement parler une fonction, joue en tout cas dans l'activité mentale le rôle d'un ressort fonctionnel important et spécifique : il est impossible, sans méconnaître sa signification phylogénétique essentielle (par exemple, dans la constitution de la sensation), de la réduire à un simple aspect

général des états ou activités psychiques. Inversement, l'attention, que beaucoup de psychologues ont cru pouvoir étudier comme une activité spécifique, s'est trouvée tout naturellement déçue de ce rôle dans la psychologie contemporaine, lorsqu'on a remarqué qu'elle intervient indistinctement dans toutes les activités mentales, et qu'elle y apparaît partout marquée des mêmes caractères.

Nous croyons que l'autre modalité de la vie mentale — la conscience — que nous avons détachée, avec l'attention, des fonctions, pour la placer au rang des *aspects généraux* de cette vie, peut justifier d'une manière analogue la place que nous lui attribuons dans notre étude. Nous ne nous réclamons pas d'un simple parti-pris de commodité, qui serait, cependant, après tout, excusable ; car il serait assurément, en tout état de cause, très commode d'étudier d'abord à part et une fois pour toutes des questions dont on se trouverait sans cela embarrassé ensuite à chaque pas ; mais, en réalité, les deux questions que nous mettons à part s'isolent d'elles-mêmes dans notre sujet. Il s'agit vraiment des *généralités naturelles* de la vie psychologique. Ce qu'il y a de plus *général*, dans une activité, c'est, à coup sûr, sa tension vers un but ; or, ce que nous allons étudier dans cette Introduction n'est que la tension psychique envisagée sous ses deux formes principales. L'activité psychique peut être *concentrée* ou *dispersée*, tenue en mains par le sujet ou abandonnée par lui à l'automatisme, et c'est ce que nous appelons, en somme, *conscience* ou *inconscience*. D'autre part, la conscience et ses dégradations sont comme les effets ou résultantes de causes qu'on peut aussi étudier en elles-mêmes et qui apparaîtront alors comme *attention* et *distraktion*. L'attention ravive la conscience ou même la crée ; la distraction la diminue ou même l'abolit. La conscience et l'inconscience se montrent donc intimement liées respectivement à l'attention et à la distraction, que l'on ne pourra jamais séparer de ces effets naturels sans négliger leur signification principale.

Nous avons borné notre étude à ces deux aspects généraux de l'activité mentale, parce que nous devons en général nous limiter à l'essentiel et qu'il s'agissait là de deux enquêtes qui ne peuvent vraiment être exclues d'un traité de psychologie générale. Mais, pour marquer du moins toute l'extension naturelle de cet ordre préliminaire de recherches, nous voudrions indiquer quelques questions qui se rattachent à celles de l'attention et de la conscience, afin de ne pas paraître en tout cas méconnaître la portée naturelle des problèmes que nous abordons et peut-être de faire excuser nos lacunes en traçant au moins le dessin idéal d'un plan que nous ne pouvons exécuter à la rigueur.

L'attention et la distraction sont encore, en effet, des éléments importants de ces états qu'on appelle *veille* ou *sommeil*, qu'on appellerait mieux peut-être *vigilance* ou *somnolence*, et dont on méconnaît la nature complexe lorsqu'on pense pouvoir les distinguer suffisamment l'un de l'autre par des caractères purement physiologiques. En rattachant le sommeil à la vie psychique normale, Pierre Janet, Claparède, Bergson, Freud, ont puissamment contribué à réveiller en nous le sens de l'unité de la vie mentale et de sa continuité à travers ses apparences d'interruption.

L'effort et le relâchement aussi sont liés à l'attention et à la distraction, puisque la première est toujours un état de tension intellectuel à composantes physiques importantes, la seconde une détente de cette tension. Comme l'attention est surtout un effort d'ordre plutôt mental, dont le but est la concentration de nos idées dans une tâche intellectuelle ou perceptive, l'effort pourrait être plutôt défini comme une attention d'ordre physique, dont le but est la concentration de nos forces dans une tâche musculaire et matérielle. On comprend donc, sans doute, qu'on les ait toujours distingués ; on ne saurait comprendre qu'on les dissocie d'une manière complète, si du moins on ne veut méconnaître que toute attention s'associe à des états musculaires, comme tout effort à des éléments d'intention et à un principe psychique d'organisation motrice.

Toutes ces questions devraient donc être traitées en commun. Du moins leur étroite corrélation nous apporte-t-elle l'assurance que nous ne pourrions étudier les plus importantes sans utiliser des principes et des méthodes que l'on étendra sans trop de peine à la solution de toutes les autres. Il ne s'agit en somme que d'une seule et même question, qui sera largement dégagée et éclaircie dans nos deux enquêtes : celle de la tension de l'activité psychique. La conscience, l'attention, la vigilance, l'effort, le dynamisme mental ne sont que des tensions ; l'inconscience et la subconscience, l'inattention, la somnolence, le relâchement, l'automatisme routinier ne sont que des détentes. Nous chercherons à faire saisir le caractère de ces tensions et de ces détentes sur deux cas typiques. On comprendra qu'il ne peut être très différent dans les autres cas, qui n'en sont guère qu'une spécification avec éléments physiologiques plus accusés.

Cette question de la tension de l'activité psychique semble bien par nature la plus générale que le psychologue puisse envisager. Nous demanderons, en

tout cas, qu'on nous permette de la considérer comme telle, et, si l'on trouvait que le titre de cette Introduction n'est pas le plus adéquat possible, d'y substituer celui d'*Étude générale de la tension mentale*. Il s'agit là certainement d'un aspect du psychisme à la fois universel et isolable, et nous venons sans doute de faire assez apercevoir tous les avantages qu'il peut y avoir à la fois à ne pas séparer les unes des autres des questions aussi étroitement unies et à en placer l'étude avant toutes les autres, qui sont manifestement plus particulières.

CHAPITRE I

CONSCIENCE ET INCONSCIENCE

I. La conscience comme force de cohésion

La conscience est une activité ; ce n'est pas une lumière. Du moins la lumière ici n'est-elle que le surcroît de précision et d'adaptation que l'intervention de l'activité consciente ajoute à l'action. Il ne faut pas concevoir cette intervention sous la forme de l'apparition du jour qui donne couleur et forme visible à des choses obscures, en leur apportant un principe de rayonnement qu'elles ne peuvent tirer d'elles-mêmes. De telles métaphores, parfaitement gratuites et que la plus élémentaire objectivité dans l'observation aurait dû faire proscrire, sont à l'origine des théories *épiphénoménistes*, dont on peut même se demander si ces fleurs de rhétorique ne constituent pas l'unique argument. Suivant ces doctrines, l'activité psychique, éveillée tour à tour et soustraite au *rayonnement*, pour les yeux du sujet même, par on ne sait quel jour mystérieux, passerait ainsi alternativement de l'ombre à l'obscurité sous l'effet d'un déterminisme tout externe, sans aucune modification dans sa constitution propre et sans aucune participation directe à son changement d'état. Si l'on néglige de relever l'arbitraire d'une théorie qui ne s'accorde rien de moins, dans la vie mentale, que la naissance d'un soleil, sans se donner la peine de nous en fournir même un semblant d'explication, et qui croit que le préfixe *d'épi* suffit à rendre raison du *phénomène* le plus extraordinaire.

on pourrait au moins attendre d'elle qu'elle se piquât de nous fournir une exacte description des faits. Or, cette description semble même ignorer le caractère qui a, sans doute, le plus frappé dans la conscience l'opinion de tous les temps, puisqu'elle l'a inscrit dans le terme même dont elle la désigne : c'est que la conscience est une *mise en faisceau*, une *organisation* de connaissances (*cum* scire), donc une opération unifiante accomplie avec intention et suivant un dessein. Maintenant, quand nous nous demandons ce qui a pu fixer l'opinion populaire sur ce caractère de la conscience et lui assurer la valeur d'une propriété spécifique, d'une propriété de définition, nous voyons sans peine qu'effectivement, là où la conscience apparaît, sort de la brume de l'automatisme ou de l'endormissement, c'est toujours avec cette vertu d'efficience. Elle ramasse un être dispersé ; elle fait qu'il réagit au présent avec toute son expérience en vue d'un avenir qui s'étend proportionnellement à la profondeur du regard qu'il est capable de jeter sur son passé. La conscience est surtout une mémoire tenue en main pour des tâches d'avenir. Voilà ce que c'est qu'être conscient ; c'est être à la tâche présente *avec toute son âme*. Au contraire, être inconscient, c'est s'oublier, ou oublier une part de soi, dans ce qu'on fait, ce qu'on dit ou ce qu'on médite ou projette ; c'est oublier, méconnaître ou écarter les enseignements — ou une part importante des enseignements — du passé ; c'est devenir incapable de rattacher son activité présente à la considération des effets qu'elle doit le plus inévitablement produire. Dans cette conscience, l'opinion ne voit pas une activité à qui s'ajouterait du dehors une lumière capable d'en faire un spectacle, mais une activité dont la lumière constitue la nature même et dont il ne reste rien, si on en retranche cette lumière. La lumière ici crée ce qu'elle éclaire et l'emporte en s'en allant. C'est un monde qui disparaît avec le jour et naît avec lui. La conscience n'est pas le *rayonnement* visible d'une activité : elle en est le *ressort*, lequel ne peut ployer ou rompre sans que cède et fléchisse le mécanisme en tier.

Telle est la somme des idées sur la conscience que représente pour nous le nom même qui la désigne. La clairvoyance en fait un singulier contraste avec la *gratuité* de l'épiphénoménisme. Rien de tout cela, en effet, ne peut être contesté. Nous n'avons ici que le sommaire d'une expérience aussi profonde qu'élémentaire. Un être conscient n'est pas un être qui se regarde dans un miroir : c'est un être qui se possède, se ramasse, et s'organise. Un être inconscient n'est pas un être qui cesse de voir son image ; c'est un être qui s'échappe à lui-même et que dominant des forces dont il n'a point le contrôle. La conscience d'un état est une même chose avec sa liaison à d'autres états, et cette liaison n'est elle-même qu'une organisation de forces, c'est-à-dire de moyens, en vue d'un dessein. Bref, la conscience est une coordination, et l'inconscience une incoordination, dynamiques. Être conscient, pour un état, c'est se sentir en union de dessein avec d'autres états (*cumscire*). A la lettre, il n'y a pas d'état conscient (c'est même une contradiction dans les termes) ; il ne peut y avoir que des groupes d'états conscients, en qui la lumière se dégage de leur compression, comme la chaleur du foin entassé. Un être capable de se multiplier sans se diviser, d'étendre au loin son regard dans l'espace sans perdre la référence des points aperçus au lieu où il se trouve, de rappeler semblablement son passé sous la perspective du présent qui s'en distingue tout en l'utilisant, est par là même *conscient*. Si ses perceptions et ses souvenirs perdent ce centre de référence, s'il perçoit sans rapporter cette perception à d'autres, avec quoi elles s'amalgament sous le point de vue de son intérêt ou de ses desseins, si ses souvenirs s'isolent les uns des autres, comme des satellites captés par des attractions étrangères, il est inconscient, toujours par définition, puisqu'il n'y a point *cohérence* dans ses impressions, puisqu'elles ne se connaissent point les unes les autres, puisqu'il n'en est point *conscient*.

M. Pierre Janet a admirablement décrit dans son premier ouvrage (1) ces états de dissociation de la perception et du souvenir, et il a parfaitement montré qu'ils avaient leur source dans l'affaiblissement d'une puissance de synthèse qui donne naissance à la conscience et dont le relâchement, comme celui d'une espèce de force de cohésion mentale, tend à disperser cette conscience en poussière. La pulvérisation n'est d'ailleurs ici que le dernier terme de la désagrégation : celle-ci peut commencer par une simple dissociation de la conscience en blocs erratiques qui, comme il arrive dans le somnambulisme ou la suggestion, manifestent encore une puissance de synthèse limitée à un champ de conscience rétréci, incapable d'envelopper le domaine entier de la perception et de la mémoire. « Tel somnambule n'entend que la voix de son magnétiseur et n'entend pas la voix des autres personnes ; tel autre ne voit que la lumière qu'il allume et non celle que d'autres peuvent avoir allumée... Un état de distraction naturelle et perpétuelle... empêche ces personnes d'apprécier aucune autre sensation en dehors

(1) *L'automa psychol.*, 3^e éd., Alcan, 1899, spécialement chap. I et II.

de celle qui occupe actuellement leur esprit » (189). Et, dans ce processus de dissociation, l'amnésie se propage du même mouvement que l'anesthésie. Le somnambule oublie complètement pendant l'état de veille normale tout ce qui s'est passé pendant le somnambulisme, tandis qu'il en retrouve le souvenir dans un état de somnambulisme nouveau (73). Ainsi se créent dans l'activité mentale ces espèces de foyers de conscience dispersés qui ont tant défrayé la chronique psychologique d'il y a cinquante ans et dont l'étude a servi de base au freudisme. Ces créations apparentes de consciences sporadiques sont en réalité les symptômes de la dissolution de la conscience. Car la conscience se dissout, conformément à la signification étymologique du terme, dans la mesure où elle se disperse, et ces apparentes consciences autonomes ne sont qu'autant de manifestations d'une moindre conscience générale. A la limite, la conscience s'évanouit en même temps qu'est atteint le dernier terme de l'incoordination. Comme un sujet n'est pas plusieurs, il ne peut sans danger se permettre de ramasser son expérience de sujet unique en plusieurs synthèses, et, de fait, cette pluralité de synthétisations, loin d'être une richesse, est toujours chez lui une misère mentale, un échec, un avortement, un « raté » (comme on a dit de phénomènes analogues) de l'effort d'unique et exhaustive synthétisation. Sous l'apparence de se multiplier et de s'étendre, il se perd et il se disperse ; une part de lui-même devient étrangère au sujet qu'il est et qu'il demeure ; il s'aliène de ce sujet, c'est-à-dire de lui-même. Il perd la puissance de maîtriser les forces qui, dans la perception, la mémoire et les sentiments associés, lui sont données pour assurer son adaptation d'individu, c'est-à-dire d'indivisible. Il se divise, c'est-à-dire se désindividualise. La multiplicité de conscience n'est pas le type de la conscience ; c'en est l'antithèse : elle ne nous apprend pas comment la conscience se forme, mais comment elle se défait. Elle ne nous en révèle la nature que par contraste et que si nous y cherchons les procédés par où la conscience échappe à sa propre loi, au principe même de sa constitution. Ce n'est pas sans raison que ces états, encore psychologiques pourtant de toute évidence, ont été appelés *inconscients*. Le langage a triomphé ici des hésitations des psychologues. Il leur a imposé de ranger dans la non-conscience ce qu'ils ont été souvent tentés, avec Morton Prince, de considérer comme une *co-conscience*. Car une co-conscience vraie serait, elle aussi, une contradiction dans les termes, et, comme on ne peut faire une conscience vraie avec un état, on ne peut aussi en faire qu'une seule avec plusieurs. La conscience est le rassemblement de notre science (*cum scire*), et on ne peut concevoir plusieurs rassemblements de notre science. Ce n'en serait, en réalité, qu'un *démembrement*.

Si la conscience est l'acte d'un sujet qui se rassemble dans un dessein d'adaptation, non le simple éclaircissement d'un état, on doit la voir naître dans cette activité et pouvoir surprendre dans son éclosion la nature spécifique de son efficacité. Effectivement, nous ne pourrions étudier dans son cours le développement de l'activité mentale sans arriver à un progrès notable dont la conscience est moins la lumière que le ressort, et où elle nous apparaîtra

aussitôt comme une faculté de coordination et d'unification des forces vitales pourvue d'une efficacité exceptionnelle. Pour le dire tout de suite, — et comme on peut d'ailleurs le présumer d'après l'opposition qu'on a coutume d'établir entre l'automatisme et la conscience, l'acte réflexe et l'acte réfléchi, — ce passage se situe au moment où l'action, au lieu d'être déclenchée par une irritation donnée, qui la provoque *automatiquement*, devient l'effet de la simple représentation mentale d'une irritation possible, dont nous apprenons à connaître la cause *à distance*, c'est-à-dire avant le contact qui lui permettrait d'exercer sur nous une stimulation automatiquement réflexogène. Cette représentation est ce que nous appelons une perception, et elle inaugure le premier comportement où la réaction est déterminée, non par une excitation, mais par l'*idée*, ou anticipation mentale, d'une excitation, non plus par ce que l'être vivant ressent, mais par ce qu'il comprend. Elle inaugure donc la conscience, si l'on admet que l'être vivant ne peut lire dans une sensation l'imminence et les modalités variables d'une irritation et préparer sa réaction aux éventualités de multiples possibles sans échapper à l'automatisme et entrer dans la vie consciente. Elle l'inaugure aussi, s'il est vrai que cette première conscience est une première mémoire et que c'est en organisant son passé avec son présent que l'être vivant apprend à comprendre les signes de l'avenir et à composer d'avance sa réaction suivant ses diverses perspectives. C'est bien là la conscience que nous avons décrite : activité et non reflet, et activité de coordination mentale, qui ne peut exister dans un état et s'exprime toujours dans la mise en jeu de la masse des forces psychiques sous l'action d'un dessein d'adaptation.

Le problème de la conscience envisagé sous cet aspect se rattache au problème général de l'évolution de l'activité psychique, et nous devons en renvoyer l'étude à la partie de notre ouvrage consacrée à l'examen de ce dernier problème. En revanche, nous venons d'être conduits *de deux manières* à rencontrer un problème qui touche aux aspects les plus généraux de la vie psychique et doit intéresser plus particulièrement, par conséquent, notre Introduction : le problème des rapports de la conscience avec des formes ou des activités qui, pour n'être pas conscientes, n'en sont pas moins psychologiques. 1^o La conscience *naît* d'un automatisme qui, sans être conscient, n'en a pas moins bien des traits du psychisme le plus authentique, par exemple, sous la forme de l'habitude et de l'instinct ; et il faut bien que cette activité préforme la vie consciente pour qu'elle puisse ensuite si facilement s'y intégrer. 2^o D'autre part, la conscience se dissout ou *meurt* dans une autre

forme d'inconscience dont on a vu qu'elle imite encore plus la conscience et dont, à défaut de s'y intégrer (puisqu'elle en est parfois une désintégration), elle reste souvent un élément réfractaire inaliénable. Éclairer dès l'abord ces rapports de la conscience et de deux inconscients qu'on s'accorde presque universellement à regarder comme psychologiques, constitue pour nous une obligation à la fois de doctrine et de plan : de doctrine, en vue d'écartier dès l'abord mille malentendus et d'assurer une parfaite précision dans les notions les plus générales dont nous aurons constamment à nous servir ; de plan, car on va voir qu'il ne s'agit souvent de rien moins que de la distinction, en matière de conscience et d'inconscience, du normal et du pathologique, c'est-à-dire de notre tâche propre et de celle qui appartient au plus intime de nos collaborateurs dans cette collection.

Il ne semble pas, en effet, que la conscience sorte de l'inconscient comme parfois elle y retourne, qu'elle en naisse comme il lui arrive d'y mourir et qu'elle s'en forme comme éventuellement elle s'y dissout. Il y a dans la vie mentale un *inconscient de constitution*, qui en est le germe, qui en demeure la condition et l'élément, et qui, comme nous venons de le dire, réussit tout naturellement à s'y intégrer, et un *inconscient de dissolution*, qui en est le déchet ou le débris, qui est plutôt l'obstacle que la condition de son fonctionnement normal, et qui, suivant la description que nous venons d'en donner, reste par nature inassimilable à ses éléments constitutifs. C'est dire qu'il y a un inconscient normal, nécessaire et sain, et un inconscient anormal, évitable et morbide, et c'est une méprise lourde de conséquence que de les confondre délibérément ou par préterition. Nous trouvons ici le premier type d'une erreur de méthode que nous avons eu déjà l'occasion de relever (XII), et qui consiste à chercher sans réserve et sans discrimination dans les états pathologiques une simple exagération des activités normales. Les fonctions mentales ne se défont pas toujours en suivant à rebours le même ordre que dans leur formation. La décomposition

d'un état ne nous livre pas toujours dans ses déchets les éléments qui ont servi à sa composition. La maladie, la lésion ou l'usure peuvent créer des désordres absolument originaux ; elles ne travaillent pas nécessairement au bénéfice d'une analyse génétique et explicative ; elles ne sont pas toujours de simples régressions qui nous restitueraient les étapes dépassées d'un progrès où la vie aurait avancé en effaçant ses propres traces. Il en est ici comme des rapports de l'ontogénèse et de la phylogénèse dont a parlé notre Préface ; et c'est un de ces cas où la discongruence doit être doublement fréquente : c'est qu'en effet l'ontogénèse et la phylogénèse sont au moins l'une et l'autre des genèses ; la maladie s'oppose plutôt à l'ontogénèse comme la mort à la naissance. La destruction peut employer des procédés beaucoup plus rapides que la construction, il arrive qu'elle détruise même les *éléments*, ou qu'elle leur impose des rapports selon lesquels ils n'auraient jamais pu *s'organiser* pour une collaboration fonctionnelle.

II. L'inconscient normal ou de constitution

Nous exerçons notre activité d'adaptation au monde externe *en le sachant* ou *en l'ignorant*, mais, même quand nous l'ignorons, elle n'est pas nécessairement exempte d'adaptation et de discernement, et même quand nous en avons conscience, elle n'est pas nécessairement exempte d'automatisme et d'impulsivité. Nos instincts et nos habitudes les plus *aveugles* en apparence témoignent souvent d'une *selectivité*, d'une *intentionnalité* qui ne le cèdent guère à celles de nos activités les plus conscientes. C'est le plus sûr fondement des théories où on les rattache à l'intervention initiale d'une intelligence qui ne se retire de l'automatisme qu'après l'avoir *dressé*. Mais, soit que l'intelligence s'y prolonge, soit qu'elle s'y prépare, elle s'y manifeste, en tout cas, avec évidence, et il n'est pas jusqu'au réflexe où, comme nous aurons bientôt occasion de le dire, elle ne paraisse jouer le rôle d'un ressort secret, qui l'em-

pêche d'être machinal et le diversifie en rapport avec des changements de situation parfois bien légers. Mais réciproquement, notre activité la plus consciente n'irait pas loin si une spontanéité, une impulsivité secrètes, qu'il est presque impossible de distinguer de l'automatisme, ne lui prêtait constamment compagnie et secours.

Ch. Blondel a bien finement analysé ce rôle de l'intelligence inconsciente et en apparence mécanisée dans nos activités les plus conscientes (1). Il fait remarquer que, dans l'appel au passé en vue de résoudre les difficultés du présent, si l'appel est volontaire et conscient, la solution est le plus souvent spontanée et irréfléchie. « D'une part, des expériences et des savoirs ainsi évoqués, nous ne savons pas d'avance le contenu ; nous en connaissons seulement les conditions auxquelles ils ont à satisfaire ; de ce point de vue tout se passe comme si nous signalions ces conditions à notre mémoire dans un appel auquel se rendraient d'eux-mêmes événements et connaissances susceptibles d'y répondre. D'autre part, événements et connaissances ne nous reviennent généralement pas tels qu'ils ont été vécus et telles qu'elles ont été acquises, mais, mordant activement sur l'avenir, ils tournent vers nous la face par où ils peuvent nous être utiles et se groupent de manière à nous servir. Tout se passe donc comme si, notre appel compris, ils se portaient de leur propre mouvement vers la solution dont notre réflexion ne ferait, par suite, que préparer et légitimer la naissance... Le rôle de notre réflexion et de notre volonté semble se réduire à ouvrir les voies à des idées... qui surgissent en nous d'ailleurs... et par leur progrès naturel... A chaque heure du jour, à la moindre sollicitation extérieure ou intérieure, sentiments, pensées, mouvements se pressent de naître, de s'appeler, de se commander les uns les autres et de nous prêter ainsi une conduite à laquelle nous nous laissons aller sans la concerter et sans la vouloir. » Dans une conversation libre avec des amis, « si nous nous prenons si bien à nos propres paroles, si nous sommes les premiers à tressaillir de nos exclamations et à rire de nos saillies, c'est qu'elles nous surprennent presque autant que ceux qui nous écoutent et qu'elles ont pour nous à peu près le même inattendu ». C'est aussi, d'ailleurs, que « nous nous y complaisons... Moralement nous respectons l'effort et la réflexion, mais nous réservons nos secrètes tendresses pour les formes spontanées de l'adaptation... L'homme de volonté et de décision n'est-il pas pour nous celui qui, sans se perdre à délibérer, va droit aux solutions opportunes ? D'où la véritable portée de l'esprit de l'escalier : hommage rendu à la spontanéité immédiate et sûre de soi par la spontanéité à retardement et la réflexion hésitante ».

Si nous disons que, comme automates dans nos spontanités, nous sommes spontanés dans notre automatisme, c'est encore en pleine concor-

(1) Damas. *Nouveau Traité*, IV, 347-349.

dance de vues avec notre regretté ami. Non seulement il note avec la même acuité d'observation, dans le même article, des effets de l'habitude qui ressemblent à s'y méprendre à ceux de la spontanéité (353), non seulement il relève, dans l'esprit de nos observations précédentes, et avec une inépuisable abondance d'exemples, tout ce qu'on peut être fondé à attribuer d'authentique spontanéité à la masse de nos habitudes (379-381), mais il consacre même une part importante de ses conclusions à justifier expressément cette assimilation (378-382). Elle résulte suffisamment, nous semble-t-il, même d'une part, des indications que nous venons de fournir, et il n'est peut-être pas nécessaire de retourner l'analyse pour faire la preuve que, comme une activité inconsciente se mêle normalement à nos activités les plus conscientes, de même une conscience secrète se mêle souvent à nos activités les plus automatiques.

Cet inconscient sans lequel, soit sous sa forme apparente de spontanéité, soit sous sa forme apparente d'automatisme, la vie consciente normale pourrait à peine se soutenir, est évidemment un inconscient *normal*, comme l'activité à laquelle il s'intègre, et les exemples que nous avons invoqués pour le décrire nous font assez voir aussi que les formes multiples en sont comme décalquées des activités conscientes, que ces formes soient associations d'idées, souvenirs, habitudes, instincts, intuitions, divinations, suggestions du langage. Ces exemples nous le montrent aussi constamment mêlé à l'action actuelle, comme un instrument d'adaptation au même titre que la conscience même. Nous avons donc en main tous les éléments nécessaires pour essayer d'en dégager la nature.

Cet inconscient est de la nature de l'automatisme, si *spontané* qu'il puisse être, deux caractères qui sont loin de s'exclure, comme Ch. Blondel vient de nous l'expliquer, et qui même s'appellent dès qu'il s'agit d'un automatisme psychologique, suivant la thèse ancienne soutenue par Pierre Janet (1). Puisque c'est un automatisme, et même spontané, c'est donc une activité, ce n'est pas, comme le veut l'épiphénoménisme, une décoloration, une obnubilation de quelque activité ou de quelque état. Nous n'avons pas affaire, dans la conscience et l'inconscience, à des rayons et à des

(1) *L'automat. psychol.*, Introduction, p. II.

ombres qui passeraient, à l'état de modalités psychiques indépendantes, sur une activité étrangère à leur nature propre. La conscience comme l'inconscience même sont des formes spécifiques d'activité spontanée, l'une réfléchie et délibérée, l'autre automatique. Les souvenirs eux-mêmes ne sont pas des images obscurcies d'un passé diversement lointain; le temps ne passe pas sur eux à la manière d'une ombre dont l'épaisseur s'accroît. Ce sont des aptitudes, momentanément inactives et diversement promptes, à la reconnaissance. Les sentiments inconscients sont de sourdes et confuses stimulations. Dès qu'on porte le problème de l'inconscient sur le plan de l'activité, du *rendement*, on le voit sortir des paralogismes qui l'embarrassent. Une activité *pensée* ne peut évidemment être inconsciente, mais il n'y a aucune limite au dressage de la machine humaine par la pensée. Nous pouvons *charger de pensée* un système de sons que nous appelons *langage*, et, dans la conversation, le discours, l'écriture, il pensera presque pour nous. Semblablement agiront presque sans nous les souvenirs qu'a dressés d'avance à un usage d'adaptation une pensée prévoyante dont nous étudierons les procédés; des formules mathématiques calculeront à notre place ou du moins fourniront le même rendement qu'aurait fourni le calcul, espèce de machine à calculer sensitive, qui pressent la faute, qui la craint et qui souvent l'évite. Un dessein ancien descendu dans mes jambes, mais qu'un fil sensible retient encore à mon cerveau me conduit de mon domicile à ma Faculté à travers rues, escaliers et couloirs du métro, tentations du chemin, comme ferait la pensée même, mais sans pensée et en dépit de pensées contraires. Cet inconscient me *pénètre* et me commande à un point incroyable. Je ne puis avoir conscience, en chaque moment, de l'existence et encore moins de l'âge, de l'aspect, du caractère des diverses personnes qui constituent ma proche famille. Pourtant, marié, père de famille, je ne saurais à aucun moment agir comme si j'étais célibataire et solitaire, et ces êtres dont je n'ai point conscience me font incessamment agir — ou m'abstenir d'agir —

d'une manière qui serait tout autre s'ils n'étaient de quelque manière présents et agissants aux sources mêmes de toutes mes actions. De la même manière, mon âge, ma situation, mes relations, mes travaux, mes engagements, Paris où j'habite, ma maison, mon état de santé et tous les événements passés qui ont pu le conditionner, toutes ces choses qui communément reposent dans ce que je crois être le fond inconscient de ma mémoire, peuvent-elles m'être jamais *absentes* et étrangères, alors que *toute mon activité consciente y est accordée avec la plus parfaite exactitude*, au point que l'abolition intégrale des stimulations et des inhibitions qui émanent de chacune d'elles suffirait à donner à cette activité le caractère de la démence? Nous ne pénétrons jamais toutes nos raisons d'agir, et notre activité la plus délibérée est somnambulique à un point beaucoup plus grand que nous ne le croyons. Seulement, c'est un *somnambulisme organisé*, c'est-à-dire, à bien des égards, comme nous allons voir, le contraire même du somnambulisme naturel. C'est un *automatisme subordonné* aux desseins d'une activité qui se possède tout entière et qui, même dans les mécanismes derrière lesquels elle s'efface, ne laisse agir que des instruments qu'elle a formés pour la servir. L'inconscient normal se reconnaît à son caractère discipliné et instrumental. Il demeure le serviteur de la conscience et de la pensée, il n'en est jamais le substitut, mais partout il l'accompagne, comme fait précisément le bon serviteur.

Aussi en tire-t-il facilement sa délimitation. Ce qu'on désigne toujours, qu'on s'en rende compte ou non, par *inconscient* en psychologie, à moins qu'il ne s'agisse d'un état morbide, c'est le degré inférieur de tension des activités qui s'accompagnent de conscience dans leur rendement, soit ordinaire, soit le plus parfait, mais qui toujours demeurent capables de quelque rendement, ordinairement faible, mais éventuellement remarquable, tout en cessant d'être conscientes. L'activité inconsciente normale imite toujours une activité consciente; elle en est, suivant notre formule, comme un décalque un peu stéréotypé. Elle est donc aussi cette part de l'activité vitale automatisée dont nous pouvons reprendre conscience, et elle justifie son appartenance à la vie psychologique par cette aptitude à rentrer dans le cadre d'une activité délibérée. Non pas que telle soit sa destination

naturelle, et son rôle est bien plutôt d'exclure à force de perfection spontanée une application et une délibération désormais inutiles. La mécanisation de la pensée est aussi une fonction, et il y a échec de la fonction quand la pensée entreprend de prendre en main cette part de la tâche qui appartient naturellement à ses instruments mécaniques. L'inconscient est à ce point normal que ce renversement des rôles revêt facilement un caractère pathologique (si le sujet veut manger, marcher, écrire, dormir, uriner, etc., avec réflexion; d'où naissent des crampes, des troubles fonctionnels, de l'impuissance sexuelle, des insomnies) (1). Mais cela ne saurait infirmer la valeur du critérium que nous donnons de l'inconscient psychologique. Il demeure cette part de l'activité vitale dont nous pourrions reprendre conscience, opportunément ou non d'ailleurs, et qui témoigne ainsi de son appartenance à l'esprit par son aptitude à rentrer sous sa direction immédiate.

Ce critérium nous fait comprendre que l'inconscience ne paraît pas avoir de terme assignable : car même nos mouvements organiques peuvent redevenir conscients dans l'autoscopie. Cependant ce gouffre de l'inconscient n'est pas sans fond. Une activité ne s'automatise jamais tout à fait impunément. L'automatisme est certainement par rapport à la pensée une régression, et cette régression ne peut-être poussée au delà d'un certain degré sans devenir irréparable. Il arrive un moment où la récupération de la conscience sur l'automatisme se fait si rare et si difficile que nous sommes assurés d'accéder à l'impossible. La rareté croissante des cas nous indique l'approche d'une limite, non point mathématique, mais absolue, c'est-à-dire l'approche d'une forme d'activité vitale qui ne peut jamais rentrer dans le domaine de la conscience, soit qu'elle n'ait point été instituée par elle, soit qu'elle se soit trop complètement ou depuis trop longtemps libérée de son contrôle. La psychologie a son domaine propre, que l'inconscient ne peut étendre que parce qu'il est lui-même mesuré par la conscience. Le premier ne doit donc pas être pris pour un *no man's land*, et la tâche que son existence nous propose est plutôt de rechercher en lui les limites vraies du psychisme que d'y trouver un prétexte à les abolir.

Ces formes extrêmes du psychisme, on voit, d'après cette description, qu'il ne faut point les placer dans une activité nerveuse qui s'opposerait à l'activité consciente comme le corps à l'âme, le cerveau à la pensée, suivant la conception de HÖRRDING (2); conscience et cérébralité ne doivent pas être conçues comme deux formes corrélatives d'une même énergie, dont la

(1) V. Jaspers, *loc. cit.*, 196, 219, 296 et Janet, *Nouveau Traité*, IV, 391-392, 396; 397.

(2) *Esquisse d'une psychologie*, trad. fr., Alcan, 1903.

seconde peut décroître d'une manière continue, tandis que « le côté psychologique reste vide et cesse subitement » (95) ; de sorte que l'inconscient correspondrait à l'abolition brutale de la vie psychique, remplacée par un mécanisme tout physiologique. Non seulement cette hypothèse est mal conciliable avec les faits de dégradation progressive de la conscience, qui ne cesse certainement pas subitement et dont il est difficile de dire où elle cesse ; non seulement elle nous met hors d'état d'expliquer les faits de *récupération* de la conscience sur l'automatisme que nous venons de signaler dans la perception, et qui constituent la forme commune du souvenir (1), mais elle a contre elle toutes les difficultés doctrinales que nous avons relevées dans le parallélisme psycho-physiologique, qu'elle déguise difficilement sous le masque de l'unité d'énergie. L'unité n'est plus que nominale entre des activités que l'on oppose d'une manière si totale et qui ne passent de l'une à l'autre que par une rupture complète de continuité. La vérité est que ce passage même est inconcevable, tant qu'on se borne à décrire le cerveau comme un siège de mouvements et de courants, c'est-à-dire de phénomènes purement physiques. Et sous cette forme, ce n'est pas seulement la transformation du conscient en inconscient — c'est-à-dire de l'esprit en matière — qui échappe à l'intellection ; c'est aussi la corrélation des deux séries, quand elle est donnée, qui demeure difficilement intelligible. Le cerveau lui-même ne paraît pouvoir intelligiblement collaborer à la vie psychique que s'il est conçu comme animé, comme l'instrument d'une activité vivante qui le dépasse, de l'activité d'un vivant total, laquelle ne peut être ramenée au tracé de déplacements cellulaires ou de courants nerveux, mais qui a toujours un but et un sens, donc une âme. *Le fonctionnement cérébral est chose d'âme*, tel est le premier principe d'une psychologie cohérente, et il n'est, du reste,

(1) V. la critique de H. Wallon, *Nouveau Traité de Dumas* : Aucun « passage légitime » entre « l'inconscient expérimental et l'inconscient hypothétique de Höfding » (I, 299).

qu'un corollaire de cette évidence que *le corps vivant est animé* : car comment le corps serait-il animé, si ses parties ne l'étaient pas ? Ce cerveau est donc l'instrument d'actes qui, même sous la forme de réactions réflexes ou habituelles à des excitations externes, expriment des fins d'adaptation et ne peuvent être entièrement décrits en termes physico-chimiques. Même quand l'âme paraît descendre dans le corps, elle s'y prolonge seulement. Et c'est ce qui fait qu'elle peut y récupérer parfois les énergies de conscience et de lumière qu'elle semble y avoir perdues. Comme l'automatisme porte son inspiration, elle y retrouve son œuvre ou sa préformation ; et c'est ainsi que réciproquement, à la manière du magnétiseur, il peut la réveiller tout entière. L'inconscient se ramène à ces « implications psychiques de l'organique » dont nous avons parlé dans notre Préface (xxii). Et entre cet inconscient et le conscient, il n'y a que la différence de l'implicite à l'explicite ; il n'y a pas celle que le parallélisme psycho-physiologique établit entre le cerveau et l'âme, entre la matière et l'esprit.

III. L'inconscient anormal ou de dissolution

Cependant, les rapports que nous venons de décrire entre la conscience et l'inconscient ne concernent qu'un inconscient normal et nécessaire dont c'est le rôle de soutenir l'activité consciente et dont c'est aussi, par suite, le caractère de rester subordonné à cette dernière. Nous avons vu qu'il en existe un autre dont c'est, au contraire, le caractère constant de s'établir en marge de la conscience et de travailler plutôt à l'encontre de ses desseins de synthèse et d'unification. C'est l'inconscient dont Freud et son école ont si bien marqué la puissance dissociative dans la *libido*, avec son travail de sape et de mine contre le pouvoir de synthèse et de contrôle. Considérons quelques cas qui sont à la fois plus simples et cependant n'ont point attiré des études aussi exhaustives (M. Pierre Janet, du moins, en a bien marqué la spécificité) : la *distraction hystérique*, la *suggestion*, le *somnambulisme*.

A) DISTRACTION

C'est toujours le caractère et l'effet de la distraction de provoquer de l'inconscience. Mais cette inconscience peut être normale et saine ; elle collabore alors au travail de synthèse de la conscience ; elle écarte du foyer de la conscience ce qui pourrait tendre à la disperser ; elle assure donc la plus parfaite adaptation à une situation donnée, à une difficulté qui demande solution, un mal qui demande remède, une entreprise qui demande concentration d'effort et unité de vues. Rien qui ressemble davantage au premier abord à la dispersion anesthésique des hystériques (1) qui en semble seulement le paroxysme. La distraction, en effet, « équivaut, chez les hystériques, à une anesthésie au moins momentanée » (2). Le sujet distrait devient inconscient des mouvements qu'on lui suggère d'effectuer, si anormaux soient-ils ; il lève le bras, s'étend même par terre sans le savoir et en le niant (237, 238, 241). A des questions qu'on lui pose pendant qu'il parle d'autre chose, il fait par écrit, si on lui a mis un crayon dans la main, des réponses parfaitement correctes, assez longues, où se manifeste une intelligence assez développée et dont il n'a cependant aucune conscience (244). Cette anesthésie menace les distraits les plus normaux. On pourrait donc croire que c'est la même inconscience que crée la distraction du méditatif, et les auteurs sont innombrables qui ont développé cette analogie. Pourtant M. Janet remarque à juste titre : « Cet état a tous les caractères de la distraction, sauf un, c'est qu'il n'est pas produit, entretenu par une attention fortement dirigée dans un autre sens ; c'est une distraction perpétuelle, sans motif, sans excuse, et c'est justement à cause de cela qu'elle est pathologique. » (Préface, XIII-XIV.) Remarquons à notre tour que cette différence suffit à chasser toutes les ressemblances et les convertit même en réelles oppositions. La distraction, dans un cas, est concentration, dans l'autre est dispersion ; le distrait normal est détourné de plusieurs excitations parce qu'il en met trop d'autres en faisceau. L'hystérique se ramasse sur une excitation parce qu'il ne peut en ordonner plusieurs ; la première distraction exprime la force de l'activité synthétique d'adaptation, la capacité de former un dessein opportun et d'y soumettre toutes les puissances de pensée, de sentiment et d'action ; la seconde exprime la misère d'un être devenu incapable de maîtriser les excitations qu'il reçoit et qui succombe sous leur nombre. « Le sujet ne peut synthétiser qu'un petit nombre de phénomènes à la fois ; il est forcé de laisser de côté des sensations, des souvenirs, des images motrices qu'il est incapable de percevoir. » C'est ce que P. Janet a appelé d'un terme devenu classique « le rétrécissement du champ de la conscience », qui entraîne que « tous les phénomènes psychologiques ne sont plus synthétisés dans une même perception et qu'un certain

(1) V. Pierre Janet, *loc. cit.*, p. 237 et suiv. : « La distraction et les actes subconscients. »

(2) 237. Cf. 188-189.

nombre d'entre eux restent isolés et non perçus » (XIV-XV). La conscience, au lieu de s'ordonner, comme le paysage dans la perspective, en plans de vision harmonieusement dégradés suivant leur distance et par rapport à un même sujet, se morcelle en états qui brillent de leur propre lumière, ou plutôt qui s'enveloppent d'une ombre autonome, étrangère à toute loi de perspective intelligente. Tout à l'heure, *une même conscience* se dégradait ; maintenant des *subconsciences* se forment, au sein d'une conscience qu'elles ruinent. On voit que ce terme si populaire mériterait d'être spécialisé à la désignation de cet inconscient morbide.

B) SUGGESTION

Soit encore le cas de la *suggestibilité*. Il n'est pas de disposition psychique, comme on sait, qui donne naissance à plus de phénomènes inconscients, et la tentation était grande de chercher dans l'action *naturelle et normale* de la suggestion l'explication des effets de ce genre qu'elle produit en si grand nombre chez les somnambules, les cataleptiques et les hystériques. Telle a été en particulier l'orientation de Bernheim (1), et nous renvoyons à son étude pour l'énumération et la description des faits d'inconscience qui peuvent naître de cette source parfaitement normale. Mais ici à nouveau l'assimilation de l'inconscient normal et de l'inconscient anormal, créé cette fois par la suggestion hypnotique, méconnaît des caractères différentiels capitaux, dont Pierre Janet a bien mis en relief les plus importants.

1° C'est d'abord qu'il y a disproportion entre le rôle que joue la suggestion dans la vie des sujets normaux et celui qu'elle assume dans la vie des sujets qui sont les terrains d'élection de ces phénomènes subconscients célèbres. « En fait, dit Janet, un individu normal n'est pas suggestible ou il ne l'est qu'extrêmement peu pour deux ou trois actes insignifiants... De même qu'il y a des animaux et même des hommes rebelles à l'éducation et qui ne peuvent être transformés par elle, il y a des hommes, et c'est heureusement la majorité, qui sont rebelles à la suggestion et qui ne la subissent qu'après une modification accidentelle et étrangère de leur organisme psychologique » (169). Quelle est donc la cause qui peut renforcer si prodigieusement chez certains individus une disposition à la suggestion normalement aussi faible ? Si nous la trouvons, elle nous fournira sans doute l'essentielle différence entre les phénomènes inconscients qui peuvent naître de la suggestion normale et ceux qui remplissent la littérature de l'hypnotisme.

2° Pierre Janet l'a cherchée avec soin, et, après une sérieuse critique des autres hypothèses (167-185), il en vient à penser, avec Ch. Richet (2), que cette suggestibilité anormale a en réalité sa source dans une disposition morbide qui, au premier abord, se présente comme une amnésie [l'oubli des faits qui peuvent contredire la croyance suggérée (185-186)], mais qui, à

(1) *De la suggestion*, 1886.

(2) *L'Homme et l'intelligence*, Alcan, 1885, 236.

l'analyse, se relie elle aussi à une *anesthésie par distraction* (189), l'amnésie résultant des lacunes de la perception et celles-ci à leur tour de l'impuissance des malades à « apprécier aucune autre sensation en dehors de celle qui occupe actuellement leur esprit ». Le rétrécissement du champ de conscience, l'impuissance congénitale ou acquise à exercer l'effort de synthèse qui organise toutes les expériences d'un même sujet sous la perspective d'un dessein d'adaptation continu et stable, telle est donc aussi en définitive la cause première qui explique la suggestibilité hypnotique (195) : état de fatigue ou de faiblesse comme celui que créent la plupart des maladies débilitantes (197). Et, comme c'est une maladie, elle n'engendre aussi qu'une inconscience malade, que Janet estime séparée de l'inconscience issue de la suggestion normale (baillement, rougeur, rires contagieux) par « une différence si énorme dans l'importance et dans la complexité qu'elle ne semble pas pouvoir être effacée » (168). « Il y a un abîme » entre les premiers de ces faits, « tout réels qu'ils soient, et les hallucinations complexes ou les changements de personnalité par suggestion... Si je dis tranquillement à mon voisin d'aller me chercher au fond de la salle un bouquet qui n'existe pas, il se rira de moi. Si je le dis à Marie, elle court le chercher, le rapporte et encore trouve qu'il sent bon ». Impossible d'assimiler ces deux ordres d'effets (*ib.*). La « suggestion véritable » a un « caractère pathologique ». Elle semble « dépendre d'une altération de l'esprit, que l'on peut constater cliniquement » et qui s'apparente étroitement à l'aliénation mentale comme Moreau (de Tours) l'a définie (XIII), ou du moins à l'état d'« invasion de la folie » sous la forme de l'idée fixe. L'idée fixe, suivant Moreau (de Tours), est la partie détachée d'un état de rêve qui se poursuit dans la veille. Cette décomposition intellectuelle, prélude de la folie, ne diffère pas fondamentalement de la « désagrégation mentale » dont les états subconscients du suggestionné sont le produit. L'une et l'autre sont les effets de ce que Janet appelle l'état de « misère psychologique » (458-459). Et le caractère pathologique des causes se retrouve dans les effets, car la *multiplication des consciences* qui caractérise si curieusement les *états seconds* des hypnotiques n'est qu'une sorte de corollaire de cette pulvérisation de l'esprit dans les idées fixes qui annonce la démence. Nous disions déjà tout à l'heure, même en nous plaçant au point de vue purement descriptif, que c'était une *aliénation* au sens étymologique du terme (8).

3^o Cette seconde différence nous paraît se relier à une troisième que Janet considère comme « accessoire » (168), et qu'il se contente de mentionner en passant, mais à laquelle nous serions disposé à attribuer beaucoup plus d'importance et que nous relevions déjà entre l'inconscience de la distraction normale et celle de la distraction hystérique. C'est que les phénomènes de suggestion inconscients de l'ordre pathologique sont en réalité plus conscients, moins dégradés, que ceux de l'ordre normal. Ici encore, on parlerait mieux de *subconscience* que d'inconscience véritable. La généralité du fait résulte clairement de l'exploitation expérimentale qui a été faite des premiers par tous les pathologistes, mais surtout par ceux de l'école de Freud, depuis qu'on en a commencé l'étude. Ils paraissent moins effacés qu'obscurcis, et

l'hypnotisme permet presque toujours de les faire revivre. Même en dehors de ce procédé de rafraîchissement, ils demeurent connus et sentis du sujet dans ses états seconds, dont la vivacité de conscience ne nous est pas signalée comme sensiblement inférieure à celle des états premiers, et qui peuvent constituer avec ces derniers des *personnalités alternantes* qui s'équivalent presque en relief et en cohésion. Or, on ne peut considérer comme un effet du hasard cette persistance dans tous les états « inconscients » anormaux d'un degré de conscience que l'on n'a jamais relevé dans les états inconscients normaux, habitudes, souvenirs, associations d'idées, sentiments obscurs. Et en réalité, on voit très bien dériver cette différence de celle qui oppose ces deux groupes d'états dans leur nature, leur genèse et leur rôle général. Les états inconscients de ce dernier groupe sont de *constitution* : ils ont pour rôle de servir d'assises à une conscience qu'ils ne doivent jamais gêner, contrarier, disperser, à plus forte raison diviser. C'est leur rôle même d'être inconscients tant qu'un effort de volonté ne les rappelle pas à la conscience. Les états « inconscients » anormaux sont de *dissolution* ou de *désagrégation*. C'est leur caractère propre de tendre à se substituer à la conscience normale. Ils n'y sont point subordonnés, mais opposés : ils en sont, non pas, comme nous le disions, les *éléments*, mais les *débris* ; ou plutôt les *morceaux*. A la manière des fragments d'une nébuleuse éclatée, ils en conservent la lumière, mais en la dispersant, et leur éclat sans ordre et sans dessein témoigne justement de la catastrophe mentale qui leur a donné naissance et qu'il aggrave en paraissant la masquer.

C) SOMNAMBULISME

On retrouverait les mêmes caractères dans les phénomènes somnambulliques, en qui Janet encore a si bien relevé qu'ils avaient leurs racines dans un état pathologique de la veille elle-même (345), apparenté avec les attaques convulsives et délirantes (123), et dont la disparition fait aussi disparaître ces phénomènes (446). Et on y retrouverait à nouveau cette forme d'inconscience qui est plutôt amnésie, rétrécissement et incoordination de conscience, *subconscience*, qu'inconscience au sens littéral. A moins que, donnant à cette littéralité même un sens plus profond, on ne s'aperçoive, suivant nos premières remarques, que, comme conscience signifie rassemblement de la science de soi, une multiplication de la conscience ne peut en être, en réalité, qu'un *démembrement*. Mais, toujours, en tout cas, cette pulvérisation, cette explosion, plus ou moins lumineuse, de la conscience, se présente comme opposée, dans ces phénomènes si étudiés, à l'effacement, à l'organisation de l'inconscient de la vie normale, que sa discrétion comme sa sagesse semblent avoir écarté du cercle des curiosités savantes et sur lequel nous ne trouvons dans les travaux contemporains que des renseignements sommaires et dispersés.

IV. Psychologie et pathologie mentale

Ce n'est pas cependant qu'on en ait nié l'importance, mais, par une sorte de prévention générale, on a presque toujours admis presque sans discussion que cette importance se révélait précisément dans les phénomènes de subconscience anormale, en qui l'on ne voulait voir qu'une sorte de *développement* et de grossissement de l'inconscient de la vie normale. Reconnaissons que cette formule même est pluriivoque et qu'elle peut-être prise en un sens qui n'exclut aucunement notre discrimination. Baillarger (1), Freud, M. Dwelshauwers (2), plus ou moins directement inspirés des thèses jacksoniennes (3), ne voient dans les psychoses qu'une libération de l'automatisme normal à l'égard du contrôle de la réflexion ; mais ils sont bien forcés d'accorder que cette libération rompt la subordination normale de l'automatisme à la réflexion, l'arrache à son rôle adaptatif et lui fait exercer dans la vie psychique une action de dissociation qui est précisément l'opposé de son action naturelle et fonctionnelle. Cet *escape of control* n'est, du reste, pas sans cause, et, comme il a pour effet de ruiner la vie consciente en bouleversant l'ordre de ses fonctions, il a aussi pour cause un relâchement de l'activité mentale de synthèse dans lequel il est difficile de ne pas apercevoir déjà un état nettement anormal. Soit qu'on le considère dans sa nature, dans ses effets ou dans ses causes, l'inconscient de la plus vaste littérature psychologique se présente donc comme profondément différent de l'inconscient de la vie normale, et on ne peut songer à faire sortir le premier du second par voie de développement direct et sans le secours de causes extrinsèques importantes. En aucune façon, par conséquent, l'inconscient du type anormal ne peut être présenté comme une sorte de modèle agrandi de l'inconscient du type normal : même quand il *s'en forme* (s'il faut admettre l'hypothèse pour quelques cas, ce qui nous paraît certain) il en est toujours une *déformation*. Aucune explication de l'inconscient pathologique ne peut donc être considérée comme *ipso facto* valable pour l'inconscient normal, et il est sans

(1) *Recherches sur les maladies mentales*, Masson, Paris, 1890.

(2) *La Synthèse mentale*, Alcan, Paris, 1908.

(3) Les thèses d'Hughlings Jackson, dont James Taylor a publié des *Selected writings*, et en particulier les *Croonian Lectures on evolution and dissolution of the nervous system* du *British medical journal* (1884), ont trouvé plus généralement un écho en France dans la conception des rapports de la psychologie et de la psychiatrie qu'ont défendue von Monakow et Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la Neurologie*, Alcan, 1928 et Jean Delay, *Les Astéréognoses*, Masson, 1935 et *Les Dissolutions de la Mémoire*, Presses Univ., 1942. Ce dernier ouvrage en définit très bien le principe dans cette citation (note 67) : « La symptomatologie des maladies nerveuses a une condition double : un élément positif et un élément négatif. L'évolution n'étant pas entièrement dissoute, un certain niveau d'évolution persiste. Dire : *subir la dissolution* est équivalent à dire : *être réduit à un niveau inférieur d'évolution*. La maladie ne produit que des symptômes mentaux négatifs et les symptômes mentaux positifs sont le résultat d'éléments nerveux non affectés par le processus pathologique, qui manifeste l'activité du niveau inférieur d'évolution qui persiste. »

aucun doute regrettable que l'assimilation commune que l'on fait de l'un à l'autre ait empêché de poursuivre des recherches indépendantes sur l'inconscient normal, que l'on a cru suffisamment éclairé par l'immense enquête organisée autour de son pathétique rival. Il s'en faut de beaucoup, et nous croirions plutôt que cette enquête a complètement perverti la notion correcte du rôle et du caractère normal de l'inconscient dans la vie psychique.

Nous aurons peut-être contribué à la rétablir — sans prétendre, d'ailleurs, nous substituer à des monographies absentes — justement en essayant de montrer, au seuil de ce *Traité*, combien cette distinction est réelle, et c'est une tâche que nous poursuivrons, tout au cours du *Traité*, en insistant, à propos de chaque fonction mentale, sur le rôle des automatismes intelligents qui lui servent d'assises et qui constituent précisément en elle la part de l'inconscient, on pourrait dire, fonctionnel.

Le sommaire des analyses précédentes serait, sans doute, que l'inconscient n'est jamais qu'un automatisme plus ou moins pénétré d'intelligence et d'intention. Seulement, tantôt cet automatisme est normal ; il remplit un rôle fonctionnel d'auxiliaire de l'activité réfléchie, qu'il supplée dans une partie de ses tâches ; et il est la source d'un inconscient normal et sain sans lequel aucune vie consciente ne parviendrait à se constituer et à se maintenir ; tantôt il est anormal et morbide, mais on peut concevoir, ou bien qu'il se forme de l'automatisme normal sous l'influence d'une force psychique qui détache celui-ci de sa fonction, comme un fleuve en capte un autre ou comme un astre errant arrache un satellite à son orbite ; ou bien qu'il ait une source absolument différente. Dans la première hypothèse, les deux inconscients auront le même contenu ; seules la forme et les relations à l'ensemble psychique changeront de l'un à l'autre ; dans la seconde hypothèse, forme et contenu changeront en même temps : dans la première, l'étude de l'inconscient normal fournit au moins quelques éléments à celle de l'inconscient morbide ; dans la seconde, « l'abîme » même qui les sépare devient véritablement infranchissable.

Nous ne voyons aucun intérêt à l'approfondir à ce point, et, d'ailleurs, il nous semble que les deux thèses ne sont nullement incompatibles et pourraient être vraies chacune pour des cas

différents. C'est l'opinion que Jaspers a défendue avec autant de finesse que d'érudition (281-349). On ne peut sérieusement contester, nous semble-t-il, qu'une part importante des psychoses — le délire des grandeurs ou celui des persécutions, la conversion, la sublimation ou la symbolisation des instincts refoulés, l'érotomanie — se laissent *comprendre génétiquement* à partir des passions ou instincts normaux de l'individu, et que même les mécanismes de suggestion, s'il faut y reconnaître des éléments « extra-conscients et incompréhensibles » (324), se contentent en tout cas d'exploiter une disposition à l'imitation qui demeure « une propriété fondamentale de la nature humaine » (325). Tout cela est enveloppé chez Jaspers des justes réserves, et il reconnaît en particulier, avec P. Janet, que « tous les phénomènes psychiques présentent un *aspect entièrement nouveau* lorsque le mécanisme hystérique s'en empare », et que ce dernier nous met en présence d'« un côté de la vie psychique aussi mystérieux qu'il est important » (331). Il se refuse à suivre Bleuler et Yung, l'école de Zurich et celle de Freud, dans leurs tentatives pour retrouver à tout prix, dans chaque psychose, *den Sinn im Wahnsinn* (349) et, poussant au système le thème de l'*Abspaltung*, à interpréter même les délires schizophréniques comme de simples fragmentations de la vie psychique normale.

Ces réserves auraient pu suffire, croyons-nous, à satisfaire Ch. Blondel, qui, sans mentionner, du reste, Jaspers, a fait de la conception de Baillarger, de Freud et de M. Dwelshauwers, une critique si sévère (1). Nous ne pourrions concéder à notre ami que l'entremêlement constant de l'automatisme et de l'activité synthétique d'organisation, qu'il a si habilement relevé, exclue, sous peine de cousinianisme, la distinction de ces plans de l'esprit, et interdise l'utilisation de l'*escape of control* à l'explication des psychoses. Mais nous ne pouvons que l'approuver dans son coura-

(1) *Nouveau Traité de Dumas*, IV, 364-369.

geux effort pour assurer à la pathologie mentale, à l'égard de la psychologie normale, une autonomie relative, qu'il n'était pas le seul, on vient de le voir, à estimer compromise par l'abus des théories de l'*Abspaltung*. A force de voir dans les psychoses des états *détachés* de la vie mentale ordinaire, on en est venu à considérer comme sans importance le fait même du *détachement* et toutes ses suites ; l'état détaché était simplement *l'état normal présenté séparément* à l'observation du chercheur ; la maladie pratiquait pour lui, dans le tissu psychique, des *coupes anatomiques* qui lui permettaient d'étudier plus commodément l'état normal lui-même ; le détachement n'était pas un arrachement, une révolution mentale ; il n'avait produit aucun désordre ; on pouvait en faire abstraction, et, après l'avoir mentionné, le mettre entre parenthèses. La pathologie mentale devenait la psychologie même. Pierre Janet lui-même, il faut le reconnaître, a donné bien des gages à cette conception, à laquelle Ch. Blondel le rattache, et, si son premier ouvrage y paraît plutôt hostile (1), la plupart des autres ont pu assez légitimement le faire juger rallié à l'opinion que les phénomènes psychologiques les plus normaux peuvent être étudiés indifféremment chez les sujets normaux et dans les asiles et ne subissent dans ce dépaysement aucune transformation caractéristique. Nous aurons occasion de revenir sur ce point en étudiant sa théorie des sentiments. Contre ces évidentes exagérations, Ch. Blondel nous paraît donc avoir défendu à la fois les intérêts de la pathologie mentale et ceux de la psychologie, en appuyant même l'idée beaucoup trop générale de M. de Clérambault, que les psychoses sont le produit original et spontané d'un « automatisme étranger à la vie psychique, prodigue en néoformations » (369), et que, « comme telles, elles n'ont rien à voir avec le jeu régulier du cerveau et sont inassimilables à la pensée normale » (368). Il est

(1) Voir surtout la Préface de la 2^e édition, spécialement XIII-XIV et XVIII-XIX et les textes précédemment cités et commentés ici même.

vrai que le désordre, que M. de Clérambault rapporte à un trouble cérébral localisé, Blondel l'explique comme une libération ruineuse de la vie mentale à l'égard de ses attaches sociales. Mais, dans les deux cas, l'accent est mis sur la *libération*, la *révolution*, et nous répétons que c'est là ce qui nous paraît essentiel jusque dans *l'escape of control*.

Quoi qu'il en soit, rien n'empêcherait donc, du point de vue de la psychologie normale, qui est le seul auquel nous attachons la limitation de notre compétence, mais aussi celui dont on ne s'étonnera pas que nous défendions ici les perspectives et les expériences spécifiques, d'intégrer les thèses de Jaspers, de Blondel et de Clérambault sous un même principe et de les présenter comme une commune affirmation de l'originalité de l'inconscient pathologique, originalité qui simplement est limitée dans la première thèse, radicale et absolue dans les deux autres, et qui pourrait bien, d'ailleurs, comme nous le disions, être tantôt partielle et relative, tantôt absolue et totale. Mais laissant, sur ce point, toute liberté d'appréciation à notre collaborateur pathologiste, nous nous contenterons de dégager, de cette revue des opinions, les conclusions qui concernent l'inconscient normal et la manière dont nous comptons en présenter l'étude.

V. Les trois inconscients

Cette revue en effet était surtout, à nos yeux, un travail de déblaiement en vue de limiter notre tâche propre. Ce travail aboutit donc à retrancher de notre enquête la plus grande part de ce qu'on a l'habitude d'étudier sous le nom d'inconscient. Nous n'en retenons qu'un inconscient à renom modeste, l'inconscient normal, que nous avons distingué fondamentalement de l'inconscient anormal, auquel on réserverait mieux le nom de *subconscient*, et nous l'avons décrit essentiellement d'après Ch. Blondel, comme cet automatisme pénétré d'intelligence (soit qu'il supplée celle-ci, soit qu'il la préforme),

que l'on trouve à la base de toutes les activités conscientes sans exception.

Toutefois, il faudra distinguer encore ici entre un inconscient banal et commun, sans lequel aucune activité consciente ne pourrait exister, et un inconscient extraordinaire et rare, sans être anormal ni morbide, qui n'apparaît que chez un petit nombre de sujets, sous la forme de l'*intuition* ou de l'*inspiration*, et qui ressemble en eux à une sorte de mutation perfectionnante et adaptative analogue à celle que l'on a pu supposer à l'origine du progrès de certaines espèces. Comme le premier, d'ailleurs, il n'est pas sans analogie avec l'automatisme pathologique, et l'on sait que, les assimilant, Myers s'est demandé (en accord, d'ailleurs, avec une conception populaire aussi vieille que la mystique et la religion), si certaines formes de somnambulisme n'exprimaient pas déjà un élan de l'esprit au-dessus de sa condition humaine et le premier pas vers une constitution *parfaite* de l'espèce. Nous serons sans doute amené, dans le second ouvrage, à examiner de plus près cette question que nous avons longuement étudiée dans un autre livre (1). L'*escape of control* peut se réaliser pour toutes les formes d'automatisme psychique, et, s'il en est un qui dépasse les autres en portée, il n'y a pas de raisons pour qu'il n'ait pas aussi ses embardées périlleuses qui pourront créer des confusions sur sa nature essentielle : la génialité aussi peut *dévier* dans la folie. Cela ne veut pas dire qu'elle soit folie avant cette déviation, et c'est sous sa forme originelle qu'elle appartient à un automatisme pleinement normal, quoique exceptionnel. C'est donc cet automatisme qui se manifeste dans les *inspirations* du poète, de l'inventeur, de l'artiste qui crée dans l'inconscient, des grands mystiques, comme sainte Thérèse d'Avila. La réflexion communique à l'automatisme qui la sert un élan qui dépasse la réflexion même. La conséquence est alors apportée à l'esprit avant le raisonnement qui la fonde logiquement, la relation

(1) *Esprit de la Religion*, spécialement chap. III, V et X.

imaginée avant la perception qui la justifie et la légitime, le résultat de l'activité représenté avant la combinaison intelligente des mouvements qui le produisent. Ce qui est normalement le fruit du travail est fourni à l'être inspiré à la manière d'un don gratuit. L'instinct, suivant une remarque profonde de M. Bergson, se pénètre de lumière, sinon de conscience. Rien ne nous prouve mieux combien l'inconscient est intime à la vie psychique, puisque, destiné normalement à la soutenir, il peut devenir capable de la devancer.

Cependant, cet inconscient n'est qu'une sorte de miracle naturel, et, sous ses formes communes, l'inconscient normal est plutôt une vaste province de la psychologie qui doit, cependant, à peine figurer dans un *Traité de psychologie* sous un nom spécial. Il y paraîtra sous les espèces de la mémoire, de l'association des idées, des tendances, des habitudes motrices et intellectuelles, des instincts héréditaires à fins définies, des réflexes, primitifs ou acquis, absolus ou conditionnels, de la vie de relation. Notre *Traité* en est plein, et il n'y figurera nulle part sous son nom propre.

Cependant, dans tous ces domaines, l'automatisme affleure à l'activité consciente, et c'est à ce point de convergence que commence la vie psychologique explicite. C'est donc aussi le centre vers lequel le psychologue doit faire converger la lumière, et, dans tous les domaines mentionnés, ce sera l'objet principal de notre investigation. Quand l'association implicite devient perception, la mémoire implicite reconnaissance du présent, et, par les modifications du comportement corrélatives, l'habitude conduite réfléchie et délibérée, il semble que l'esprit naisse, parce qu'il *se naît à lui-même*. Expliquer ou éclairer ce passage, telle est donc la principale tâche du psychologue. Ainsi, en un sens, l'inconscient s'exclut de notre étude, comme en un autre sens il en constitue l'objet principal ; et on voit qu'il le constitue doublement, puisque, dans l'étude des fonctions mentales supérieures, l'inspiration joue un rôle de premier plan et que nous n'aurions aucune chance d'en

découvrir le vrai caractère, dans le second ouvrage, sous sa forme spécialisée, si nous n'avions commencé, dans le premier, d'en marquer la vraie nature sous sa forme diffuse et générale.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous avons dit que l'inconscient psychologique se répartit en 3 groupes : l'inconscient normal ordinaire, présent comme support dans tous les actes conscients, et dont les tendances, les instincts, les sentiments inaperçus du sujet, les souvenirs, les associations d'idées, le mécanisme linguistique, etc., sont le type ; la bibliographie s'en rattache naturellement à ces différentes questions ; l'inconscient normal extraordinaire, comme il apparaît dans l'intuition et l'inspiration, qui se rattache aux facultés mentales supérieures et dont la bibliographie suivra naturellement l'étude que nous ferons de ces facultés dans le second ouvrage ; et l'inconscient pathologique ou subconscient, dont la bibliographie comme l'étude appartiendra au dernier volume du *Traité*, dans la partie consacrée à la pathologie mentale.

Mais, sur l'idée qu'on peut se faire en général du psychisme inconscient et la valeur objective de cette expression même, les opinions se divisent entre les formules suivantes :

- 1° L'inconscient est un psychisme *refoulé par une censure morale*, le fond inavouable de l'âme (Freud et la psychanalyse) ;
- 2° L'inconscient est un psychisme *libéré et épuré* par séparation d'avec ses éléments matériels (fruits de ses rapports avec les choses et des nécessités de l'action), que seule la conscience éclaire. C'est la thèse que M. Bergson a défendue dans l'*Essai, Matière et mémoire*, l'*Energie spirituelle*, *La Pensée et le mouvant* ;
- 3° L'inconscient est dans le psychisme le produit d'une dissociation créée soit par la distraction corrélative de l'attention, soit par la dispersion que crée l'incapacité d'attention. C'est la thèse de Pierre Janet (*L'automatisme psychologique*, *Les sentiments fondamentaux*, etc.), et en général de toute la psychiatrie non-freudienne (consulter : Dwelshauvers, *Les mécanismes subconscients*, Alcan, 1925 ; Abramowski, *Le subconscient normal*, Alcan, 1914, et Lubac, *Les niveaux de conscience et d'inconscient et leurs intercommunications*, Alcan) ;
- 4° L'inconscient est le *soubassement physiologique* du conscient. C'est la thèse de Höfding (*Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. Alcan, 1903, et de Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements*, Alcan, 1914) ;
- 5° L'inconscient est l'*intentionnalité du comportement* en dehors de toute connaissance qu'il puisse avoir de lui-même. Cette conception, plus finaliste chez Mac Dougall (*Psychology : the study of behaviour*, London, 1912), plus mécaniste chez Tolman (*Purposive Behavior in animals and men*, 1932 et *A behaviorist's definition of consciousness* (Psychol. Review, 1927), apparentée à celle de Rivers, *L'instinct et l'inconscient*, tr. Alcan, 1926, est celle que Politzer semble avoir récemment voulu défendre contre Freud dans un livre suggestif, mais resté malheureusement incomplet, dont l'inachèvement tragiquement définitif empêche de saisir toute la pensée : *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1928.

Cette dernière conception n'est pas incomparable avec la première et la troisième et, si l'on y ajoute plus de décision dans la thèse de l'activité originelle de l'esprit, même au sein d'un apparent automatisme, on y reconnaîtra la pensée directrice de notre propre enquête.

A côté des problèmes posés par la nature de l'inconscient, il y a lieu d'envisager des discussions sur celle de la conscience et son rôle dans le psychisme. Suivant les thèses épiphénoménistes, ce rôle est nul. On trouvera les sources

de cette conception, pour ce qui concerne la période contemporaine, chez Loeb (*La dynamique des phénomènes de la vie*, tr. Alcan, 1908); Bechterew (*La psychologie objective*, tr. Alcan, 1913), et Pavlov (*Les réflexes conditionnels*, tr. Alcan, 1927). Le principal représentant en est J. B. Watson (*Behavior: an introduction to comparative psychology*, New-York, 1914, et *Psychology from the standpoint of a behaviorist*). Thèses analogues en France, chez G. Bohn, *La nouvelle psychologie animale et La naissance de l'intelligence*, Alcan, Paris. On trouvera la critique la plus importante de ce mouvement dans le recueil édité en 1930 par W. P. King, sous le titre: *Symposium by authors who take a common position against materialistic behaviorism*.

Les psychologues qui reconnaissent à la conscience un rôle sont en général d'accord pour la faire naître des nécessités de l'action comme un remède aux dangers de l'automatisme. C'est la thèse défendue par Bergson, dans *Matière et mémoire* (1896) et presque simultanément en Amérique par John Dewey dans son article *The reflex-arc concept in psychology* (*Psychol. Review*, 1896). Il en a donné une expression plus complète dans le livre: *Comment nous pensons* (de 1910, trad. Decroly, 1925). Elle est à la base de toute la psychologie fonctionnelle de l'école de Chicago, dont on trouvera un bon exposé dans la *Psychology* de C. H. Sudd (1907). Excellentes mises au point de la question dans l'article de Henri Wallon, *Le problème biologique de la conscience*, Nouv. Traité de Psychol. de Dumas, I, 293-331 et le livre de Ruyer: *La conscience et le corps*, Alcan, 1936.

L'ATTENTION

Il y a un lien étroit entre la conscience et l'attention. La conscience est un état de l'esprit qui se manifeste par la connaissance de soi-même et du monde extérieur. Elle est le résultat de l'action de la conscience sur l'objet. L'attention est un acte de la conscience qui se manifeste par la concentration de l'esprit sur un objet déterminé. Elle est le résultat de l'action de la conscience sur l'objet. La conscience et l'attention sont donc deux notions qui sont étroitement liées. La conscience est le fondement de l'attention et l'attention est le fondement de la conscience. Elles sont donc deux notions qui sont étroitement liées. La conscience est le fondement de l'attention et l'attention est le fondement de la conscience. Elles sont donc deux notions qui sont étroitement liées.

CHAPITRE II

ATTENTION ET DISTRACTION

I. L'attention quant à sa nature

CONSCIENCE ET ATTENTION

Nous avons dit en commençant et nous venons de vérifier à diverses reprises que la question de l'attention n'était pas essentiellement distincte de celle de la conscience. En effet, la conscience nous est apparue comme un savoir *concentré*, ramassé, sous l'action d'un dynamisme d'adaptation (*cum scire*), l'exercice d'une faculté de synthèse dont le but est d'insérer profondément notre activité dans le réel ; et il est facile de voir que tous ces caractères définissent l'attention même. C'est donc l'attention qui semble créer la conscience. Et la preuve nous en est fournie complémentaiement par la méthode de différence. La conscience a deux manières de disparaître ou de s'effacer ; et ce sont deux modes d'effacement de l'attention. L'attention peut se retirer d'une activité intellectuelle ou affective en se concentrant sur un objet étranger à cette activité, et alors cette dernière tombe dans cet état d'inconscience que nous avons vu être l'inconscience normale. L'inconscience de nos habitudes, de nos dispositions, de nos tendances, de nos souvenirs, des mécanismes mentaux qui, souvent, pensent et parlent pour nous, n'est que la forme stable de cet obscurcissement que l'attention, à tous les moments de la vie, répand sur les objets dont elle se détourne. L'attention peut encore couvrir d'ombre la

vie mentale en cessant purement et simplement de s'exercer. Nous avons vu, en effet, que l'asthénie mentale qui rend cet exercice normalement impossible, est à la source de toutes les subconsci-ences morbides, qui ne sont que les *morceaux* d'une conscience incapable de se ramasser dans l'attention. A distraction saine et normale, inconscience saine et normale ; à distraction pathologique et incoercible, subconscience morbide et anormale. Il semble donc évident qu'attention et conscience, distraction et inconscience (ou subconscience) ont partie liée et qu'en passant de celles-ci à celles-là on passe seulement des effets à leurs causes ou du moins à un de leurs facteurs déterminants. Il s'agit là, cependant, d'une évidence discutée, d'une relation diversement interprétée, et on trouvera naturel que nous abordions le sujet de l'attention par l'examen de cette question qui est si étroitement complémentaire de celle du précédent chapitre.

Les rapports de l'attention et de la conscience ont été étudiés, du point de vue de la pathologie mentale, dans les anesthésies des somnambules et des hystériques, et du point de vue de la psychologie normale, dans les effets de l'attention ou de la distraction sur l'intensité des sensations. Il existe toute une littérature sur l'une et l'autre question. Tout le monde a entendu parler des anesthésies électives des somnambules, qui n'entendent qu'une voix : celle de leur magnétiseur, aucun autre bruit, pas même la détonation d'un pistolet tiré auprès d'eux, et des anesthésies complètes des hystériques, qui créent chez ces sujets une cécité, une surdité, une anosmie, une insensibilité cutanée totales. Ces phénomènes, dont nous devons, du reste, laisser l'étude au traité de pathologie mentale qui suit le nôtre, ont, au surplus, l'inconvénient en la matière qu'étant plutôt *subconscients* qu'inconscients (v. 21), ils laissent planer un doute, non seulement sur la valeur du témoignage du sujet, qu'on a souvent suspecté d'insincérité, mais sur la nature et la profondeur de l'inconscience dont ils paraissent marqués, les sensations abolies en apparence pouvant

être révélées dans le souvenir ou par le moyen de la suggestion hypnotique. Le pouvoir de l'attention de diminuer ou d'abolir la conscience d'une impression en s'en détournant, de l'augmenter ou de la faire naître en s'y appliquant n'apparaît donc pas ici avec une évidence incontestée.

ATTENTION ET INTENSITÉ DES IMPRESSIONS

1^o *Le conflit des opinions*

On en a poursuivi, d'autre part, l'étude sur les sensations des sujets normaux, dont les expériences de psycho-physique nous ont appris à mesurer l'intensité consciente par référence à la variation de leurs causes objectives ; mais ici aussi les opinions sont assez partagées. Stumpf (dans sa *Tonpsychologie*) et Wundt sont d'avis que l'attention relève l'intensité des sensations (par exemple, des sons), sur lesquels elle se porte, et cela soit directement (Stumpf), soit indirectement, en diminuant celle des états dont elle se détourne (Wundt). Il est certain que le détournement de l'attention relève le seuil de la perception. C'est là un « fait très général, dit M. Piéron, qui n'a jamais été contredit » (1). De là, la nécessité d'assurer l'attention à son maximum pour faire des expériences de psycho-physique correctes. Le dénivèlement de l'attention introduit, dans le sentiment que nous acquérons des intensités objectives, des variations qui empêchent d'établir une corrélation exacte entre le sentiment subjectif et les quantités d'excitation correspondantes. Mais ce fait même ne convainc pas Pillsbury (2), qui se demande si l'attention n'agit pas ici comme un réflecteur qui nous ferait seulement apercevoir dans la conscience ce qui s'y trouvait déjà de quelque manière, et conclut à l'inexistence d'une preuve topique « qu'une impression entièrement inconsciente puisse devenir consciente par le seul changement dû à l'attention ». Elle deviendrait

(1) *Nouveau Traité* de Dumas, IV, 44.

(2) *L'attention*, tr. fr., Doyn, Paris, 1905, p. 8.

donc simplement plus *claire* et plus *vive*, deux caractères qu'un psychologue américain de la même école, Dallenbach, a proposé de réunir sous le terme commun d'*attensity*. L'*attensity* serait toujours le propre de la conscience attentive, mais il faudrait la distinguer de l'intensité proprement dite (1), comme un caractère propre à l'attention même, tandis que l'intensité dépend du stimulus. Ces vues, très répandues dans la psychologie américaine [Ladd, Woodworth, Knight Dunlap, Warren, l'auteur du *Précis de Psychologie* traduit en français], y proviennent surtout de l'enseignement de Titchener qui, sans nier totalement la possibilité d'une répercussion de l'attention sur l'intensité, incline plutôt à les distinguer complètement, l'attention la plus grande pouvant s'attacher, avec la clarté et la vivacité, à des sensations, et, par exemple, à des sons, d'une intensité très faible. On retrouverait des idées apparentées en Allemagne chez Ebbinghaus (2) et, avec une distinction plus accentuée de la *clarté* et de la *vivacité* (*Lebhaftigkeit*), ou *prégnance* (*Ausdringlichkeit*) (dont il remarque que la première est plus grande pour des intensités d'excitation moyennes, la seconde pour des intensités d'excitation élevées), la même opposition de principe entre l'intensité proprement dite de la sensation, qui varie avec celle du stimulant, et les effets ou caractères propres de l'attention.

2^o Esquisse d'un compromis

L'opinion des psychologues contemporains est donc, dans son ensemble, peu favorable à l'idée de Stumpf et de Wundt, que l'attention serait un facteur d'intensité. Le fait incontestable que la puissance intensifiante du *relèvement* de l'attention a ses limites déterminées par la grandeur du stimulus, et qu'il ne dépend pas de nous de rendre intense une sensation d'intensité objective

(1) The « range of attention ». Psycholog. Bulletin, XXV, 1928. — On attention and clearness. Am. Journ. of Psychol., 1928.

(2) Grundzüge der Psychologie. I, IV (*Erge des Bewusstseins und Aufmerksamkeit*).

faible, fait oublier la puissance anesthésiante en apparence illimitée du *détournement* de l'attention, et qu'il dépend de nous, en ce sens, d'abaisser au-dessous du seuil une sensation d'intensité objective considérable. Pourtant, n'est-il pas naturel d'assimiler, pour une même sensation, les degrés qui la font passer, *sous l'influence de l'attention*, de la plus basse subconscience à la conscience la plus haute, à ceux qui, dans l'attention fixe, c'est-à-dire la conscience pleine, la font passer, *sous une influence externe*, de la plus basse intensité perceptible à des intensités considérablement plus élevées ? Certains faits de l'expérience courante semblent nous révéler directement cette équivalence. Je me réveille, *mais progressivement*, sous l'action d'une fanfare qui s'éloigne et dont l'intensité, qui ne cesse de décroître, reste à chaque moment juste suffisante pour me maintenir éveillé : le son ne me paraît-il pas rester stable ? Et, de même, quand mon attention, dans l'état de veille, grandit à l'égard d'un bruit qui diminue, la croissance de l'attention ne paraît-elle pas quelque temps maintenir au même degré le bruit qui décroît ? Et le conférencier qui enfle sa voix pour secouer la torpeur de son auditoire, ne frappe-t-il pas d'un bruit *monotone* l'auditeur gagné par le sommeil ? Ou, dans un tumulte de voix, notre attention n'égalise-t-elle pas la voix faible à qui nous prêtons l'oreille et la voix forte dont elle se détourne ?

Reconnaissons qu'il reste cependant une différence importante entre les variations de l'intensité dues à l'attention et celles qui résultent du stimulus. C'est que l'accroissement du stimulus a toujours pour effet de relever la sensation d'un degré déterminé *au-dessus* du seuil antérieur, tandis que l'accroissement de l'attention a pour effet de faire descendre la sensation d'un degré déterminé *au-dessous* de ce seuil. L'intensité externe qui grandit fait passer un état de conscience au degré supérieur de l'échelle, l'attention, au degré inférieur ; en d'autres termes, plus l'attention progresse, plus l'intensité perceptible et perçue décroît.

De là les rapports de son action avec la loi de Weber. Si l'attention agissait comme l'intensité externe, elle devrait rendre le sentiment des différences d'intensité plus difficile. Plus l'attention croîtrait, plus cette sensibilité s'émousserait. Or, c'est manifestement le contraire qui arrive, suivant une objection que Külpe a adressée à la thèse de Stumpf (1). Mais cette objection ne tient pas compte de la manière propre à l'attention de relever l'intensité, qui est de nous rendre sensible à des intensités plus petites. Or, la loi de Weber implique aussi que la sensibilité différentielle augmente quand l'intensité perçue décroît. La loi de l'attention n'est donc point en opposition avec la loi de Weber. Quand l'intensité que crée l'attention croît, l'intensité objective juste perceptible décroît. Les différences doivent donc être mieux saisies, conformément à la loi de Weber.

C'est un caractère bien remarquable de l'*attensité* dans son opposition à l'*intensité* au sens ordinaire. Quand l'attention se relève à l'égard d'un stimulus donné, c'est comme si elle y créait des stimuli progressivement plus petits, inférieurs au seuil primitif et constituant autant de seuils nouveaux. Et c'est en cela que consiste le renforcement du stimulus. Être affecté plus intensément sous l'effort de l'attention, c'est être affecté, dans un même stimulant, par une intensité plus petite, — ce qui explique aussi que cet accroissement ne devienne jamais douloureux. — Mais cette intensité plus petite est cependant une nouveauté de conscience, comme il résulte des exemples donnés. L'intensité plus grande, ou surajoutée au stimulant, n'est pas la seule qui puisse être nouvelle. L'intensité plus petite peut l'être aussi. La fanfare dont le bruit décroît ne peut rester au seuil pour une attention croissante que parce que l'attention conquiert à chaque fois des éléments d'intensité nouveaux au-dessous des seuils antérieurs. Ces intensités, avant d'être appelées à l'existence par l'attention, étaient complètement en dehors de la conscience. Pour s'ajouter à la conscience, elles n'ont pas besoin d'être plus grandes : elles peuvent être plus petites que celles qui en formaient d'abord le contenu. Nous pouvons être affectés d'une manière neuve par les fractions d'une intensité précédemment perçue comme un total. Une intensité physiquement incluse dans celle qui nous affectait ne s'y inclut psychologiquement que grâce au relèvement de l'attention.

Il y a donc entre le relèvement de l'état intérieur par l'attention et son relèvement par moyens externes identité d'effets avec opposition complète de causes. Et c'est ce qui explique peut-être le caractère de la querelle historique soulevée par ce problème et qui oppose deux thèses également vraies. Il est bien vrai, comme le soutient Stumpf, que l'attention est intensifiante ; mais elle crée des intensités d'origine et de signification biologique contraires à celles des intensités du stimulus, et la conscience introspective se refuse à confondre des intensités d'origine si différente, en dépit de la similitude de leurs effets : c'est là réciproquement la justification de la thèse de Külpe et de toutes les thèses américaines qui n'ont cessé d'opposer l'*attensité* (comme clarté et prégnance) à l'intensité proprement dite.

Justement, si nous essayons de scruter le fondement de la dis-

(1) V. Pillsbury, *oc. cit.*, p. 4.

inction que fait la conscience entre l'attensité et l'intensité proprement dite, nous sommes amenés à l'apercevoir dans deux caractères spécifiques de l'*attensité* assez analogues à ceux que l'école de Titchener et celle d'Ebbinghaus lui ont attribués sous les noms de *vivacité* (ou *prégnance*) et de *clarté*. Mais la distinction peut être réelle sans être à ce point radicale, et nous allons montrer que la vivacité et la clarté ne sont que des formes spéciales d'intensité.

ATTENTION ET VIVACITÉ (OU PRÉGNANCE) DES IMPRESSIONS

1^o Un premier critère qui nous impose de distinguer une *intensité d'attention* d'une *intensité de stimulation* sans nous autoriser à les opposer, c'est le sentiment intime qui nous empêche en tout de confondre une action avec une passion (même si cette passion, comme il arrive dans la sensation, est le résultat d'une intention de la recevoir, et, par suite, d'une action). Ainsi, quand l'intensité externe agit sur nous, nous tendons, sans doute, notre *activité* sensorielle pour la subir, mais néanmoins nous la *subissons*. Au contraire, la tension de cette activité sensorielle même est une action sans passion ; et elle ne fait qu'un avec l'attention. Or, nous distinguons fort bien la *passion* qui s'exprime dans les impressions créées en nous par les variations de la force vive de l'excitant, docilement enregistrée, de l'action tensive qui accompagne la mise en train de l'organe qui les enregistre. Les effets sentis de cette passion consentie s'accroissent *sans nous* ; les effets sentis de cette action de l'attention s'accroissent *par nous*. Nous voyons l'attention croître et développer son action sous l'influence de l'intérêt que provoquent en nous l'excitant et ses effets prévisibles, des émotions qu'il engendre, du mouvement de réflexion qu'il suscite, tous éléments internes auxquels l'intensité externe n'ajoute son efficacité qu'en raison même de sa valeur émotive (car la sensation la plus forte n'est remarquée qu'en raison de sa signification ; c'est la loi même de la sensation, et nous en verrons mille exemples).

Au contraire, les effets de l'excitation — *l'attention une fois consentie* — ne doivent absolument plus rien au sujet, qui s'est comme engagé envers lui-même à les subir sans y intervenir.

C'est au sentiment de cette distinction que font droit les théories classiques de James, Wundt, Ribot, Pierre Janet, Mac Dougall, qui s'accordent pour reconnaître dans l'attention un phénomène de tension, de *conation*, d'effort, de concentration d'esprit, de synthétisation, de *focalisation*, bref un dynamisme, qui est le secret ressort de la conscience même, et qui ne peut la constituer aussi intimement sans y prendre connaissance de soi. Si l'attention ne se réduit pas à l'action motrice, comme l'a cru Ribot, il semble qu'elle n'en est pas cependant séparable. Et ce qu'on pourrait plutôt reprocher à Ribot, c'est l'indécision qu'il a maintenue dans sa théorie en ramenant presque la conscience de l'action motrice d'adaptation à celle des *passions* qui l'accompagnent sous forme de sensations musculaires. La théorie de la *synthèse* de Pierre Janet, que nous connaissons par le chapitre précédent, et la distinction si nette tracée par Wundt entre la *perception* et l'acte tensif de l'*aperception*, répondent mieux aux différences que la conscience établit entre cette action et toute forme de passion. Mais on voit que les unes et les autres sont orientées, — celle de Janet surtout, en raison de l'application qu'il en a faite à l'explication de la subconscience — vers la reconnaissance d'une action intensifiante de l'attention. Or, les psychologues mêmes qui ont nettement distingué l'attention de l'intensité se sont vus conduits par le témoignage des faits à prêter à l'attention un effet de vivification (*vividness, Lebhaftigkeit*) ou de *contrainte impulsive* (*Aufdringlichkeit*) qui dissimule mal, même dans son nom, l'intensification spéciale que nous venons de décrire et le sentiment que la conscience en acquiert. La vivacité implique donc plus qu'elle ne l'exclut la vertu intensifiante de l'attention. La distinction entre ce caractère et le caractère de clarté, qui a donné lieu dans la psychologie américaine à de nombreuses discussions, correspond sans doute à la différence entre ce premier critérium de l'intensification propre à l'attention et le second que nous allons maintenant examiner.

ATTENTION ET CLARTÉ DES IMPRESSIONS

2^o Un autre élément de distinction entre les intensités d'origine subjective et les intensités d'origine externe, que le terme de *clarté* désignerait, en effet, assez bien, intervient effectivement du fait à la fois de l'action de l'attention sur la sensibilité différentielle et des associations d'idées spéciales qu'éveille en nous son exercice. Nous avons suffisamment expliqué le premier point. Conformément

à la loi de Weber, l'attention, tout en augmentant l'intensité des sensations sur lesquelles elle se porte, rend plus fine la conscience que nous acquérons de leurs différences, parce que ce sont des sensations de plus en plus petites qu'elle amène à la conscience. C'est là un caractère de l'action de l'attention qui a toujours été remarqué et qui l'oppose en effet d'une manière frappante à celle de l'intensité externe. Nous avons dit cependant que cette opposition est tout extérieure, que ces deux types d'action sont l'expression d'une même loi et que l'apparente clarté n'est ici que la forme déguisée de l'intensité même.

Les associations d'idées qui accompagnent l'action de l'attention travaillent à développer en nous les mêmes méprises. En effet, en même temps que nous prêtons attention à une sensation, dont cette attention relève l'intensité, nous connaissons l'objet qui cause cette sensation, et une expérience presque toujours facile nous apprend que le relèvement de l'intensité n'est point alors lié à un changement dans les conditions de cet objet. Nous voyons mieux, mais nous *savons* que l'objet n'est pas mieux éclairé; nous entendons mieux, et cependant le son n'a pas été extérieurement renforcé: les conditions de l'expérience nous le garantissent. D'autre part, notre langage, en accord avec les visées adaptatives de notre perception même, vise à fixer, de nos sensations, ce qu'elles représentent de l'objet, non ce qu'elles expriment du sujet: il nous impose donc à son tour certaines associations: il nous interdit de prêter à nos sensations une autre intensité que leur intensité objective; il nous conduit à placer les enseignements de notre *savoir* au-dessus des enseignements de notre conscience immédiate. Une sensation qui n'a pas changé d'intensité objective nous paraîtra donc et sera dite n'avoir pas changé d'intensité du tout, et, comme elle a cependant changé de quelque manière, et que ce changement nous en *éclaire* des différences plus petites, nous lui attribuerons naturellement un changement de *clarté*. En réalité le terme même trahit ici l'équivoque. La clarté est une lumière, et l'augmentation de lumière ne peut être qu'une augmentation d'intensité lumineuse. Seulement, cette augmentation, parce qu'elle vient de l'attention, facilite le discernement, au lieu d'y faire obstacle, comme celle qui vient de la lumière extérieure. L'opposition que nous établissons alors entre la clarté et l'intensité n'exprime que notre méconnaissance de celle qui se crée entre l'intensité que nous subissons et celle dont nous sommes la source et la cause.

Cette discussion nous indique qu'il existe un moyen-terme entre la conception de l'attention comme fonction ou faculté distincte, qui a longtemps dominé dans la psychologie française,

et celle qui la retranche du nombre des activités mentales et ne voit en elle qu'un *caractère* de certains états conscients (écoles d'Ebbinghaus et de Titchener). Certes, l'attention n'est pas une faculté ni une fonction spécifique ; elle n'est que l'*abstrait* dégagé par l'esprit de tous les *actes de faire attention*, et comme l'*acmé* de toutes les fonctions mentales. C'est à cette opinion que nous avons cru faire droit en présentant l'attention, dans cette Introduction, en avant de toutes les fonctions spéciales de l'esprit, et comme un aspect commun éventuel de toutes ces fonctions sans exception. Mais cela ne veut pas dire que l'attention ne soit pas *de l'activité*. Elle n'est pas un *agent*, mais elle reste un *acte*, comme la conscience même, et dans le sens et la mesure mêmes où nous avons vu que la conscience en est un. C'est ce qui résulte, sans doute, assez de l'analyse que nous venons d'en faire, et où nous avons montré qu'elle est bien un acte en mettant au jour la nature de ses effets

FACTEURS AFFECTIFS DE L'ATTENTION

Toute action de l'être vivant se rattache à quelque motivation au moins implicite, et depuis Ribot (1), peu d'auteurs, en France et à l'étranger, ont omis de relever le rôle capital que joue l'*intérêt affectif* dans toutes les formes d'attention. Nous reconnaitrons volontiers nous-même l'importance de ce rôle sous la réserve qu'on ne cherche pas dans l'intérêt un facteur plus spécifique de l'attention que d'aucune autre activité mentale. Ce qu'on appelle la *loi d'intérêt* n'est peut-être qu'une tautologie. Toute activité vitale est utilitaire par nature et téléologique par définition. Ce principe est incontestablement autorisé à dominer le problème de l'attention : il ne devrait jamais prétendre à en apporter une solution. Il n'est pas la loi de l'attention ; il est la loi de la vie. Aussi bien le retrouverons-nous partout, dans l'association des

(1) *Psychologie de l'attention*, Alcan, 1899. Cf. Piéron, *Nouveau Traité de Dumas*, IV, 38-41.

idées, en particulier, où on lui fait jouer communément le même rôle explicatif, et où nous verrons qu'il n'a pas de signification et de portée plus spéciales. Dans ces deux questions, il nous paraît avoir été la constatation, d'ordre en apparence statique, qui a aidé beaucoup de psychologues à reconnaître, sous un nom qu'ils jugeaient plus anodin, une activité de la vie qu'ils préféraient ne pas faire intervenir sous son nom véritable.

Ce qu'on pourrait justement lui reprocher peut-être, c'est de tendre à ramener à l'affectivité une activité dont la source est probablement beaucoup plus lointaine. L'affectivité proprement dite a peu de choses à voir avec la tension de l'être vivant qui cherche à atteindre de mieux en mieux, par la vue ou par l'ouïe, non pas seulement ce qui l'intéresse affectivement, mais en général toutes choses : l'intérêt au sens propre n'intervient qu'ensuite pour isoler l'utile au milieu du fatras inutile du perçu. Mon attention perceptive ne peut être originellement déterminée par mon intérêt ; car mon intérêt ne peut être ordinairement dégagé que d'une perception préalablement donnée ; nous ne percevons jamais rien d'utile si nous ne savions percevoir en général avec désintéressement et cependant avec une attention pleinement tendue. Et de même la distraction peut être désintéressée, et elle n'a pas toujours sa source dans des états d'indifférence affective : au moment du sommeil, nous rejetons la perception comme telle et non pas comme moins intéressante qu'elle n'était dans l'état d'activité éveillée. Les états d'attention sont sans doute antérieurs à l'affectivité proprement dite, c'est-à-dire au plaisir et à la douleur ou à leurs anticipations, parce qu'ils ont été nécessaires à la constitution même des organes qui ont rendu possible le plaisir et la douleur, comme aussi la mémoire et l'anticipation. Il y a un *Age quod agis* inhérent aux activités de la vie en général et qu'on ne peut ramener aux impulsions dont la seule affectivité est la source. L'attention est l'effet de cet impératif dont l'affectivité dérive plus qu'elle n'en procède. Burnham a peut-être eu raison de soutenir, en ce sens, que, loin d'avoir sa source dans l'intérêt, c'est l'attention qui engendre l'intérêt (1). La constitution de l'affectivité au sens propre était conditionnée par l'aptitude à l'attention.

II. L'attention quant aux conditions de son exercice

Nous n'avons étudié jusqu'ici que l'action et les effets de l'attention, sans considérer les buts de cette action, qui doivent nous en

(1) *Attention and Interest. Am. Journ. of Psychol.*, XIX, 1908.

donner une idée plus complète. Nous sommes toujours attentifs en la façon précédemment décrite, et cette tension produit les effets ci-dessus analysés ; mais nous sommes attentifs à *des choses*, et c'est pour les connaître que nous y sommes attentifs. Ici interviennent des éléments nouveaux, par exemple, d'*attente* (donc d'association et de mémoire), de mobilité et de « circonspection », etc., qui n'avaient pas à être considérés dans le principe de la fonction. En d'autres termes, l'attention est d'abord une tension de l'être vivant en vue de porter la fonction qu'il exerce à son plus haut degré d'efficacité, et c'est là l'aspect de l'attention que nous avons seul jusqu'ici considéré, en vue de déterminer le rendement de cette activité avec exactitude. Mais on peut examiner aussi l'attention, non plus quant à sa nature, mais quant aux conditions de son exercice, et alors on en apercevra d'autres caractères importants, soit pour ce qui concerne les variations du champ de conscience qu'elle occasionne, soit quant à la variété de ses objets, soit quant aux fonctions mentales plus spécifiques qu'elle peut mettre en œuvre.

A. L'ATTENTION ET L'ÉTENDUE DU CHAMP DE CONSCIENCE

Dans notre étude précédente de la conscience, nous avons défini l'activité de conscience une concentration de l'attention, à quoi s'oppose, soit l'inconscience des activités mentales non concentrées, soit la subconscience des êtres incapables de concentration. Des comparaisons empruntées à l'ordre de l'espace et de la lumière ont toujours paru s'imposer ici, d'autant plus qu'elles donnent l'illusion d'exprimer, non plus métaphoriquement, mais littéralement, le mécanisme de l'attention tout au moins visuelle. Celle-ci est, en effet, une attention fovéale, ramassée par le réflexe de fixation sur un point du champ visuel, lequel ne tire sa visibilité supérieure que de ce qu'il absorbe à son profit, avec l'activité de la fovea, la puissance oculaire de vision distincte dont cet organe a le

monopole. Le déplacement même de la fovea, qui est commandé par la volonté, semble porter ainsi et retirer tour à tour aux diverses parties du champ visuel la lumière et l'ombre, comme fait l'attention aux objets qu'elle considère ou dont elle se détourne. De là l'idée, si courante chez les psychologues (James, Wundt, Ribot, Janet) d'une *focalisation* de la conscience liée en général à l'attention : dans un *champ de conscience* théoriquement perceptible en entier, l'attention éveillerait un *foyer*, relativement auquel les autres parties du champ se dégradent et se décolorent en raison de leur distance. C'est cette vue qui semble avoir conduit Ribot à sa conception (6-9) du *mono-idéisme* de l'attention, assimilée, par conséquent, à une perception dont c'est la nature d'être ponctuelle et, en éclairant un point, de répandre l'ombre sur les points environnants en proportion de leur distance à ce point.

Les analogies évidentes des effets de l'attention et de ceux de la vision fovéale ne doivent pas, cependant, nous dissimuler qu'il subsiste entre ces deux fonctions des différences importantes qui empêchent leur assimilation même dans l'ordre de la vision. L'attention répand véritablement l'ombre, dans le champ de conscience, soit, en se concentrant, sur toutes les parties autres que le centre d'attention, soit, en se dispersant, sur l'ensemble du champ. C'est vraiment la lumière qu'elle projette sur un point qui en prive les autres, ou l'absence de lumière qu'elle crée par son absence de concentration qui répand l'ombre sur le champ de conscience tout entier. Au contraire, le mouvement de la fovea ne crée ni n'enlève aux différentes parties du champ visuel aucune lumière. Chaque partie de la rétine voit toujours tout ce qu'elle peut voir, étant donné sa constitution propre et l'éclairement du point qui s'y projette en image. En se portant sur un point du champ visuel, la fovea, dont la sensibilité est plus vive que celle de toute autre région rétinienne, fait que ce point nous donne une impression plus forte : elle ne diminue ni n'augmente par là même la force des impressions provoquées sur les autres points de la

rétine par les autres points du champ. Les effets de la fixation restent donc tout différents des effets de l'attention.

Et même l'attention à un point *fixé* n'y produit pas les mêmes effets que la fixation, et, quoiqu'on ne puisse guère soutenir l'attention en vision indirecte, c'est cependant tout autre chose que de fixer un objet et d'y prêter attention. Sans doute, nous fixons spontanément tout objet auquel notre attention s'attache : c'est qu'il est naturel que nous cherchions à voir distinctement ce vers quoi notre attention se porte. Et réciproquement, il n'y a guère que l'attention qui éveille et qui soutienne la fixation. De là une confusion assez naturelle des deux processus. Cependant leur concomitance n'efface pas la différence de leurs effets : parce que je *fixe un point*, les autres points du champ visuel, perçus par des parties moins sensibles de la rétine, me donneront simplement une impression moins distincte ; mais si, en outre, je *fixe mon attention sur ce point*, il est possible que toutes les impressions rétiniennees concomitantes me deviennent totalement *inconscientes* ou tombent dans cette *subconscience* qui a été tant étudiée sous la forme des anesthésies somnambuliques ou hystériques. Même dans l'acte de vision, la diminution de conscience qui est la contre-partie de l'attention est donc inassimilable à la diminution de clarté qu'entraîne la fixation d'un point central dans le champ des points excentriques. La seconde exprime l'affaiblissement des capacités de l'organe, la première leur exacte distribution et leur emploi naturel complet ; la fixation, l'insensibilité naturelle de certaines parties de l'organe ; l'attention, leur *insensibilisation* exceptionnelle par voie centrale. Le premier phénomène est purement organique ; le second seul est mental.

L'attention n'est donc pas un monoïdéisme dans le sens où la vision est ponctuelle (comme aussi d'ailleurs la palpation), et on ne peut justifier cette vue dans l'exemple de la ponctualisation fovéale ou digitale. La *focalisation* de la conscience doit s'entendre d'une autre manière, dont les métaphores spatiales et visuelles nous donnent toujours une fausse idée. Elles nous font penser à une délinéation locale isolant dans la conscience un élément séparé de tous les autres, et, par voie de conséquence, à une immobilisation de la conscience conçue sur le type de l'attachement des points rétinienens aux points externes fixes, dont ils reçoivent l'action. Mais l'attention n'est ni une ponctualisation, ni une immobilisation de la vie mentale. L'attention ne focalise la vie mentale qu'en la synthétisant sous le point de vue de certains

desseins ; c'est-à-dire que, loin de se limiter à un état, elle en suppose toujours plusieurs et même une infinité, l'attention étant, comme la conscience même, une concentration de la vie mentale tout entière dans un acte où des intérêts de quelque importance sont toujours nécessairement engagés. Ce que nous appelons notre attention à un objet, si limité soit-il dans l'espace, procède toujours de *notre intérêt* à cet objet, qui est l'intérêt d'un être total, susceptible de nous imposer de considérer l'objet sous une infinité d'aspects. Le monoïdéisme de l'attention ne doit donc pas s'entendre de l'unité d'une idée, mais de l'unité d'un système d'idées, duquel s'excluent toutes les idées incongruentes, qui tombent ainsi d'elles-mêmes dans les limbes de la non-conscience, c'est-à-dire de la non-organisation. De même, l'immobilité apparente de l'attention n'est qu'un mouvement organisé. Nous en trouverons la preuve dans l'analyse des sensations, même ponctuelles, du tact et de la vue, qui, comme nous le verrons, supposent toujours en réalité le déplacement de l'organe d'un point à un autre : lié à la condition de fixation ponctuelle pour *sentir*, il l'est à la condition de mobilisation permanente pour *percevoir* ; un œil fixe est un œil aveugle ; un doigt sans mouvement au moins représenté perd même le sentiment de l'espace et du lieu. Et, si cela est vrai de l'attention sensorielle, combien l'est-ce davantage de l'attention intellectuelle — par exemple, dans la recherche d'une solution — qui suppose, sous le point de vue unique du problème, une ventilation d'idées éventuellement formidable !

B. LES OBJETS ET LES FORMES DE L'ATTENTION

C'est le corollaire de ce caractère général de l'attention, d'être l'*acmé* de toutes les fonctions mentales, qu'elle peut présenter autant de formes qu'il existe de telles fonctions et s'appliquer à autant d'objets ou de fins que l'activité mentale même peut s'en assigner. Mais ces fins ou objets se réduisent nécessairement eux-

mêmes aux *buts* de nos actions ou entreprises et aux *moyens* mentaux de les atteindre, ces derniers eux-mêmes pouvant être soit *sensoriels*, soit proprement *intellectuels*, c'est-à-dire réfléchis. Il semble donc que l'on puisse distribuer avec vraisemblance l'attention en trois groupes : l'attention coordinatrice des mouvements, l'attention sensorielle et l'attention aux idées, ou moyens intellectuels d'action.

1° *L'attention motrice et la théorie de l'attention de Ribot*

L'*attention motrice* est celle dont le type nous est fourni dans l'apprentissage des exercices physiques et plus généralement dans la formation intentionnelle des habitudes. Nous aurons occasion d'en étudier l'action en étudiant ce dernier type d'activité. En réalité, il ne s'agit guère alors que de l'application aux mouvements volontaires d'une attention à la fois sensorielle et intellectuelle. Même dans l'effort physique (dont l'efficacité est souvent conditionnée par le degré d'attention), le rôle de l'attention apparaît plus sensoriel et intellectuel que proprement moteur. Il s'agit d'assurer par un convenable exercice des sens et de la réflexion la juste application de l'énergie musculaire au point convenable, dans la mesure convenable et au moment convenable. Lorsque le rôle des sens et de l'intelligence est terminé, il en est de même de celui de l'attention, qui ne saurait se prolonger au delà sans compromettre le succès de l'activité musculaire elle-même.

Nous avons relevé en effet (16) que l'intervention de l'attention dans les activités d'instinct ou d'habitude tend à en abolir la sûreté ou à en désorganiser le mécanisme. Une ancienne mélodie se reconstituait spontanément dans ma mémoire : que mon attention s'y applique, et la reconstitution de la mélodie s'interrompt. Paulhan a sans doute raison d'expliquer le fait, en le généralisant, comme un cas particulier des désorganisations que l'attention introduit toujours dans les automatismes qui ont l'habitude de fonctionner sans elle (1). Ainsi fait le pianiste trop attentif à ses doigts, l'écrivain à son orthographe, l'orateur au choix de ses mots, l'élève à sa récitation. L'atten-

(1) *Rev. Phil.* 1893. I. p. 502.

tion était à sa place au moment où l'activité inexperte tâtonnait, cherchait sa direction. En intervenant dans l'activité instruite, elle la fait rétrograder à la période des tâtonnements. La mémoire musicale à laquelle se réfère notre premier exemple a aussi ses habitudes — en partie motrices et vocales, d'ailleurs, — et l'attention intempestive lui en enlève le fruit, remet en question un bénéfice moteur acquis.

C'est le même phénomène que Pierre Janet a relevé chez ces malades « qui ne peuvent accomplir l'action qu'en restant dans un état de distraction » (1), ou sous la condition plus curieuse (mais évidemment corrélatrice) qu'elle n'attire pas trop l'attention d'autrui : « Il ne faut pas se figurer que l'on rend toujours une opération plus facile quand on prétend aider celui qui agit. Très souvent cette aide complique énormément l'action, et tel malade peut encore faire une action quand il est tout seul, mais en devient incapable quand une autre personne veut le regarder, le surveiller, le commander et surtout l'aider » (396). C'est que l'attention est un appel à des forces supplémentaires, de l'ordre intellectuel : elle implique donc un sentiment d'incomplétude motrice, et elle doit inévitablement le développer. « Quand un individu est amené à réfléchir sur une action, conclut Janet, il rend l'action beaucoup plus difficile », parce qu'« il la change en réalité » (397). Il la change de plan, en effet. Il la fait passer du plan de l'automatisme au plan de la réflexion, et, pour les actions en qui la décision et la sûreté a plus d'importance qu'une adaptation circonstancielle, c'est une régression. Kraepelin a appelé ce phénomène : *barrage* (Sperrung) *de la volonté*. Jaspers y rattache l'agoraphobie, et il remarque qu'il « s'agit toujours de fonctions compliquées dans lesquelles la *volonté* intervient... Ces fonctions ne peuvent alors être exercées, parce que le malade ressent de l'*angoisse*, de la *gêne*, une *passivité* subite ou de l'*embarras* ». Nous avons cité (16) les exemples qu'il nous en donnait : « marcher, manger, écrire, uriner, etc. Le résultat en est la *crampe des écrivains*, l'*impuissance sexuelle*... les *phobies* » (219). Et, parce qu'une part d'automatisme subsiste toujours, comme nous l'avons vu, dans les phénomènes les plus volontaires, il arrive que l'*inhibition de l'attention* s'étende même aux actes où son intervention est le plus naturelle. Alors, « la concentration totale de l'attention sur un travail ne fait que troubler son accomplissement qui s'effectuerait bien mieux à l'état involontaire et automatique », comme il arrive que, « au lieu de produire du sommeil, elle augmente l'insomnie » (296).

On pourrait douter d'après ces exemples qu'il y ait même une attention qu'on puisse vraiment appeler motrice. Il faudrait, en tout cas, en limiter le champ aux seuls mouvements volontaires, à l'exclusion de leurs éléments automatiques, ce qui revient à le

(1) *Nouveau Traité* de Dumas, IV, 391.

limiter aux éléments intellectuels du mouvement même. C'est ainsi qu'elle apparaît dans l'*Anstellung* de l'effort (effort de la pesée, de la marche, de la course, de tout exercice physique) où son rôle consiste à *alerter* les activités musculaires qui doivent répondre à un signal attendu : prendre son élan quand s'abaisse le drapeau du starter, fournir un son vocal répondant à un appel instrumental, frapper les marteaux du piano suivant l'ordre et les indications du morceau imprimé. C'est d'après ces exemples que M. Piéron la définit (1), et il a raison d'y restreindre son rôle. Ce ne sont pas des effets analogues à ceux de la focalisation de la conscience et de la distraction corrélative. A proprement parler, ce ne sont même pas des *effets* du tout. L'attention dérange souvent le mouvement d'adaptation ; elle ne le commande jamais : elle ne peut que faire répondre à des buts qu'elle définit avec précision un mouvement qui tire son élan de quelque source affective et qu'elle oriente sans pouvoir l'alimenter. Son efficience reste intellectuelle : elle n'est jamais motrice.

Aussi serait-ce une méprise particulièrement grave que de la réduire en nature à ces éléments d'*Anstellung*, comme l'a fait Ribot, qui la définit sous toutes ses formes comme une accommodation motrice. Nous avons relevé (44) la plus importante des confusions qui sont à l'origine de cette méprise en distinguant déjà nettement, dans l'attention sensorielle de la vue, le phénomène de la fixation du phénomène de l'attention. Même dans ce domaine privilégié, l'accommodation ne constitue pas l'attention : elle en dérive, et la seconde s'alimente dans des motivations affectives et se traduit dans des dénivelllements de conscience qui sont étrangers à la première. A plus forte raison ne peut-on ramener l'attention intellectuelle à de telles accommodations. « Il est tout à fait impossible, dit à juste titre M. Piéron (2), de rendre compte

(1) *Nouveau Traité de Dumas*, IV, 14-15.

(2) *Ibid.*, 57.

par le simple jeu d'un clavier musculaire de l'orientation mentale qui permet de faire du calcul, de composer une poésie ou de résoudre tel ou tel problème. Les processus d'orientation mentale donnant la prédominance à telle ou telle forme d'activité, quand il n'y a plus de participation nécessaire des activités sensori-motrices, sont inexplicables par un simple jeu des distributions d'activité dans les muscles. Même en faisant jouer un rôle mental à l'articulation verbale dans la pensée, on ne peut admettre que c'est dans le muscle que se trouve la clef de l'orientation de la pensée dans telle ou telle direction. » Le même auteur relève très à propos les analogies de ce mode impropre d'explication de l'attention avec celle que James et Lange ont donnée de l'émotion en la rapportant à la conscience de ses concomitants physiologiques (56). La critique de cette dernière théorie nous donnera effectivement l'occasion de relever plus complètement la méprise que nous signalons dans celle de Ribot. Dans les deux cas, et aussi dans certaines théories corrélatives de la perception et de l'effort, nous retrouverons la même tendance à prendre des états corporels pour les *ingrédients* mêmes d'états mentaux qu'ils accompagnent ; et ces diversifications de la théorie nous permettront d'en mieux mettre en relief certaines postulations sur lesquelles il serait prématuré d'insister.

2° *L'attention sensorielle*

Nous avons peu de chose à ajouter, pour ce qui concerne l'attention sensorielle, à ce que l'enquête précédente nous a déjà amenés à en dire. C'est, à coup sûr, l'attention fondamentale et typique, d'après laquelle nous avons à bon droit coutume de nous représenter plus ou moins toutes les autres ; mais il importe, nous venons de le répéter, de distinguer ici l'attention proprement dite de la simple accommodation sensorielle (fixer, prêter l'oreille, flairer). On ne peut être sensoriellement attentif sans accommoder de cette manière ; mais l'accommodation ne produit pas les effets de l'attention ; elle reste, comme nous le disions, un phénomène

physiologique et non mental, et elle ne peut, en particulier, par elle seule, expliquer ces dénivellements de conscience qui sont la caractéristique la plus spécifique de l'attention.

Mais ici encore l'irréductibilité des deux processus exprime sans doute que l'activité que nous dénommons *sensorielle* est pour une part importante *intellectuelle*, qu'elle consiste en phénomènes d'*interprétation*, et que l'action de l'attention est surtout liée à ce côté intellectuel du processus sensoriel. Nous verrons que ce qui peut seul assurer à l'impression sensorielle le minimum d'intérêt sans quoi elle descendrait infailliblement au-dessous du seuil de la conscience, c'est sa signification objective : c'est donc un travail de l'esprit, un exercice de l'intelligence. Le sensible même, ici, a besoin d'être intelligible pour être senti. L'absence de ce travail de l'esprit, de cet exercice de l'intelligence, ou leur insuffisante tension suffisent donc à annihiler l'impression même du sens. Or, c'est là précisément ce que nous appelons le détournement ou l'abaissement de l'attention. Lorsqu'on s'étonne que les bruits les plus violents, les excitations lumineuses les plus fortes puissent laisser le somnambule insensible, c'est qu'on s'exagère la signification *impres-*
sive des sensations de l'ouïe ou de la vue même les plus intenses, qui restent presque toujours sensible au-dessous du seuil de la douleur, ou simplement de l'irritation réflexogène. Elles n'ont donc aucune raison d'être remarquées pour elles-mêmes et par un être qui ne compléterait pas ici la signification de l'élément *impres-*
sif par celle de l'élément *expres-*
sif. C'est ce que Condillac oubliait lorsqu'il faisait dépendre l'attention de l'intensité brute de l'impression. S'il est vrai malgré tout que les sensations dites fortes attirent inévitablement l'attention, ce n'est pas en raison de leur force brute, c'est en raison de la *signification* ordinaire de cette force, qui fait que l'être vivant n'y peut rester indifférent sans s'exposer à quelque dommage. Même l'intensité des impressions sensorielles n'agit sur la sensibilité perceptive qu'en vertu d'une loi de transfert et par la médiation d'une idée, c'est-à-dire, d'une intellection. Écartez donc cette intellection, et la plus forte impression des sens, à moins qu'elle n'atteigne le seuil de l'affection, descendra naturellement au-dessous même du seuil de la conscience. Or tel est l'effet de l'inattention. Ainsi s'explique que l'attention, quoiqu'elle se lie naturellement aux sensations fortes, puisse aussi en triompher sans trop de peine et en annihiler l'action. Ce n'est pas qu'elle oppose une force neutralisante aux énergies physiques qui s'exercent sur l'organe du sens, c'est qu'elle inhibe les réactions centrales, c'est-à-dire les réactions interprétatives, que l'action de ces énergies a pour rôle de déclencher.

Dans les expériences récentes concernant l'action des trains d'ondes électriques dont la sensation est la source sur l'électro-encéphalogramme de l'homme, ou, plus exactement, sur l'activité électrique des cellules du cortex au repos, on a constaté que ce n'est pas l'excitation périphérique brute qui détermine dans cette activité la *réaction d'arrêt* caractéristique. * Les réactions d'arrêt ne se produisent

que si les stimulations impliquent une attitude d'intérêt ou un effort d'attention de la part du sujet (1). * Bagchi... a trouvé que c'était surtout l'attention que provoquait le son, sa valeur suggestive (le nom du sujet, etc.) qui étaient importants pour déclencher la réaction d'arrêt, beaucoup plus que l'intensité du son (2). * Jaspers, Cruikshank et Howard ont montré que ce qui importait plus que l'hétérogénéité du champ visuel * (c'est-à-dire plus que l'apparition brute de la sensation), * c'était l'effort pour percevoir. Dans l'obscurité, le seul fait de chercher à percevoir les objets déclenche la réaction d'arrêt. Durup et Fessard ont établi que le stimulus visuel cesse d'agir si le sujet a son attention suffisamment détournée du côté d'un autre champ sensoriel, auditif par exemple. Loomis, Harvey et Hobart considèrent également l' * attempt to see * comme l'élément fondamental de la réaction d'arrêt. En définitive les excitations sensorielles ne seraient efficaces qu'en tant qu'elles déterminent un travail mental * (3). Voilà donc le travail mental mis à sa vraie place par l'expérimentation objective elle-même. Il n'introduit pas ici un principe d'explication métaphysique étranger au dynamisme nerveux : il est le seul nom que nous puissions donner à ce dynamisme même. Et ceci nous fait comprendre ce que nous avons dit de l'opposition des intensités d'origine externe et de celles dont l'attention est la source. L'attention même sensorielle est une force de nature intellectuelle, et, de même qu'elle ne peut agir sur le mouvement que dans la mesure où il procède d'une idée, c'est-à-dire d'un dessein, de même, elle ne peut marquer son action dans les sensations qu'en renforçant ou en inhibant les processus intellectuels qui en sont les ingrédients nécessaires.

3° L'attention intellectuelle

Elle est donc moins une forme spéciale de l'attention qu'elle n'en est le mode normal et universel, et le principal intérêt de cette discrimination des différentes espèces de l'attention doit être, pour nous, une conclusion qui, de quelque manière, la condamne. Sous toutes ses formes en apparence distinctes, l'attention n'est jamais que l'état de tension d'une activité intellectuelle qui peut orienter des mouvements ou pénétrer de sens des impressions, mais qui conserve toujours son autonomie et son caractère de processus central, tant dans ses applications motrices que dans ses applications sensorielles. Les accommodations motrices et sensorielles qui l'accompagnent, lorsqu'elle préside à l'activité des muscles ou des sens, ne la constituent pas. Aussi peut-elle s'en dégager et se manifester sous une forme qu'il ne faudra pas dire intellectuelle, mais *purement* intellectuelle ; et cette attention nous révèle simplement sous une forme plus distincte la

(1) J. Delay, *Les Ondes cérébrales et la Psychologie*, Press. Univ., Paris, 1942, p. 45.

(2) *Ibid.*, 43.

(3) *Ibid.*, 45-46. Italiques de l'auteur.

nature universelle de l'attention. On en connaît les multiples espèces, dont il suffira d'indiquer les plus remarquables. Elle peut être *technique* (attention aux moyens de faire une chose, de tourner une difficulté, d'écartier un embarras), *spéculative* (consacrée à l'étude du lien logique des idées ou des relations naturelles des choses), *introspective* (dans l'étude de soi-même), *intuitive* enfin, quand il s'agit d'atteindre une réalité cachée derrière des apparences, par exemple la *forme esthétique des choses* à travers la perception pragmatique et conventionnelle que les exigences de l'action et les habitudes du langage nous en imposent, leurs *causes nécessaires* à travers leurs lois empiriques, leur réalité métaphysique, que nous dissimulent à la fois leurs apparences sensibles et leur reconstruction scientifique.

C. LES FONCTIONS AUXILIAIRES DE L'ATTENTION

Nous voudrions étudier en dernier lieu les fonctions auxiliaires que l'attention met en œuvre soit nécessairement, soit fréquemment, et ce sera une manière de compléter ou d'achever l'analyse de cette activité mentale.

1° *Le souvenir*

Puisque l'attention est soutenue par l'intérêt, ou plus exactement, comme nous disions, par des fins d'adaptation, elle l'est donc par le souvenir, qui seul, *en dehors des états affectifs*, peut donner une signification d'intérêt ou d'adaptation à des impressions reçues ou à des mouvements effectués. Mais les états affectifs sont, par eux-mêmes, *réflexogènes* ; ils excluent plutôt l'attention, qui est une suspension d'action, une *cogitation* d'action *éventuelle*. Aussi ne dit-on guère que nous sommes *attentifs* à nos douleurs ou à nos voluptés ; elles ne nous laissent pas cette liberté d'esprit. La conscience extrême dont elles bénéficient est d'un autre ordre que *l'attention de conscience*. Nous sommes *fixés* par elles plutôt que

nous ne nous *fixons sur* elles. On est attentif à une chose sensible pour en tirer parti ou pour en surveiller les effets, à un mouvement pour en prévenir les échecs et en assurer la bonne direction. Tout cela n'a rien à faire dans une douleur ou une volupté. L'attention véritable ne peut intervenir ici que comme une technique de défense (dans la douleur) ou de prolongation (dans le plaisir), c'est-à-dire que, même dans ces états affectifs, elle reste en quelque sorte à côté de la vivacité conscientielle. Elle s'y ajoute comme un supplément.

Si l'on s'étonnait que nous devions ainsi séparer, dans les états affectifs, la plus haute conscience de l'exercice de l'attention en qui nous avons vu comme l'*acmé* de la conscience, nous rappellerions ce que nous avons laissé pressentir (Préface, VII et VIII) du caractère spécial de la conscience affective, qui n'est peut-être qu'un reflet d'une conscience surgie dans un autre domaine de l'activité vitale et seule pourvue naturellement d'attention. Ces idées seront justifiées en leur place. Qu'il nous suffise provisoirement de noter que, suivant le témoignage de l'introspection même, ce n'est pas un phénomène d'attention qui se manifeste dans l'emprise obsédante de la douleur et de la volupté sur la conscience ; le langage se refuse à la désigner ainsi : nous n'y apportons pas assez de sang-froid pour pouvoir dire que nous sommes *attentifs* à nos douleurs et à nos voluptés. Du moins, cette attitude n'est-elle que le privilège d'un petit nombre d'hommes, et il est probable qu'elle altère assez profondément l'ingénuité affective des états auxquels elle s'applique, lorsqu'elle ne les abolit pas, par un effet de *distraktion*, qui prouve justement que l'attention a ici un autre objet immédiat que l'affection même. Car l'attention ne pourrait nous distraire de ce qu'elle aurait précisément pour objet, et si elle peut tempérer ou abolir l'acuité de la conscience affective, c'est qu'elle nous en retire, qu'elle l'obnubile en nous tournant d'un autre côté, et qu'elle a un tout autre rôle que d'*exaspérer* la conscience : nous avons vu qu'il est de la *ramasser*.

Or, elle la ramasse justement en la rattachant à son passé. Et c'est ainsi qu'elle est toujours mémoire. L'objection des états affectifs écartée, la preuve s'établit d'elle-même sur tous les autres cas. Ce n'est qu'avec notre mémoire, c'est-à-dire avec notre expérience que nous pouvons vraiment être attentifs à notre présent, et l'attention pourrait être appelée *la vigilance présente du passé*. On en verrait un exemple topique dans l'attention sensorielle. Nous avons dit qu'elle est liée à l'activité interprétative du sens. Or, évidemment, nous ne pouvons interpréter une impression présente qu'en la rattachant aux événements passés qu'elle peut signifier. Et c'est ce qui fait que les sensations les plus fortes peuvent devenir inconscientes quand ce rattachement n'a pas lieu. Mais nous voyons maintenant que cette *aproxie* sensorielle (1), qui peut être malade et en qui Pierre Janet voit la source principale des subconsciences somnambuliques ou hystériques, doit être dans bien des cas une *amnésie* ; et c'est aussi une relation que Pierre Janet a mise dans un puissant relief. Nous confirmons donc ici cette conclusion, à laquelle nous avait conduits l'analyse des diverses espèces de l'attention, que l'attention est essentiellement une fonction de la pensée. C'est une activité de synthèse, et cette synthèse consiste d'abord à faire peser sur le présent toute l'expérience du passé.

2° L'attente

Il suit qu'on ne peut guère non plus être attentif sans *attendre* (*s'attendre* à) et c'est une relation assez évidente pour s'être marquée jusque dans le terme même qui désigne la fonction. Être attentif, c'est épier dans le présent les signes d'un avenir anticipé ; (et c'est pourquoi l'attention est d'abord concentration de l'esprit sur le *donné*) : mais c'est aussi y pressentir quelque *avenir*, en attendre quelque *suite*, et il doit en résulter éventuellement qu'on

(1) De προσεξίς, attention.

puisse être attentif *uniquement* à ce qu'on attend et que l'attention au donné se trouve en quelque sorte dévorée par la représentation figurative d'un avenir simplement éventuel. C'est certainement une forme très usuelle de l'attention, qui, alors, au lieu de se concentrer sur l'événement donné, se ramasse toute sur l'événement *attendu*, c'est-à-dire non plus sur ce qui est, mais sur ce qui pourrait être. « Soyez bien attentifs ! » ne signifie peut-être pas le plus souvent : « Remarquez bien ce qui se passe », mais plutôt : « Gare au possible, au probable, à la consécution ordinaire, qui peut cependant faire défaut ou se marquer de quelque trait imprévu ! » On peut donc faire attention à ce qui n'est pas. Bien plus, c'est une forme d'attention qui est enveloppée dans presque toutes les autres. Même l'attention aux idées est une attention de chasseur qui guette la fuite du gibier et qui la provoque en battant les fourrés où il peut en soupçonner la présence. Nous *attendons* beaucoup de certaines idées, qui, en raison de cela, nous retiennent, peu de certaines autres, qui manquent visiblement de fécondité, de force explosive. Et cette généralité de la présence de l'attente, dans l'attention, explique facilement les attitudes motrices (ou d'inhibition motrice) qui, généralement, en accompagnent l'exercice et qui ont servi de justification principale à Ribot pour sa théorie. Elles y sont liées comme ces accommodations sensorielles — et surtout visuelles — qui permettent de suivre dans l'œil du méditatif le caractère et presque l'objet de sa méditation. Nous fermons les yeux, nous les détournons, pour sauver des curiosités importunes le secret de nos réflexions. L'attention qui, même sous ses formes motrices et sensorielles, reste toujours intellectuelle dans sa nature, en revanche, même sous sa forme intellectuelle, reste toujours plus ou moins motrice et sensorielle dans son expression. Cela tient à ce que toute attention est, comme la perception, reconnaissance, et, comme le mouvement volontaire, anticipation. Cela tient sans doute aussi à ce que son premier emploi n'a pu être que de diriger des sens ou d'ordonner des muscles. Les automa-

tismes mis en jeu dans ces fonctions survivent sous une forme presque symbolique, suivant la loi de tous ces dépassements, dans les activités de réflexion pure qui les prolongent, comme la houle de l'océan se prolonge symboliquement dans les ébranlements de l'endolymphe du Mammifère.

3° *La volonté. L'attention volontaire*

L'attention *volontaire* n'est pas simplement l'attention à une chose intéressante non-présente : même une telle attention reste *spontanée* ; je m'intéresse spontanément aux circonstances éventuelles de ma mort, à mon avenir, etc. Ce n'est donc pas non plus l'attention à un événement en rapport connu ou soupçonné avec mon avenir même le plus lointain : car ce lien suffit à en faire pour moi l'objet d'une attention toute spontanée. On peut très facilement détourner de l'alcoolisme un enfant simplement raisonnable en lui montrant les effets physiologiques de l'alcool : il n'y a rien de volontaire dans l'attention qu'il prête à cet enseignement. L'attention volontaire est celle qui est déterminée, non pas par les effets, même lointains, de l'objet d'attention, mais par les effets, même proches, de l'attention même. Pour faire rester un enfant *volontairement* tranquille devant le photographe, je lui promets un bonbon *dans une seconde*. Au contraire son attention se fixe souvent très *spontanément* à des choses dont les effets sont beaucoup plus lointains (au bruit d'une voiture très lointaine dont il sait qu'elle lui ramène sa mère). Mais dans ce dernier cas, l'attention a pour objet un événement dont les suites sont intéressantes ; dans le premier, l'objet de l'attention n'est intéressant ni par lui-même, ni par ses suites ; c'est l'attention seule qui a des effets intéressants. Le propre de la *volonté*, c'est de créer une attention qui tire d'elle-même son objet, c'est-à-dire qui trouve cet objet dans les suites de son propre exercice. Soit encore l'exemple de l'attention à une lecture fastidieuse en vue d'un examen à subir : c'est le type même de l'attention volontaire. Est-elle donc déterminée par la

considération de quelque effet lié à l'objet de mon attention ? Non : un diplôme, une place, ne sont point des effets possibles de ce théorème sans charme que j'étudie, de cette histoire ingrate où je m'applique ; ils sont des effets possibles de cet exercice d'attention qui les fixera dans ma mémoire. Je ne suis pas, non plus, attentif au diplôme derrière la lecture comme le chien au lièvre invisible derrière l'herbe qui remue ; et il est visible qu'une telle attention m'empêcherait d'étudier ; mais, je suis attentif à mon livre d'étude en raison des effets de cette attention même. Bref, l'attention volontaire n'est pas une *attente à longue échéance* ; elle ne consiste pas à épier quelque effet intéressant lointain d'un événement sans intérêt (cela, c'est précisément l'attention spontanée, et toute attention sensorielle de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat a ce caractère : elle consiste à percevoir la signification à longue échéance d'un signe sensible sans intérêt propre). L'attention volontaire n'est même à aucun degré une attente, à moins qu'on ne veuille parler d'une attente de ce qui peut sortir de l'attention : seulement, on vient de dire que même une telle attente, si elle devenait prédominante, rendrait l'attention impossible ; elle n'est donc pas de ces attentes qui constituent l'attention (puisqu'elle peut même l'empêcher). L'attention volontaire est pendue à son objet sans en rien attendre, et c'est ce qui constitue sa spécificité. Elle est vraiment en ce sens une attention gratuite, désintéressée, et tous les effets utiles qui peuvent en résulter ne sauraient lui enlever ce caractère, car ce sont des effets de cette gratuité même, et comme des récompenses de ce désintéressement, sans lequel ils ne pourraient exister. Car il ne dépend pas de moi de lier l'obtention du diplôme à l'aridité du théorème comme le soulagement du mal à l'amertume du remède. Les cas ne sont pas semblables : il faut changer l'amertume en charme, me fixer à ce qui me rebute, et, si je ne puis m'intéresser au théorème aride, le plaisir de recevoir le diplôme me sera à jamais refusé. Dire que la volonté intervient ici pour discipliner la nature, ce n'est sans doute pas donner du phénomène

une explication bien précise ; en tout cas, c'est lui reconnaître un caractère spécifique, qui appelle un nom distinct, et nous espérons que l'analyse précédente montre assez combien cette spécification au moins est justifiée. Peut-être montre-t-elle d'ailleurs aussi que la dénomination elle-même témoigne de quelque clairvoyance : car, quelle que soit la nature de la volonté — une question dans laquelle on comprendra que ce n'est pas ici le lieu de nous engager — elle a certainement pour rôle de fournir à l'action une direction que ne pourraient lui assurer l'instinct et la spontanéité naturelle : et c'est bien là le caractère qui doit nous frapper dans le phénomène si courant et pourtant peut-être si mal connu que nous venons de décrire.

L'éducation et le dressage sont aussi des forces dont l'action normale est de donner à la nature une direction que cette dernière n'adopte pas spontanément. Ch. Blondel a même pensé que ce que nous appelons volonté est toujours éducation, dressage social (1). Et c'est ce qui donne à l'exercice d'un chien ou d'un cheval dressés une curieuse ressemblance avec la conduite de l'attention volontaire : c'est aussi ce qui nous a permis de prendre un exemple de cette conduite dans les réactions de l'enfant aux stimuli élémentaires de l'éducation par promesses et menaces. Pourtant nous hésitions à dire que l'enfant agit *par volonté* quand il suit un ordre qu'il ne peut comprendre en vue d'obtenir une friandise, et on n'a jamais dit que l'animal dressé résiste *par volonté* à l'entraînement spontané de son attention. Le réflexe conditionnel du chien qui prend l'habitude de remarquer le signal lumineux ou sonore, en lui-même insignifiant, que suivra la présentation de la nourriture, ne nous paraît pas le type de l'attention volontaire. Le phénomène nous paraît relever de l'automatisme plus que de la volonté. Et Ch. Blondel lui-même n'entend pas sa théorie autrement. L'influence sociale, pour constituer l'activité volontaire, doit se convertir en nous en autonomie ; elle doit nous être devenue sang et vie et s'être elle-même en quelque sorte *denaturée*. Une attention volontaire n'est pas une attention *détournée* de ses objets naturels par une influence étrangère et qui se met au service d'autrui pour en recevoir un salaire. L'esprit ne perçoit alors aucun lien entre la tâche qu'il accomplit et le salaire reçu. La récompense *suit* l'attention apportée à l'exercice et ne saurait *en précéder*. Au contraire, dans l'attention volontaire, le bénéfice apparaît comme le fruit même de l'attention et son effet naturel ou probable. Si l'on peut parler d'attention volon-

(1) *Nouveau Traité* de Dumas, VI.

taire même chez l'enfant qui reste sage par gourmandise, c'est donc seulement dans la mesure où il peut confusément soupçonner que sa sagesse *mérite* récompense et que la friandise désirée en est comme l'*effet moral*. Il peut *se donner* par son attention le bien qu'il désire ; il n'a pas seulement à le *recevoir* par un enchaînement inexplicé.

On verra sans peine que, dans le dressage, dans le réflexe conditionnel, cette condition d'un acte *volontaire*, laquelle s'applique à l'*acte* d'attention comme aux autres, n'est jamais donnée. L'animal *reçoit* sa récompense et agit pour la recevoir ; il ne peut penser qu'il se la donne, comme il se donne la proie qu'il saisit à la course. C'est dire qu'il *attend*, comme dans l'attention spontanée ; et, de fait, l'attention utilisée dans le dressage n'est qu'une attention spontanée un peu ambiguë ; d'un acte d'attention, appliqué à un exercice, à une perception correcte, l'animal *attend* certains effets avantageux qui ont ordinairement suivi cet acte. Une sorte de lien magique lie le bon exercice au morceau de sucre comme il lie entre eux tous les concomitants qu'un animal peut mettre en relation dans son esprit. Il ne *fait pas attention* à ces jongleries qui feront venir le sucre dans ses dents autrement qu'il ne le fait à cette blancheur scintillante qui lui *signale* la présence à distance. L'attention est spontanée dans les deux cas ; dans les deux cas elle est attente.

L'attention volontaire exclut cet effet d'hallucination qui provient de l'ignorance et de l'aveuglement de l'esprit. C'est un froid savoir qui la détermine. Le théorème assimilé n'est pas une formule rituelle qui magiquement suscite le diplôme, il n'y est même aucunement lié ; mais l'attention même que j'y applique est un exercice utile, dont la maîtrise peut m'assurer le succès à l'examen. Il faut que j'use de cette attention même comme d'un moyen en vue d'obtenir certains effets. L'attention spontanée ne connaît que des *objets d'attention*, dans lesquels elle peut envelopper, d'ailleurs, la représentation de toutes leurs suites. L'attention volontaire suppose que l'attention même soit prise comme objet d'attention et qu'on ait égard à ses suites. C'est dire qu'elle suppose un développement de l'esprit difficile à concevoir de l'animal et qu'il serait absurde d'y voir la forme fondamentale de l'attention. Ceci ne condamne pas, d'ailleurs, la thèse de Wundt qui se refuse à distinguer en nature les deux formes de l'attention et ne voit dans l'attention volontaire qu'une volonté de choix s'opposant à la volonté indivise de l'attention spontanée. Le mobile est le même et doit toujours être cherché dans des fins adaptatives ; mais le mécanisme mental est bien différent et suppose dans la première un niveau d'esprit beaucoup plus élevé.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Comme ouvrages généraux, on consultera :

- Dumas, *Nouv. Traité*, III. *L'attention* (dans son expression 92-119 ;
Ribot, *Psychol. de l'attention*, Alcan, 1889 ;
Rœhrich, *L'attention spontanée et volontaire*, 1907

- Nayrac, *Psychologie et physiologie de l'attention*, Alcan, 2^e éd., 1914 ;
 Pillsbury, *L'attention*, Doin, Paris, 1906 ;
 Dürr, *Die Lehre der Aufmerksamkeit*, Leipzig, 1907, où l'on trouvera développée la conception d'Ebbinghaus, dont nous avons parlé.
 Marillier, *Le mécanisme de l'attention*, *Rev. Phil.*, 1889, 566-588, critique des vues de Ribot, auxquelles l'auteur oppose une conception de l'attention rapportée essentiellement à l'action de prédominances sensorielles ou représentatives ;
 Titchener, *Lectures on the elementary psychology of feeling and attention*, 1908 ;
 Piéron, *L'attention* (excellente revue de l'ensemble du problème), N. Tr. de Dumas, IV, 1-66.

Sur les rapports de l'attention avec l'intensité, nous renvoyons aux indications bibliographiques de la p. 35. V. aussi Revault d'Allonnes : *L'attention s'explique-t-elle ... par une activité propre du cerveau?* *Rev. Scient.*, 1^{er} décembre 1906 ; Münsterberg, *Increase of intensity produced by attention*, *Ps. Review*, I, 1894, 39-44 et Newhall, *The modifyc. of the intensity of sensation by attention*, *Journ. of experim. Psychol.*, IV, 1921, 222-243.

Sur les rapports de l'attention avec le champ de conscience :

- Alice Hamlin, *Attention and distraction*, *Am. J. of Ps.*, VIII, 1896, p. 3-66 ;
 Birn et Hovey, *Effects of general distraction on the higher thought processes*, *ibid.*, XL, 1928, 585-591 ;
 Cassel et Dallenbach, *The effect of auditory distraction upon the sensory reaction*, *ibid.*, XXIX, 1918, 129-143 ;
 P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Alcan, 1889, où le somnambulisme et la suggestion sont étroitement rattachés, comme on l'a vu au précédent chapitre, au problème de la distraction.

Il faut aussi rattacher à cette question les théories contemporaines du sommeil, expliqué en partie comme une distraction : Claparède, *Le sommeil et la veille*, N. Tr. de Dumas, IV, 455-522 ; Bergson, *Le rêve*, *Bull. Inst. psychol.*, I, 1901 (reproduit *Energie spirituelle*).

Pour les théories de l'attention, c'est naturellement aux ouvrages généraux que l'on se reportera. Nous les avons appréciées p. 40-41 (l'attention comme caractère des états de conscience, comme fonction distincte ou comme acmé de toutes les fonctions) ; p. 41-42 (origine affective de l'attention) ; p. 43-46 (l'attention-monoïdisme) ; p. 47-50 (théorie motrice de Ribot) ; p. 57-60 (attention comme spontanéité ou comme volonté).

Le présent rapport est destiné à l'Assemblée nationale et au Sénat. Il est le fruit de la collaboration de tous les membres du Comité de l'État. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus sont le résultat de nos réflexions et de nos discussions. Elles ne sont pas forcément partagées par tous les membres du Comité. Les opinions exprimées dans ce rapport sont celles de l'auteur et ne doivent pas être considérées comme celles de l'État.

Le Comité de l'État a été créé par la loi n° 100 du 15 mai 1958. Sa mission est de veiller à l'application de la Constitution et de proposer des réformes nécessaires à son fonctionnement. Le Comité est composé de membres nommés par le Président de la République et par le Parlement. Il est présidé par le Président de la République.

Le Comité de l'État a tenu plusieurs sessions depuis sa création. Il a examiné de nombreuses propositions de loi et de décret. Il a également émis des avis sur des projets de loi et de décret. Ses avis sont publiés au Journal officiel de la République française. Le Comité de l'État a également publié des rapports sur l'état de la Constitution et sur les réformes nécessaires à son fonctionnement.

Le présent rapport est le fruit de nos réflexions et de nos discussions. Il est le résultat de nos réflexions et de nos discussions. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus sont le résultat de nos réflexions et de nos discussions. Elles ne sont pas forcément partagées par tous les membres du Comité. Les opinions exprimées dans ce rapport sont celles de l'auteur et ne doivent pas être considérées comme celles de l'État.

Le Comité de l'État a tenu plusieurs sessions depuis sa création. Il a examiné de nombreuses propositions de loi et de décret. Il a également émis des avis sur des projets de loi et de décret. Ses avis sont publiés au Journal officiel de la République française. Le Comité de l'État a également publié des rapports sur l'état de la Constitution et sur les réformes nécessaires à son fonctionnement.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Le présent rapport est le fruit de nos réflexions et de nos discussions. Il est le résultat de nos réflexions et de nos discussions. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus sont le résultat de nos réflexions et de nos discussions. Elles ne sont pas forcément partagées par tous les membres du Comité. Les opinions exprimées dans ce rapport sont celles de l'auteur et ne doivent pas être considérées comme celles de l'État.

PRÉAMBULE

PREMIÈRE PARTIE

SYNTHÈSE DE L'ACTIVITÉ MENTALE

LES PLANS DE DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT

Il s'agit de la nature d'un traité qui tient essentiellement de la science et du didactisme, de présenter ses matières dans un ordre analytique, et en conséquence, s'il s'agit d'un traité de psychologie, de débiter les faits et les théories par parties et de faire de chacune de ces parties un objet distinct, et tel sera l'objet de la première partie de ce volume.

Il s'agit de la nature d'un traité qui tient essentiellement de la science et du didactisme, de présenter ses matières dans un ordre analytique, et en conséquence, s'il s'agit d'un traité de psychologie, de débiter les faits et les théories par parties et de faire de chacune de ces parties un objet distinct, et tel sera l'objet de la première partie de ce volume.

Il s'agit de la nature d'un traité qui tient essentiellement de la science et du didactisme, de présenter ses matières dans un ordre analytique, et en conséquence, s'il s'agit d'un traité de psychologie, de débiter les faits et les théories par parties et de faire de chacune de ces parties un objet distinct, et tel sera l'objet de la première partie de ce volume.

PREMIERE PARTIE
SYNTHESE DE L'ACTIVITE MENTALE
LES PLANS DE DEVELOPPEMENT DE L'ESPRIT

PRÉAMBULE

Il est de la nature d'un *Traité*, qui tient nécessairement de la revue et du dictionnaire, de présenter ses matières dans un ordre analytique, et, en conséquence, s'il s'agit d'un traité de psychologie, de diviser les fonctions mentales en leurs parties et de faire de chacune de ces parties une étude isolée. Nous ne pourrions nous soustraire à ces exigences de notre tâche, et tel sera l'objet de la seconde partie de ce volume.

Mais on sait combien cette distribution analytique des matières est difficile à suivre déjà dans les sciences de la vie, et l'étude des fonctions mentales s'en accommode encore plus malaisément. Aucune de ces fonctions n'est vraiment divisible en fonctionnements isolables ; bien plus, aucune ne peut s'exercer isolément. Elles sont toutes fonctions d'un sujet commun, instruments solidaires d'une même activité, aspects purement théoriques d'un fonctionnement plus large. Leurs développements sont généralement simultanés ou du moins leurs variations généralement complémentaires. Nous pouvons donc être sûrs que le plan qui *divise* l'étude de l'esprit entre des fonctions mentales attachées en fait tout entières *indivisiblement* à ses tâches a quelque chose d'artificiel et qu'il ne pourrait jamais être suivi à la rigueur sans aboutir à rendre inintelligible l'exercice même de ces fonctions. C'est la source d'un grand nombre des difficultés qui nous arrêtent dans la lecture des traités ordinaires de psychologie.

Heureusement, toutes les fonctions mentales ne se présentent pas à nous dans ce rapport de coordination indivisible avec *toutes* les autres, et c'est ce qui fait que nous pouvions espérer sortir ici du chaos de l'indivision sans tomber dans des divisions

irréremédiablement artificielles. Les fonctions mentales ne sont pas uniformément articulées entre elles avec la rigueur qui apparaît dans certaines de leurs connexions, et elles se répartissent même, conformément à l'ordre indiqué dans la Préface, en *étages* ou *plans* où certaines d'entre elles nous apparaissent *toujours* isolées de certaines autres, à savoir celles d'un étage ou plan donné de toutes celles de l'étage ou plan supérieur. Là peut se trouver le principe d'une distribution des matières qui, non seulement ne fasse pas tort à l'unité fonctionnelle de la vie mentale, mais ait même pour effet de la préserver à tous les moments de l'évolution de l'esprit, de prévenir en nous tout entraînement inconsidéré d'*anthropomorphisme* et de nous empêcher de prêter, aussi bien, par exemple, que des fins proprement humaines à une activité animale, une finalité et une intentionnalité conscientes à une activité réflexe. Il s'agit de tirer de la *genèse* des fonctions un plan de leurs rapports que nous ne pourrions jamais dégager clairement de la simple analyse de leur mécanisme. Tel est l'objet de cette première partie de l'ouvrage, qui se plaçait naturellement, en conséquence, avant l'étude analytique des fonctions mentales, et qui devrait même nous empêcher ultérieurement de pousser l'analyse jusqu'au point où elle menace de disperser l'esprit lui-même en poussière. Car elle nous apprendra sans doute que l'esprit est fait de la superposition de systèmes qui n'acceptent pas d'être réduits et que ses articulations jouent à l'intérieur de cadres qui sont de véritables *formes premières*, au sein desquelles on peut bien pratiquer, pour la commodité de la recherche, des divisions, mais qui sont elles-mêmes des unités indivisibles. Nous les avons déjà nommées.

Apportons cependant tout de suite à cette distinction même un amendement. Si les étages successifs du psychisme sont nettement séparés des plans supérieurs, ils sont toujours coordonnés aux plans inférieurs, et même coordonnés, à leur base, à des plans qui ne paraissent plus appartenir à la vie de l'esprit (si du moins on peut croire l'esprit totalement absent d'une part quelconque de

ses assises). Il s'en suivra peut-être que la division même en *formes premières* nous apparaîtra plus vraie au commencement de nos recherches qu'à leur terme. L'esprit n'a d'abord rien de ce qu'il doit gagner, mais il ne laisse rien tomber de ce qu'il acquiert, et, comme l'oreille d'un Mozart est construite sur le principe d'un appareil otolithique qui ne percevait rien des variations tonales, de même le plus grand esprit est assujéti à utiliser un assortiment de réflexes et d'automatismes qui ne suffisent pas toujours aux besoins d'adaptation même d'un poisson. Ainsi verrons-nous bientôt la forme seconde de la vie psychique, c'est-à-dire la vie consciente, mêlée à un automatisme qu'elle dépasse, mais dont il est parfois bien difficile de la distinguer. Cependant, il n'est pas en notre pouvoir de l'ajuster bout-à-bout génétiquement à cet automatisme, et la conscience traîne après elle des mécanismes dont il nous sera impossible de la *voir* sortir, bien que nous les *voyons* nettement *aspirer* vers elle. L'interpénétration des plans de l'esprit se fait de haut en bas et n'est pas réciproque. Dans le sens de la genèse, la discontinuité domine la continuité. C'est ce qui nous permet de classer méthodiquement les fonctions mentales par compartiments superposés. Mais nous ne devons pas nous dissimuler que cet avantage de clarté, nous l'acquérons ici dans quelque mesure au prix de la compréhension. La matière à traiter est bien divisée, parce que les grands compartiments de l'esprit sont irréductibles et que les transitions de l'un à l'autre, dans l'ordre génétique, font défaut.

Peut-être n'en va-t-il pas de même des deux compartiments de la vie végétative et de la vie psychique élémentaire, toutes deux automatiques, et il semble bien que l'on entre insensiblement dans la seconde en partant de la première. Nous trouverons le domaine propre de la vie psychique et son évolution partagés en quelque sorte en tranches nettes par de vastes *mutations*; c'est comme par un coup d'État de la vie que l'activité perceptive nous paraîtra sortir des formes les plus hautes même de

l'activité automatique, puis l'activité pensante des formes les plus hautes même de l'activité associative ; mais il n'y a rien qui sépare bien nettement l'automatisme le plus incontestablement psychologique des activités automatiques de la vie purement végétative. C'est même ce qui nous empêche de croire, entre bien des raisons, que les autres *passages* à leur tour aient mis en action des forces étrangères à la simple nature vivante et qu'il ait fallu quelque irruption supervitale, renouvelée d'âge en âge, suivant l'hypothèse de Cuvier, pour conduire la vie de l'une à l'autre de ses grandes étapes. Le sentiment de certaines discontinuités de la vie nous donne seulement la juste mesure des problèmes à résoudre ; mais il ne doit jamais nous induire à méconnaître le caractère purement vital de ces problèmes, dont il n'est pas impossible qu'une imagination humaine inspirée entrevoie même un jour la solution. Peut-être essaierons-nous de faire nous-mêmes quelques pas dans cette voie des hypothèses naturelles, simplement pour montrer qu'elles ne nous sont pas interdites, et que, avec tout le danger des aventures où elles nous engagent, elles peuvent cependant apporter à notre curiosité quelque apaisement. Mais pour débiter, ce n'est pas d'expliquer de telles discontinuités qui nous occupera ; c'est, au contraire, de savoir où prendre notre départ au milieu des phénomènes *vitaux*, dont la continuité est presque trop parfaite pour les besoins d'une enquête simplement *psychologique*, et, par suite, délimitée. Nous répétons, en effet, qu'il n'y a rien qui sépare bien nettement la vie psychique la plus élémentaire de certaines formes d'activités purement végétative, et il est difficile d'éviter quelque arbitraire, lorsqu'on veut définir l'activité psychologique *à la base*, c'est-à-dire (puisque nous parlons d'évolution) *à son point de départ*. C'est cependant un arbitraire dont nous devons bien accepter le risque, si nous voulons même commencer cette étude. Nous espérons montrer qu'il peut être réduit à une mesure médiocrement dangereuse et que les premières démarches de la vie mentale se laissent malgré tout définir avec une convenable approximation.

PREMIÈRE SECTION

LE PLAN DE L'AUTOMATISME

CHAPITRE I

OU COMMENCE L'ACTIVITÉ PSYCHIQUE

1

Nous appellerons ici *activité*, suivant la définition communément admise du terme, les formes ou modes de mouvements adoptés spontanément par les êtres vivants, lorsqu'ils réagissent à des actions exercées sur eux du dehors ; en d'autres termes, l'aptitude qu'ils manifestent à des réactions définies à l'égard d'excitants définis.

Pour être exact, il faudrait parler de réactions *définies dans certaines limites*. Si nous considérons, en effet, les étages supérieurs et même moyens de l'activité psychique, cette dernière nous paraîtra plutôt, au premier abord, *indéfinie, indéterminée*, et cette indétermination est même le caractère le plus frappant par où les activités moyennes et supérieures de la vie psychologique se distinguent de ses activités élémentaires, c'est-à-dire automatiques et réflexes.

Mais cette indétermination même est limitée, et, par conséquent, elle peut elle-même être *définie* à son tour *dans ces limites*. Une excitation lumineuse de la rétine, qui détermine en nous le *réflexe de fixation*, c'est-à-dire le mouvement de bascule du globe oculaire par où cette excitation est trans-

portée du point de la rétine d'abord affecté à la fovea, provoque ainsi chez nous une réaction autrement définie et déterminée que ne peut l'être le mouvement volontaire finalement provoqué par l'*objet* que cette excitation nous fait connaître; l'excitation n'aboutit dans ce dernier cas à l'action qu'à travers une multitude d'autres conditions, dont le complexe constitue précisément ce que nous appelons la *liberté*. Mais enfin les mouvements libres eux-mêmes sont en nombre limité. L'homme ne peut pas tout faire; un acte de vision ne peut pas tout provoquer, et il y a des aptitudes définies qui conditionnent l'activité libre comme toutes les autres. L'acte psychologique le plus indéterminé est tout de même défini.

Réciproquement, le plus défini reste en partie indéterminé. La réaction psychique la plus simple et même le réflexe en apparence tout mécanique dont nous venons de parler ne sauraient se réduire, nous le verrons, à la forme rigoureusement définie qu'adoptent les réactions dans l'ordre physico-chimique. Des éléments d'adaptation interviennent qui élèvent les premières à un commencement d'indétermination, et, même ici, la réaction ne peut être définie que *dans certaines limites*, à la vérité incomparablement plus étroites que celles qui apparaissent dans l'acte volontaire.

Sous le bénéfice de ces réserves, dont nous n'allons pas tarder à voir l'importance, demandons-nous donc ce qui distingue, *à la base*, l'activité psychologique — ou les formes d'activité qui la pénètrent et la conditionnent directement — des activités étrangères à la vie psychique — ou qui ne la conditionnent que d'une manière générale et tout à fait indirecte, c'est-à-dire sans la pénétrer et y demeurer discernables.

2

Une notion indispensable doit nous aider d'abord à distinguer au moins une réaction de nature psychologique des réactions de nature *physico-chimique*: ce sera celle d'*adaptation*, du moins au sens large du terme. A coup sûr, non plus que toutes les habitudes, toutes les réactions de l'activité psychique ne sont pas nécessairement adaptatives au sens de *conservatrices*. Il y a de mauvaises habitudes, de mauvaises propensions à l'action. Mais, à la manière des accoutumances aux poisons, qui sont comme un effort d'adaptation au pire, une manière de *composer* avec le mal, à la manière des réactions d'*autotomie* par lesquelles un animal sauve son corps d'un piège mortel en sacrifiant un de ses membres, à la manière de l'ivresse, des paradis artificiels, que l'on peut considérer, suivant la

remarque de M. Guillaume (1), comme pouvant être éventuellement « des adaptations à la maladie, à la misère, à l'échec », les réactions destructrices peuvent presque toujours apparaître dans la vie comme des méprises de l'organisme, quand elles ne résultent pas simplement de l'action d'une disposition utile maintenue à contre-temps (par routine ou par distraction). Il y a une *finalité* décelable dans ces réactions, — ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'elles résultent de la recherche intentionnelle d'une fin, et même s'il fallait admettre, avec certains biologistes, que l'*utilité* se ramène ici à l'*utilisation* par l'être vivant de dispositifs organiques constitués par voie purement mécanique —.

Au contraire, il est évident que la notion d'adaptation perd tout sens, dès que l'on considère les réactions physico-chimiques, bien que certaines d'entre elles, qui ont souvent servi de *modèles* aux Gestaltistes, témoignent d'une sorte de disposition de la matière à *persévérer dans sa structure* (voir l'article de Ruyer, *Un modèle mécanique de la conscience*, J. de Psych., juillet-octobre 1932, et Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, 56 et 57). Mais, si curieuses et même instructives que soient ces analogies, où certains caractères de la vie semblent comme *se préfigurer* dans la nature (du reste, exceptionnellement, remarquons-le), on ne peut parler ici d'adaptation et de conservation, faute, dans la matière, d'une *individualité* suffisamment caractérisée. Seul, un *individu* peut être dit capable de se conserver et de s'adapter. Or, un individu ne se marque pas seulement dans des *réactions à des excitations* ; il se marque aussi et surtout dans des *actions spontanées en vue de se procurer des excitations*, comme sont tous les mouvements des *activités d'appropriation* (nutritives ou sexuelles). La matière, qui imite, dans certains cas, les activités *défensives* de l'être vivant, est incapable d'imiter ses activités *d'appropriatives*. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, l'imitation qu'elle fait

(1) *La Formation des habitudes*, Alcan, 1936, p. 34.

de ses réactions défensives apparaît si incomplète et si extérieure. Sa loi la plus générale est, du reste, l'inertie pure, c'est-à-dire l'indifférence à sa propre forme, à l'égard de laquelle les réactions qu'elle produit apparaissent aussi souvent *destructrices* que *conservatrices*.

Ainsi l'*adaptation visée* se montre bien, contre toutes les exceptions apparentes, comme le grand caractère par où l'activité psychologique pourra toujours être distinguée de l'activité physico-chimique. « L'activité psychologique poursuit toujours un but, qu'elle réussisse ou non à l'atteindre. Elle est finalité, quand bien même elle n'est pas adaptation (réelle). C'est anthropocentrisme, sans doute, que d'imputer la finalité au monde de la matière, mais c'est mécanocentrisme, tout autant, que de nier la finalité évidente de la vie mentale (1). »

3

En revanche, ce caractère ne peut, par lui seul, servir à la distinguer de l'activité vitale en général, en particulier de l'activité purement végétative.

D'une part, il est bien certain, en effet, que le corps tout entier est le siège d'échanges et de réactions incessantes qui, sans rien avoir de psychologique, témoignent cependant d'une sorte d'effort permanent de conservation et d'adaptation, lequel atteint ses formes les plus remarquables, ou, en tout cas, les plus apparentes, dans la réaction de l'organisme contre la maladie, dans l'accoutumance au climat, aux régimes, dans la régénération des tissus lésés.

D'autre part, les végétaux eux-mêmes et peut-être même sous une forme plus étendue que les animaux, à qui leur mobilité permet d'autres modes d'adaptation ou de défense, sont capables d'accommodation morphologique aux changements externes, par exemple, aux changements d'habitats auxquels l'horticulture

(1) Ch. Blondel in *Nouv. Traité de Psychol.*, de Dumas, t. IV, p. 342.

humaine les soumet, et auxquels ils répondent, comme on sait, par des variations conservatrices innombrables.

Et, comme on a pu chercher dans certaines réactions de la matière inorganique des *modèles mécaniques* du comportement humain, de même on a pu se demander (par exemple Samuel Butler) (1) s'il y avait vraiment dans la digestion, entre autres, « quelque chose qui soit différent *en nature* de l'action rapide et inconsciente de l'homme qui joue un morceau difficile au piano... De même qu'un homme qui se met au piano pour jouer un morceau qu'il sait très bien, le joue, une fois mis en train, *machinalement*, de même cet homme, une fois son repas achevé, le digère tout aussi machinalement, à moins que ce qu'il a mangé ne lui soit pas familier — tout comme un musicien qui ne saurait pas comment s'y prendre pour jouer avec les mains gantées ».

Ainsi, la réaction purement physiologique préfigurerait à son tour l'habitude volontaire. Et M. Chevalier se réclame de ce texte pour avancer que « le mécanisme de l'adaptation vitale doit ressembler à celui de l'habitude psychique et procéder de quelque cause analogue, dans l'ordre de la vie, à ce qu'est la volonté dans l'ordre psychologique » (2).

Ces analogies sont en tout cas incontestables, et elles sont bien propres à nouveau à nous mettre en garde contre la tentation de rapporter toutes les adaptations de l'animal à des fins *intentionnellement* poursuivies. Le *purposive behavior* n'est qu'une des modalités de la conduite adaptative, qui peut atteindre ses fins chez le végétal et dans la vie végétative par l'exercice d'affinités et de répulsions étrangères à tout psychisme.

Mais, justement, ces exemples nous prouvent que l'adaptation n'est pas un caractère spécifique de l'activité psychologique et qu'il faut en chercher ailleurs la marque différentielle, le signal

(1) *La Vie et l'habitude*, trad. Val. Larbaud, N. R. F., 1922, p. 57.

(2) *L'habitude*, Boivin, 1929, p. 86. Cf. P. Jean, *La Psychol. Organique*, Alcan, 1925.

qui, dans l'évolution des espèces en marque l'apparition. Peut-être avons-nous quelque chance de découvrir cette marque et de reconnaître ce signal en examinant simplement les caractères de cette activité sur lesquels il existe une entente à peu près générale et qui circonscrivent un domaine que tous les psychologues regardent comme leur appartenant *au moins par quelque côté.*

4

La plus élémentaire des activités que le psychologue a coutume de regarder comme son objet d'étude naturel (sans d'ailleurs, tant s'en faut, se la réserver à titre exclusif), est l'activité constituée par des réactions *motrices* immédiates, constantes et, dans les limites étroites que nous indiquions tout à l'heure, définies, à des excitants *externes* eux-mêmes stables et assez précisément définis, comme nous en trouvons le type dans les *réactions réflexes de défense* aux excitations cutanées irritantes, dans le mécanisme des *instincts* chez l'animal et dans les *effets* d'un grand nombre d'*habitudes*.

Il est évident que l'étude des éléments dynamogéniques de l'irritation, celle de l'instinct et celle de l'habitude appartient au domaine de la psychologie (on ne les en a jamais retranchées), et cela, bien que l'acte automatique, qui se manifeste ici sous une forme incontestablement psychologique, soit attribué de préférence, sous ses formes encore plus simples, moins riches, au domaine de la physiologie.

Nous pouvons donc chercher à découvrir sur cet exemple la caractérisation en quelque sorte *minima* par où l'activité psychologique peut se définir *à la base.*

1° L'exemple nous apprend d'abord (et cette caractérisation, quoique négative, est d'une portée considérable) que l'automatisme *n'est pas* un caractère qui exclue un acte de la vie psychique. Et, en effet, nous savons (II-16) et nous confirmerons bien des fois qu'une part d'automatisme se mêle à l'activité psychologique la plus

haute et en apparence la plus indéterminée, que des habitudes supportent nos conduites les plus originales et les rendent possibles, enfin qu'il ne resterait rien de la vie mentale si l'on ne voulait en conserver que les éléments exempts de tout automatisme. *Un automatisme demeure psychologique dès qu'il s'insère comme élément dans une activité d'adaptation motrice externe.*

2° Nous touchons, en effet, ici au point où le psychisme marque pour ainsi dire son avènement.

Il y a des adaptations *internes*, nous l'avons vu, et qui n'ont rien de psychique. Il y a, d'autre part aussi, et déjà chez le végétal, des adaptations *externes*, que l'on ne pourrait cependant, nous l'avons dit, appeler *psychiques* sans sortir totalement du sens attribué à ce terme dans son acception universelle. En revanche, on a toujours considéré que le psychisme fait son apparition dès que l'adaptation *externe* est réalisée par le moyen de *mouvements* dont les actions du milieu sur l'être vivant sont l'occasion et dont une réactivité locomotrice du tout ou de parts de l'organisme est la cause. Et c'est ce qui fait que nous avons tant de mal à ne pas suspecter une âme élémentaire à l'origine de ces *tropismes* mêmes dont l'expérience semble nous révéler le caractère purement physico-chimique, par exemple dans la *photokinèse* qui accompagne l'action de la lumière sur les organismes les plus simples (1). C'est qu'il est extrêmement rare, en effet, que là où un modèle de conduite de ce genre est donné, là où une réponse adaptative d'ordre moteur, et surtout locomoteur, à une excitation externe est présente, on ne se trouve point en présence d'un de ces êtres en qui d'autres signes nous permettent de reconnaître des *affections* et des *desseins*, bref des traits d'un psychisme cette fois incontestable.

En d'autres termes, tout se passe comme si la nature n'avait

(1) Cf. Viaud, *Le Phototropisme des Daphnies*. Strasbourg, 1938.

pu créer d'*automate* au sens propre, d'*automate mécanique*, et comme si toute réponse adaptative à des excitations externes, cette réponse fût-elle figée dans une forme constante, dès qu'elle a la locomotion pour condition, avait dû entraîner après elle tous les éléments essentiels de la vie psychique.

C'est, du reste, un fait que, partout où le modèle de conduite que nous venons de décrire se réalise sous nos yeux, nous le rapportons à l'*animation*, c'est-à-dire au PSYCHISME, du mobile. La liaison d'une telle conduite à d'autres signes absolument incontestables du psychisme est tellement constante que cette conduite nous en paraît, à son tour, un signe infaillible. Et c'est une induction qui, autant qu'à l'homme, semble s'imposer irrésistiblement à l'animal, lequel n'attend d'un corps que la *locomotion spontanée* pour reconnaître en lui un être vivant capable de tous les actes que, seul, le *dessein* peut produire. L'animal n'a pas besoin d'autres signes pour distinguer l'*animé* de l'*inanimé*.

3^o Le psychisme qui, vu du dehors, a pour traits plus incontestablement signalétiques les expressions du plaisir et de la douleur ou les actes impliquant dessein ou intelligence, vu du dedans, se caractérise, suivant une opinion universelle (et ceux qui retranchent ce caractère de tel ou tel comportement prétendent justement en retrancher le psychisme même), par la *conscience* que prend le sujet vivant des excitations qui le sollicitent à l'action et des réactions mêmes qu'il y fait, en même temps que des opérations d'association mnésique et de réflexion qui peuvent diversifier ou inhiber ces réactions. Tel est le champ de ce que nous appelons la conscience, claire ou confuse, et par où beaucoup de psychologues ont pris l'habitude de définir la vie psychologique.

Or, la conscience aussi — autant que nous pouvons en juger — semble apparaître dans les espèces en simultanéité avec la possibilité d'un mouvement adaptatif provoqué par des excitations externes. Non pas qu'elle accompagne nécessairement ce mouvement sous sa forme proprement *réflexe*. Et au contraire il semble

que ce soit le propre de l'automatisme réflexe d'affaiblir, sinon d'abolir, la conscience de l'action. Ce que nous faisons par réflexe, nous le faisons presque inconsciemment. Mais aussi le réflexe pur est-il rare ; l'habitude est rarement soustraite entièrement au contrôle de l'intelligence ; l'instinct même est capable dans quelque mesure d'adaptation au changement des circonstances qui lui ont donné naissance.

Tout se passe donc comme si l'activité automatique, sous ses formes d'adaptation motrice externe, était liée à une activité psychologique plus riche dont la conscience de soi serait même normalement le caractère.

De fait, il est remarquable que les automatismes de réaction motrice externe couvrent uniformément le champ des réponses que l'animal peut produire, sinon d'une manière aussi sûre, du moins d'une manière approchante, par des méthodes accompagnées de conscience. La chose est évidente pour les habitudes, qui ne sont ordinairement que la forme mécanique d'actes appris avec conscience. Les réflexes mêmes de défense, qui revêtent chez les anencéphales ou les animaux décérébrés un caractère d'automatisme saisissant, ne font qu'imiter des mouvements que l'être conscient apprend normalement à produire par la *méthode des essais et erreurs*. Il n'est pas jusqu'à l'instinct où l'on n'ait pu révéler, ainsi que nous venons de le dire, des efforts d'adaptation qui semblent témoigner d'une tentative de *reprise* par l'activité consciente d'un domaine abandonné à l'automatisme, comme un maître remplace ses esclaves. L'animal n'est pas condamné à périr, par exemple, lorsque l'intervention de l'homme le prive des moyens de manifester son instinct. Comme l'enfant auquel on ne fournit point un langage en invente un, de même le chat auquel l'éducation apprend à vivre en paix avec des souris, qu'on élève en sa compagnie dès sa naissance, n'en trouve pas moins le moyen de manifester son instinct de chasse et de meurtre sur d'autres proies ou même sur d'autres souris. Le désarroi manifesté par l'animal qu'on prive

de ses moyens ordinaires d'action (l'abeille, de sa ruche ; le fourmilion, de son terrier ; l'oiseau, de ses matériaux de nidification) et qui peut aboutir à des effets d'inertie mortelle, n'est peut-être, lui-même, que la forme extrême d'une activité moins impuissante que déconcertée et découragée. On ne manquerait pas d'exemples de cette espèce de paralysie mentale déterminée chez l'homme par les coups du sort qui le privent de ses instruments de travail et de ses moyens ordinaires de vivre.

Il y a peut-être une raison qui explique à la base ces interférences entre une activité dont l'automatisme tend à chasser la conscience, et l'activité proprement psychologique dont la conscience est le caractère naturel et probablement l'instrument propre. Nos relations avec le monde extérieur sont *normalement* conditionnées par la *perception* que nous avons des choses, c'est-à-dire par une activité dont la conscience apparaît inséparable. L'activité réflexe a le même domaine et sert la même adaptation motrice externe. Simplement, la perception, qui nous fait connaître l'objet *à distance*, ce qui veut dire *à distance de bien ou de mal*, et qui nous renseigne sur une excitation, bonne ou mauvaise, simplement imminente et éventuelle — (plus ou moins imminente et plus ou moins probable) — nous permet une réaction *préparée*, tandis que le réflexe est une réaction *immédiate* à un excitant qui agit sur nous, en bien ou en mal, *à bout portant*. Mais il reste que, différentes dans leurs méthodes, ces deux formes de réactions n'en ont pas moins la même fin et le même champ d'action. Il n'est donc point trop étonnant qu'elles puissent interférer et se pénétrer l'une l'autre. Ainsi le réflexe simple, dont nous avons relevé les analogies avec les accommodats morphologiques des végétaux ou les accoutumances et réactions physiologiques dont le siège se trouve dans l'intimité des tissus, est comme un mode d'adaptation transporté sans discernement et pour aller au plus pressé des conditions d'action du végétal à celles de l'animal. Le végétal ou la cellule animale sont fixés en un lieu, et ils reçoivent des influences qui ne peuvent s'exercer qu'en ce lieu. L'animal est mobile et perçoit à distance des objets qu'il peut *connaître* avant d'en être *impressionné* au sens fort du terme. Le réflexe répond aux premières de ces conditions, l'acte réfléchi aux secondes. Mais l'être vivant ne passe de l'un à l'autre de ces états que par progrès, et, lorsqu'il est complètement mobile, il reste encore profondément engagé dans le végétal par sa vie végétative. Les deux ordres de réactions sont donc amenés inévitablement à s'accoupler chez lui et à se doubler l'un l'autre. Ainsi sans doute s'explique que l'acte réflexe, qui est en droit inconscient en raison de son automatisme, soit si souvent conscient *en fait*. Ainsi s'explique en d'autres termes qu'*en fait* il commence la vie psychologique bien qu'*en droit* il prolonge seulement la vie végétative.

Tel est donc le point de départ naturel de notre étude ; et, maintenant, ayant délimité, au moins par la base, le domaine élémentaire de l'activité psychologique, il nous restera à en classer les formes et à en étudier les étapes. Nous devons naturellement mettre à la base ses formes réflexes, que nous chercherons à cette occasion à définir avec plus de précision.

CHAPITRE II

L'ACTIVITÉ RÉFLEXE

I

Nous venons de dire que la vie psychologique commence avec l'activité réflexe, bien que les observations précédentes nous fassent, dès l'abord, comprendre que nous avons peu de chances de trouver dans l'être animé une activité réflexe pure : cette activité doit se montrer dès l'origine pénétrée d'une activité plus évoluée, répondant mieux aux fins mêmes d'adaptation externe par le mouvement que le réflexe a pour objet de servir, à savoir une activité conditionnée par des sens, dont le but propre est de nous faire atteindre à *distance* l'excitant réflexogène et de nous permettre ainsi à son égard une réaction *méditée* et qui ne soit point automatique.

En dépit de cette différence, les deux activités, qui, comme nous l'avons dit, ont le même objet : l'*adaptation externe d'un être capable de mouvements*, ont aussi le même organe anatomique général : le *système nerveux*, dont le rôle est de faire répondre des mouvements à des excitations externes. Seulement, le circuit sensitivo-moteur est plus court dans le réflexe : il ne demande que la mise en contact du courant afférent sensible et du courant efférent moteur (ou *effecteur*) par le moyen d'un *connecteur* nerveux qui est la moelle épinière. Le circuit est plus long et plus compliqué dans la réaction perceptive : la connexion s'établit cette fois dans

les centres *supérieurs* ou cérébraux, qui sont, en réalité, comme on l'a fait justement remarquer (1), « les centres *antérieurs* par rapport à la progression de l'animal, c'est-à-dire... les centres qui reçoivent par des organes sensoriels spéciaux des indications à distance sur le monde ambiant », tandis que « le centre médullaire, lui, n'est influencé que par contact sur la région cutanée de son ressort ». En d'autres termes, le cerveau est un organe capable d'organiser des rapports entre des mouvements et des *sensations*, lesquelles sont les formes dégradées que revêtent les *irritations* primitivement *réflexogènes*, lorsque l'être vivant a trouvé le moyen de *rompre le contact intime* avec l'excitant qui leur donnait naissance sans cesser d'être influencé, au moins inactivement, par cet excitant ; la moelle épinière est un organe capable d'établir simplement des connexions entre des irritations et des réponses motrices. Cependant, l'excitation et la conduction *sensorielles* ne sont qu'un développement de l'excitation et de la conduction *purement sensibles*, comme l'excitabilité et la conduction nerveuses en général ne sont qu'un développement de l'irritabilité et de la conduction protoplasmiques.

Ce mode de relation (par superposition en quelque sorte), de l'activité réflexe et de l'activité *réfléchie* (au sens élémentaire du terme), en même temps qu'elle nous fournit une explication de ce que nous disions de leurs interférences, peut aussi nous faire mieux comprendre combien peu l'automatisme et le psychisme doivent être exclusifs l'un de l'autre. Automatisme n'exclut pas spontanéité, comme le regretté D^r Blondel l'a fait si justement remarquer (2); ou plutôt, suivant sa distinction, *automatique* n'est pas obligatoirement synonyme de mécanique ou de *machinal*. Le propre même des automatismes réflexes qui supportent la vie psychique est, au contraire, d'envelopper une spontanéité et une finalité qui ne sont

(1) Lapicque, *Nouveau Traité de Dumas*, I, 208.

(2) *Nouv. Traité*, IV, 360-383. V, précédemment p. 12-16.

que la forme première de ces caractères dans les conduites proprement réfléchies et qui, à ce titre, admettent parfaitement la collaboration ou, au moins, le contrôle de ces dernières : le mécanisme du réflexe se présente souvent à nous comme un finalisme aveugle qui attend la lumière et qui, parfois, semble l'appeler à titre de complément naturel.

2

Toutefois, cette relation entre l'activité réflexe et l'activité supérieure (« réfléchie ») que la perception rend possible et même inévitable, n'empêche pas leur distinction, qu'on peut ramener à un caractère différentiel très simple. L'activité réflexe est une activité adaptative d'ordre sensitivo-moteur dont les *fins* ne sont jamais données séparées de leurs *moyens*. La stimulation externe qui la déclenche apporte évidemment *la fin*, puisqu'elle est toujours, dans ses rapports avec l'organisme qui la reçoit, la stimulation d'un mal que l'être vivant doit repousser ou d'un complément qu'il doit s'incorporer (l'activité réflexe ne connaît pas de stimulations *indifférentes*) ; mais cette stimulation n'est jamais donnée dans le réflexe qu'en liaison immédiate avec un mouvement spécial et défini qui tend à écarter le mal ou à assurer l'appropriation du bien (réflexe de défense, réflexe de succion du nouveau-né mis en contact avec le sein de sa nourrice), c'est-à-dire avec le *moyen musculaire* qui sert cette fin. La stimulation de quantité ou de qualité nécessaires (l'intensité entrant surtout en considération pour les excitations nuisibles, la qualité pour les excitations utiles) une fois donnée, la réponse adaptative se produit aussitôt, comme par l'effet d'une science, innée à l'être vivant, des conditions du maintien ou du rétablissement de son équilibre vital. Tel est le caractère très clair qui permettra toujours de différencier immédiatement l'activité réflexe d'une activité déclenchée par une perception : car, dans cette dernière activité, il n'y a jamais connexion préétablie entre l'excitation et la réaction.

Non pas que la réaction ne puisse s'y manifester avec la rapidité et l'automatisme d'un réflexe. Le chien courant part comme une flèche sur la trace du lièvre à peine aperçu ou flairé. Cependant, cette réaction n'est pas un réflexe, même conditionnel, comme l'a cru Pavlov. Il y a réflexe conditionnel quand la réponse primitivement déclenchée par l'excitant dit « absolu », c'est-à-dire immédiatement nocif ou utile, se lie par transfert à une circonstance ordinairement donnée en concomitance avec cet excitant. Ainsi, sur le signal visuel ou auditif qui lui annonce ordinairement la présentation de la poudre de viande, la sécrétion salivaire du chien commence, comme elle commence normalement quand la poudre de viande lui est donnée. Mais le chien qui voit ou flairer sa proie à distance ne se contente pas de saliver, il court après elle. Or, non seulement cette réaction n'est pas, comme on l'a cru, une réponse transférée de la stimulation fournie par l'excitant absolu (la possession de l'aliment ou de la proie) à une stimulation liée ordinairement à ce dernier excitant (vue de l'aliment ou de la proie à distance), mais encore elle est sans rapport avec la stimulation de l'excitant absolu. L'excitant absolu ici est un aliment (une proie) donné, possédé - il ne peut donc faire courir l'animal. C'est dire que, dès que la vue intervient comme stimulant, l'animal est tenu de répondre par une conduite qu'aucun réflexe ne peut lui dicter. Dans l'exemple cité, c'est la conduite de la chasse, avec ses aléas divers. Ce pourrait être, dans des cas opposés, la conduite de la fuite. Il est évident que ni la chasse, ni la fuite ne sont des réflexes liés à la présence de l'excitant absolu (contact de la proie ou de l'ennemi) ; ce contact, tant qu'il se maintient, implique de tout autres réactions : celles de l'appropriation ou de la défense. Quand il y a anticipation d'une affection simplement éventuelle, une telle manière de réagir serait même absurde. L'anticipation, c'est-à-dire la perception, demande une parade, qui ne pourrait sans absurdité être identique à une riposte (1). A la simple vue de l'aliment l'animal peut bien saliver (parade), mais il ne mastique pas (riposte). Pavlov lui-même l'a remarqué. Or, quelle différence a-t-il entre la parade et la riposte ? C'est que la première suppose réflexion, méditation, souvenir, expérience, tandis que la seconde est automatique. Le réflexe, dit très bien P. Janet, est un acte *explosif* par opposition aux actes suspensifs qui caractérisent les conduites perceptives (2).

Mais peut-être, dans son étude si intéressante sur les réflexes en cascade, qu'il place en intermédiaires entre les conduites réflexes et les conduites perceptives (3), P. Janet a-t-il tort de méconnaître lui-même cette opposition en plaçant la conduite de la chasse parmi les réflexes en cascade qui pourraient suppléer à la réflexion suspensive. Écoutons-le décrire la soi-disant série de réflexes provoqués chez un animal par la faim. Le trouble organique a déterminé une agitation, un déplacement du corps. Ce déplacement du corps a mis en face de l'œil un objet mouvant qui, agissant sur la rétine, détermine un second réflexe, le déplacement de la tête vers cet objet. Ce mouvement de la tête permet à un effluve d'agir sur l'odorat : « nouveau réflexe de mouvement de tout le corps vers l'objet : maintenant notre animal court après sa proie » ... C'est ici que nous ne pouvons plus suivre Pierre Janet : la locomotion orientée ne peut plus être un réflexe ; la nature n'a pu créer d'automate (76). Une addition de réflexes conditionnels ne peut imiter une conduite perceptive. (Ce sont d'ailleurs des réserves que P. Janet est rapidement amené à faire lui-même sur sa propre thèse (4).)

A la vérité, dans certaines expériences concernant les réactions des animaux à des perceptions à distance, le comportement perceptif imite à s'y méprendre le réflexe conditionnel. Une ombre projetée sur l'œil d'un ver ou d'un mollusque lui fait rentrer la tête dans son tube ou dans sa coquille, suivant l'exemple étudié par Piéron sur la Limnée (5), comme si la réaction de défense contre le contact d'un solide avait été par transfert tournée telle quelle contre l'ombre que fait ce solide en se rapprochant. Mais la conclusion qu'on pourrait tirer de là au bénéfice de

(1) Guillaume, *loc. cit.*, 54 et 55.

(2) *Les Débuts de l'intelligence*, Flammarion, 1935, p. 37.

(3) *Ibid.*, 44-48.

(4) 49 et 131 et suiv.

(5) Sur les phénomènes de mémoire, *An. Psych.*, 1913, p. 91.

l'identification des deux comportements négligerait un élément essentiel de ces expériences. Si la perception de l'ombre détermine chez la Limnée une réaction analogue à un réflexe conditionnel, ce n'est pas nécessairement en vertu du transfert à l'ombre, qui signale l'imminence du contact, des réactions réflexes naturelles que susciterait le contact, c'est peut-être simplement parce que l'imminence du danger et les moyens limités de l'animal ne lui permettent de répondre à la menace du contact que par les réactions qu'il emploie contre le contact même. La parade ne peut être différente de la riposte. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas une parade. C'est autre chose de réagir *par réflexe* ou simplement *avec les moyens du réflexe*, et l'identité des réactions ne permet pas de conclure à l'identité des mécanismes mentaux qui les déterminent. L'exemple prouve seulement que, dans certains cas très élémentaires, le réflexe conditionnel, en qui la « condition » est toujours une perception, peut supplanter la réaction proprement perceptive et assurer les mêmes résultats adaptatifs. Ce sont les cas où la perception, qui est toujours une *préception*, une anticipation sensorielle, ne possède qu'une anticipation trop faible pour mettre en œuvre ses ressources d'adaptation spécifiques. Dans des cas de ce genre, elle eût pu manquer totalement, être remplacée par une mémoire organique, une persistance, un « after-effect » de l'impression-signal, laquelle n'amènerait les réactions de l'excitant absolu que parce que, rejointe et conjointe ordinairement à ce dernier dans une consécution immédiate, elle aurait pu se pénétrer directement de son énergie réflexogène. Il n'est pas impossible que tel soit le mécanisme de beaucoup de réflexes conditionnels. Cela ne prouverait pas que la perception est alors un réflexe conditionnel, mais peut-être qu'elle est le substitut de tels réflexes et que, là où elle dépasse à peine le niveau de ses premières origines, elle est susceptible de se résorber en eux. Mais la perception ne se fût jamais constituée pour éclairer des cas aussi simples, où ses ressources propres sont inutiles. Et même dans ces cas, puisqu'elle est présente, on peut toujours douter qu'elle abdique entièrement son rôle. Il faut bien dire qu'un doute plane sur l'existence même du réflexe conditionnel. La perception est toujours *en avant* de la réaction réflexe, même alors que leur liaison paraît immédiate. Elle contrôle cette réaction même alors qu'elle la provoque. Du moins elle implique une possibilité de contrôle dans un éclair, et l'apparent réflexe conditionnel n'est sans doute assez souvent que le *choix* précipité et contraint des *moyens de la conduite réflexe*.

C'est la méconnaissance de cette différence qui vicie aussi la théorie de la perception de M. Bergson (1). Percevoir un objet, le reconnaître, se réduirait à réagir à son action presque réflexivement, et c'est en la conscience de l'aisance de ces réactions que consisterait la reconnaissance de l'objet : aucun acte de mémoire positive n'aurait nécessairement à intervenir : la reconnaissance perceptive n'impliquerait qu'une mémoire en quelque sorte musculaire, un sentiment de familiarité avec des réactions habituelles déterminées par la présence de l'objet.

La vérité est qu'un objet perçu, l'étant toujours à quelque distance, nous met toujours en expectative d'impressions vitales *simplement éventuelles*, auxquelles nous ne pouvons répondre que par des préparations motrices mesurées sur les diverses éventualités possibles évoquées par la mémoire : les réactions ici supposent donc la reconnaissance qu'on voudrait en faire naître. La perception implique toujours une conduite plus compliquée que celle d'un réflexe, même conditionnel, et ce surcroît de complication est de l'ordre de la mémoire, de l'expérience et de la prévision. Mais c'est une critique que nous aurons à reprendre en détail en étudiant le comportement perceptif.

3

Nous tenons donc là un caractère par où il nous sera toujours possible de distinguer l'activité réflexe des activités vitales supé-

(1) *Matière et Mémoire*, chap. II.

rieures. Ce n'est pas, toutefois, que la perception ne connaisse aucun réflexe ; mais il faut distinguer les réflexes *consécutifs*, qui sont seuls une *réponse* à une excitation sensorielle, des réflexes *préparatoires*, qui rendent simplement cette excitation *possible*, en d'autres termes, distinguer les réflexes qui *résultent* de l'exercice des organes de ceux qui le *conditionnent* et constituent simplement la mise en train de ces organes. L'impression de la rétine par la lumière déclenche dans l'appareil optique des réflexes d'accommodation, de convergence et de fixation sans lesquels nous ne pourrions rien percevoir distinctement. Mais il est évident que ce n'est point là une *réponse adaptative* à la perception que l'œil a pour rôle de nous donner. Cette perception est celle d'un *objet distant* susceptible, en se rapprochant, de nous affecter en bien ou en mal, et la réponse à cette perception tient compte de cette situation complexe. Elle est donc sans rapport avec les réflexes de fonctionnement de l'organe dont nous venons de parler. Et seule cette réaction du corps, distincte de celle de l'organe, définit une *conduite*. Cette conduite s'oppose à une autre réponse, qui, pour être *réflexe*, n'en est pas moins une *simili-conduite*, par où l'organisme entier, mû ou déplacé par le système musculaire, réagit à un *objet contigu* qui *l'irrite*. Cette *conduite réflexe* devrait d'ailleurs elle-même être distinguée des *simples réflexes* des parties irritées. Toutefois, dans ce dernier cas, la réaction de l'organe local s'intègre, en général, comme élément d'adaptation, dans la réaction de l'organisme entier. Il n'y a, au contraire, aucun rapport entre les réflexes d'accommodation des organes sensoriels et les réponses de l'organisme à leurs perceptions : le réflexe de fixation qui nous fait percevoir un objet ne s'intègre évidemment pas comme élément dans la *conduite* qui nous le fait rechercher ou fuir. Et ainsi les réflexes mêmes qui se mêlent à la perception nous montrent combien la réaction réflexe et la conduite perceptive sont irréductibles.

On aperçoit de là comment la vie mentale entièrement consti-

tuée et qui se marque par la connaissance, la « réflexion » et le dessein, repose sur des assises — c'est-à-dire, sans métaphore, prolonge des activités — qui, pour être semblablement orientées, n'en manquent pas moins des caractères les plus spécifiques de cette vie. L'activité vitale en celles-ci paraît bien *animée*, mais du dehors et par une espèce d'incantation. L'âme reste comme extérieure à son corps : elle n'en a pas *pris possession*. Et cette prise de possession constituera le passage même à la vie mentale proprement dite. S'il est possible d'acquérir quelques clartés sur le processus qui définit ce passage, c'est ce que nos recherches nous amèneront bientôt à nous demander. Pour l'instant, nous avons à achever l'exploration de ces limbes de la vie mentale, en étudiant, à côté du réflexe pur, ces formes déjà plus complexes de l'automatisme psychologique qu'on appelle *l'habitude* et *l'instinct*. Ce sont, d'ailleurs, simplement d'autres aspects de l'automatisme psychologique originel, et il s'agit moins d'activités nouvelles que de modalités neuves d'un même comportement, qui s'enrichit sans changer de caractère ni de méthode essentiels. Mais l'important, c'est qu'il s'enrichit et qu'il acquiert ainsi une aptitude tout autre à s'intégrer comme élément fonctionnel dans une vie mentale supérieure. Ce que nous retrouverons, dans l'activité consciente, du comportement originel, ce n'est guère l'automatisme du réflexe : c'est l'automatisme de l'habitude et de l'instinct. Il importe donc surtout de démêler ici ce qui habilitera l'automatisme transformé à une destination complètement nouvelle. C'est dire, d'ailleurs, aussi, que nous n'étudierons dans ces chapitres que la part la moins importante du rôle *psychologique* de l'habitude et de l'instinct. Ce rôle nous apparaîtra surtout dans la mémoire, dans l'association d'idées, dans la perception, bref, dans le comportement spécial que la perception rend possible et, bien au delà encore, dans l'activité spéculative, esthétique et morale. L'automatisme spécial de l'habitude et de l'instinct joue partout un rôle dans la vie mentale. Raison de plus pour en déterminer d'abord avec précision la

signification originelle, et, en quelque sorte, la nature brute. Mais c'est en donner une idée bien pauvre, et il importait de noter que cette pauvreté même de la description, au stade de la vie mentale considéré, peut être une garantie de son exactitude.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Sur la *signification psychologique du réflexe*, on lira surtout l'excellent livre de Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Haag., 1934; Weizsacker, *Reflexgesetze (Handbuch der norm. u. pathol. Physiologie, de Bethe, X)*; Dewey, *The reflex-arc concept in psychology*, Ps. Rev., 1896; Merleau-Ponty, *Conscience et comportement*, Presses Univ., 1942, où les thèses des deux premiers auteurs sont nettement exposées. Ces travaux répondent aux directives de notre propre enquête (1). Il faudrait y joindre les conceptions téléologiques du réflexe et plus généralement de l'activité adaptative qui ont été développées dans la *Dynamic Psychology* de R. S. Woodworth (1918), dans la *Hormic Psychology* (in *Psychologies of 1930*), de Mac Dougall (*Hormic*, de ὁρμη, élan, — la tendance intentionnelle qui pousse l'être vivant à l'adaptation sans prendre conscience de soi et qui trouvera son expression parfaite dans l'instinct). On aperçoit sans peine comment cette conception « fonctionnelle » du réflexe rejoint celle de *L'Évolution créatrice* de Bergson (1907), dont elle est pour une part inspirée. Elle s'accorde aussi aisément avec les considérations sur le caractère finaliste de l'automatisme psychique développées par Ch. Blondel dans le remarquable article : « L'activité automatique et l'activité synthétique » du N. T. de Dumas, IV, 341-385, dont nous avons parlé dans notre chapitre sur la *Conscience*.

Sur la distinction de l'activité réflexive et de l'activité perceptive et la thèse opposée de la « réflexologie » pavlovienne, on lira, naturellement, les travaux de Pavlov ou ceux qui ont été consacrés à ses recherches :

Pavlov, *Le travail des glandes digestives*, tr., Masson, 1901 ;

— *Les réflexes conditionnels*, tr., Alcan, 1927 ;

Mac Dougall, *The bearing of Pavlov's Work on the problem of inhibition*, Journ. of Gen. Ps., II, 1929 ;

Metelnikow, *Le rôle des réflexes cond. de Pavlov dans l'immunité*, Bull. méd., 1928, 449-451 ;

Dontchev-Dezentze, *L'image et les réflexes conditionnels dans les travaux de Pavlov*, Alcan, 1914 ;

Kostylef, *Les travaux de l'école psychol. russe*, R. Phil., 1910, II, 483-507 ;

André Mayer, *Excit. psychique et sécrétion*, N. T. de Dumas, II, 59-77 ;

La revue générale donnée par Husley Caxon de la question (*The conditioned reflex*, Psychol. Bulletin, XXII, 1925, 445-472).

L'article général de Piéron sur *Les réactions élémentaires*, N. T. de Dumas, II, 1-58, est une revue de toutes les questions concernant « l'excitation et le mouvement ».

V. aussi les livres de Guillaume et de P. Janet, cités p. 83.

L'instrument de travail fondamental sur la question du réflexe considéré dans ses rapports avec la vie psychique est l'ouvrage de :

Sherrington, *The integrative action of the nervous system*, London, Constable, 1906 ; 6^e édit., 1929 : New Haven, Yale Univ. Press.

Sur le réflexe conditionnel, nous renvoyons en complément à la bibliographie particulièrement abondante de Dumas, N. *Traité*, II, p. 54-58 et A. Mayer, *ibid.*, 78-79.

(1) Que nous avons du reste présentée nous-même beaucoup plus explicitement dans le chapitre II (*L'Esprit automate*) de notre livre récent : *L'Aventure de l'esprit dans les espèces* (Flammarion, 1955).

CHAPITRE III

L'HABITUDE

I. Habitude et réflexe

1

Les caractères précédemment relevés du réflexe semblent, au premier abord, l'apparenter étroitement avec l'habitude. Et il est certain que ces caractères, comme ils sont inclus dans sa définition (réponse motrice définie à un excitant défini) réapparaissent assez bien dans le *déclenchement* — au moins — des habitudes du type le plus simple (on m'offre une cigarette et je la porte à la bouche ; un mot soufflé dévide en moi la suite immédiate de la leçon).

Pour ce qui concerne spécialement les réflexes conditionnels, ils ont encore ce caractère des habitudes qu'ils sont acquis sous l'influence de l'exercice ou de la volonté comme ces dernières et que, comme elles, ils sont directement sous l'influence, sinon exclusive et suffisante, du moins prépondérante, de la répétition. Plus l'excitant conditionnel a été fréquemment associé à l'excitant absolu, sans contrepoids d'expériences contraires, plus le réflexe apparaît stable.

Mais, quant à la première de ces analogies, on peut lui opposer que l'habitude n'est pas entièrement, ni même essentiellement définie par la forme de son *déclenchement*. Ce qui la définit, c'est d'abord le *mode de sa formation*. Une habitude n'est pas un mécanisme quelconque : c'est un mécanisme créé par la mise en jeu

d'une certaine aptitude de l'être vivant à se transformer lui-même. Il y a là un élément de plasticité que le simple réflexe ne révèle pas et qui est étranger à sa notion commune.

La seconde analogie est plus spécieuse, mais elle n'est pas plus décisive. Les cas précédemment cités (83) nous montrent des habitudes d'association (coup de sifflet et poudre de viande) en train d'opérer des transferts de réflexes (la réponse réflexe à la poudre de viande est transférée au coup de sifflet). Mais l'élément essentiel du réflexe conditionnel, c'est ce transfert : ce n'est pas l'habitude associative qui lui donne naissance. Or, ce transfert est un phénomène *sui generis* qui ne peut être assimilé à une habitude : il ressemble à une sorte de *communauté*, créée par la concomitance habituelle, entre les phénomènes hétérogènes que lie cette habitude, de sorte que l'énergie propre à l'un *se communique* à l'autre (que le coup de sifflet, par exemple, agit sur l'organisme *comme* la poudre de viande). On voit bien que l'habitude associative (la liaison mentale de la poudre de viande au coup de sifflet) provoque cette communauté ; mais on ne voit pas comment elle le fait, c'est-à-dire qu'on ne voit pas comment l'habitude ici est cause de réflexe. On est donc bien loin de voir comment l'habitude et le réflexe ne feraient qu'un. L'habitude apparaît ici comme une occasion de réflexes : elle n'apparaît pas comme un réflexe. Le réflexe consiste en l'action immédiate de l'excitant inconditionnel ; l'habitude en la liaison médiatisée du signal à cet excitant. Le réflexe conditionnel est donc un réflexe conditionné par une habitude : il n'est pas lui-même une habitude. La force dont il procède est indépendante de toute habitude : elle dérive de la capacité inhérente à certaines stimulations de susciter spontanément des réactions motrices. Or, nous n'avons aucune raison de regarder cette capacité même comme une habitude : c'est simplement une propriété des nerfs sensibles. Et il est bien digne de remarque que l'habitude, qui met ici en œuvre cette capacité, ne l'augmente pas en se développant elle-même. Lorsque l'habitude d'associer

une stimulation naturellement réflexogène à son signal devient plus forte, l'énergie de cette stimulation ne change pas : c'est simplement l'énergie du signal qui se rapproche de celle de cette stimulation. Celle-ci est comme une limite dont celle du réflexe conditionnel se rapproche, sous la force de l'habitude, sans pouvoir même, *ordinairement*, l'atteindre, à plus forte raison la dépasser en la renforçant. Les cas exceptionnels où le signal agit plus fortement que l'excitant naturel — l'excitation par la vue pouvant être plus forte, en matière alimentaire ou sexuelle, par exemple, que celle du contact — ne sauraient constituer une objection : car la force de l'excitation ne croît point ici *en raison de* la force de l'association qui lie les données de la vue aux expériences tactiles. Elle croît en raison de la force hallucinatoire et de l'espèce de puissance d'enchantement que peuvent revêtir pour la sensibilité les sensations visuelles : or, celles-ci ne tirent point ces vertus de leur liaison plus ou moins intime avec des expériences tactiles, qui ne pourraient donner ce qui leur manque et ce que nous demandons à un autre sens. Bien plutôt les acquièrent-elles en se *dissociant* de ces expériences et en rompant le lien d'habitude contracté avec celles-ci. Le signal se substitue en valeur à la stimulation signalée ; la fin n'est plus aimée et n'apparaît plus désirable qu'à travers le moyen. Ainsi ce n'est pas en devenant plus forte, c'est à certains égards au contraire en devenant plus faible que l'habitude associative qui est à la base du réflexe conditionnel peut en augmenter l'énergie. Et il suit que d'aucune manière elle ne peut être assimilée à ce réflexe même. Le réflexe conditionnel ne pourrait être une habitude que si le réflexe même en était une. Et nous avons dit d'abord tout ce qu'il y a de trompeur dans cette analogie.

A la vérité, il reste que le réflexe conditionnel est une suite ou un fruit de l'habitude, ce que rien ne nous autorise à croire du réflexe inconditionnel. Or, il arrive souvent que dans le langage, les fruits de l'habitude soient appelés eux-mêmes des habitudes.

On n'y saurait faire objection si ces fruits en sont des effets. Mais tel n'est pas le cas qui nous occupe. Un effet trouve dans sa cause sa raison suffisante et il lui est nécessairement proportionnel. Il est naturel qu'on appelle habitude le fait de réciter une leçon par cœur : car ici chaque acte de phonation a, dans sa liaison habituelle au précédent, sa raison suffisante, et il se produit d'autant plus automatiquement que cette habitude est plus forte. Il en va tout autrement, nous l'avons vu, dans le réflexe conditionnel ; l'association habituelle le conditionne, mais c'est la seule énergie du stimulant absolu qui le nécessite ; d'autre part, la force de l'association est sans rapport régulier avec celle du réflexe qui en procède. Il semble donc que, même en donnant au mot son sens le plus large et le plus complaisant, on ne soit jamais bien autorisé à placer le réflexe conditionnel au rang des *habitudes*.

2

Cependant, nous n'avons encore considéré — il est vrai, pour en dénoncer l'illusion, — que les analogies apparentes du réflexe et de l'habitude. Sous bien d'autres rapports, l'habitude et l'activité réflexe, motrice et locomotrice, se présentent, même à première vue, comme différentes et irréductibles.

Cette différence et cette irréductibilité peuvent être mises d'abord en relief par la simple analyse de certaines habitudes cependant incontestables, et qui, quoique de cet ordre élevé dont nous parlions à la fin du précédent chapitre, n'en sont pas moins considérées comme répondant au sens le plus strict et le plus général du terme habitude.

En particulier, on hésitera toujours à donner le nom de réflexes aux *habitudes intellectuelles*, qui se manifestent dans la facilité du technicien à résoudre les problèmes de sa partie, ou à ces *habitudes morales* qui peuvent rendre la pratique de l'équité ou celle du sacrifice « naturelles »

(l'habitude est une *seconde nature*) à des hommes que la facilité et l'impunité de l'indélicatesse (des commerçants), la rigueur des consignes imposées (des soldats) tendraient spontanément à en détourner. Non seulement il apparaît bien évident, dans ce dernier cas, par exemple, que l'habitude n'est pas « une réponse motrice définie à un excitant défini » (l'exercice du devoir suppose des discriminations qui sont exclues, comme nous l'avons vu, du réflexe, et il met en jeu des mécanismes mentaux, et, par suite, nerveux et moteurs, autrement complexes). Mais, en outre, nous apercevons bien que, dans son principe même, l'habitude est ici autre chose qu'une réaction adaptative commandée par une stimulation qui d'avance lui assignerait sa fin. Nous réagissons ici aux circonstances stimulatrices moins par un acte fixe que par une disposition intellectuelle ou morale qui peut devenir la source des mouvements les plus divers, les plus délibérés, donc les moins définis. Assurément, ces dispositions à leur tour favorisent certaines réactions : la bienveillance, par exemple, le geste de l'aumône, de sorte que ce geste, suscité par la disposition que la misère éveille, pourra dès lors paraître *commandé* par le spectacle de la misère, surtout injuste, à la manière des réactions d'une habitude motrice. Pourtant, ce que nous appelons *l'habitude de la bienfaisance*, ce n'est pas cet automatisme de l'aumône. L'habitude morale nous apparaît distincte ici de l'habitude physique correspondante. Du moins, si la première agit sur la seconde, si l'habitude morale peut ici redresser automatiquement *la machine*, tel n'est point l'effet direct que nous lui rapportons ordinairement : l'effet direct qu'on lui attribue consiste plutôt en un dressage des sentiments apte à orienter intelligemment la machine qu'en un dressage de la machine capable de créer des sentiments inconscients de leurs propres raisons. L'habitude est en ce cas une *discipline de la raison et du cœur même*, et elle échappe donc complètement, autant dans son fond que dans sa forme, à l'ordre du réflexe.

Et, cependant, il s'agit bien, encore une fois, d'une *habitude*, suivant l'usage le mieux accrédité du terme, et c'est dire que l'on ne pourrait jamais sans abus de langage et sans confusion assimiler purement et simplement l'habitude au réflexe.

Le réflexe serait-il donc peut-être simplement un cas de l'habitude, la forme que revêtent les habitudes les plus simples, les habitudes de mouvement par exemple ?

Mais alors, il faudrait distinguer au sein même des habitudes deux ordres de réactions complètement différentes, et ce serait revenir à chercher, avec une terminologie moins précise, la distinction du réflexe et de l'habitude.

3

D'ailleurs, on ne tarderait pas à s'apercevoir que ce qui rend l'habitude, au stade le plus élevé, si difficilement réductible à l'acte réflexe, est donné même au stade le plus simple de l'habitude. Cet élément différentiel, c'est la *plasticité* dont toute habitude est l'expression et que le terme même d'habitude évoque. Car, lorsqu'on parle d'habitudes, on parle de l'*acquisition d'aptitudes de réaction* et non pas simplement d'*automatismes de réaction*. Toute habitude passe pour un *acquis*. Dans le dicton que nous citions tout à l'heure : « L'habitude est une seconde nature » (1), le mot *seconde* exprime la *différence spécifique*, qui ne peut être enlevée de la définition sans la vider de sens précis. Toute habitude est *passage* d'une nature première à une nature seconde, et, même au terme du passage et dans ce qu'on a quelquefois appelé la « période d'état » de l'habitude, le caractère d'acquisition reste toujours impliqué, de sorte que l'*état vrai* apparaît toujours ici comme une *limite* pratiquement inaccessible, et en qui les éléments de formation et d'apprentissage sont toujours décelables.

Assurément, on pourrait se demander, avec Pascal, si la nature même n'est pas à son tour une première habitude, et c'est ce que les évolutionnistes de l'école de Lamarck, en particulier, ont affirmé de tous les actes instinctifs chez l'animal. Mais cette thèse, qui reste discutable (v. 102-109 et 127), même pour ces derniers actes, ne saurait, en tout cas, s'appliquer à toutes les activités naturelles. Elle pose que l'habitude imite la nature ; si donc on peut établir qu'il y a des activités naturelles que l'habitude n'arrive jamais à imiter, il s'ensuivra qu'il reste faux que la nature tout entière soit elle-même une première habitude.

Au premier rang des activités naturelles *inimitables à l'habitude*, il faut placer les activités qui sont à la source de la douleur et du plaisir. Il y a là deux stimulants d'action que l'habitude ne peut jamais, en effet, parvenir à engendrer, même dans ses *formes d'état* les plus despotiques. La douleur manifeste le trouble apporté à un ordre, un équilibre, qu'aucune habitude n'a pu créer, puisqu'aucune habitude, quelque contrariété qu'elle puisse

(1) On sait que le mot est d'Aristote : « Ὡσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος » *De men.*, 2, 452 a. 28. (L'habitude est comme une nature avant la lettre.)

éprouver, n'est capable de susciter des impressions comparables en acuité et en puissance dynamogénique aux plus simples de nos douleurs positives. Nous avons, sans doute, *quelque peine* à ne pas suivre une habitude bien enracinée ; mais les contrariétés de l'habitude n'ont jamais ni le caractère affectif, ni le caractère réactif violemment accusés de la douleur positive la plus modérée. Ce qui défait l'ordre naturel est douleur ; ce qui défait l'ordre de l'habitude n'est que contrariété : l'habitude ne crée donc pas le même ordre que la nature.

La remarque s'impose encore plus s'il s'agit du plaisir, et on est fondé à soutenir contre une opinion ancienne et courante, dont M. Guillaume a relevé l'arbitraire à très juste titre (1), que l'habitude ne peut jamais donner naissance à des besoins au sens propre du terme, ni, par suite, créer en nous la source d'où tous les plaisirs positifs procèdent. Partout où l'habitude *paraît* créer des tendances de ce genre, il sera facile de montrer qu'elle les suppose avant elle et qu'elle se contente de les développer. Mais la plupart du temps, la thèse n'a même pas pour elle cette apparence. L'entraînement le plus complet à un exercice peut fort bien ne créer aucune propension à le pratiquer, comme il apparaît si bien dans l'habitude, commune à tant d'hommes, de lire, d'écrire, de calculer. L'habitude du langage ne rend pas tous les hommes bavards. On peut de même savoir nager, danser, jouer aux cartes, à la perfection sans avoir aucune propension particulière à la natation, la danse ou le jeu. Le don, en tout, se distingue du *gout*, et l'habitude, qui développe le premier, est souvent sans action sur le second. Elle peut donc encore moins créer en nous les sources du plaisir que celles de la douleur. C'est un point sur lequel nous aurons bientôt à revenir à d'autres titres.

Or, ce sont là incontestablement les causes principales du plus grand nombre de nos mouvements *naturels*. Ces mouvements échappent donc par nature à l'action de l'habitude, et il y a là une nature qui n'est certainement pas une première habitude.

Mais c'est en outre à cette source de la douleur et du plaisir, c'est-à-dire de la défense et de l'appropriation, que se rattachent le plus grand nombre de nos réflexes, presque tous (et même tous, comme nous l'avons dit (82), lorsqu'ils sont la source de vraies *conduites*), liés à des stimulations affectives, dont c'est le propre d'être *réflexogènes*. Si le réflexe n'apparaît jamais, suivant une de nos remarques antérieures (75-76), que chez des êtres en qui le psychisme est toujours apte à se manifester par les apparences du plaisir et de la douleur, c'est qu'au fond il est lui-même une des plus typiques de ces apparences. Le réflexe est surtout la réaction automatique à la douleur ou à ses menaces, au plaisir ou à ses promesses. Et c'est avec raison que Pavlov considère ce réflexe comme le réflexe *absolu* par rapport auquel se déterminent tous les réflexes conditionnels.

(1) *Loc. cit.*, 32-33 et *Journ. de Psych.*, 1935, n° 3-4 : *Les Aspects affectifs de l'habitude*.

Ainsi, le réflexe ne peut être considéré comme un simple cas de l'habitude pour cette seconde raison que la grande masse des réflexes se rattachent à des stimulations affectives que l'habitude est incapable de produire. Ces réflexes ne peuvent donc être, eux-mêmes, des habitudes, ni avoir leur source dans l'exercice de cette forme d'activité.

4

Cette différence se prolonge d'ailleurs en une troisième, qui en est peut-être simplement l'aspect le plus explicite, et que la *théorie de la forme* a particulièrement bien relevée. Il y a bien, sans doute, comme nous l'avons dit (88), dans le *déclenchement* de l'habitude, quelque chose qui imite le circuit réflexe. En revanche, le mécanisme de l'habitude une fois déclenché réflexivement, les différents mouvements qui la constituent semblent s'enchaîner ensuite immédiatement les uns aux autres par des voies étrangères à ce circuit. Ce dernier, en effet, est constitué par le cercle : excitation de l'objet sur la terminaison nerveuse, — transmission sensori-motrice, — réaction motrice orientée vers l'objet. Or, on ne pourrait qu'avec peine ramener à ce schéma les phénomènes d'enchaînement moteur par où s'exprime une habitude qui dévide tous ses mouvements. Sans doute, chacun de ces mouvements pourrait être pris théoriquement comme la source d'une excitation périphérique qui amènerait le suivant par le déclenchement du mécanisme réflexe sensori-moteur. Mais c'est là évidemment un schéma imposé de vive force aux faits pour les ramener dans un cadre préétabli. L'observation toute simple ne nous révèle pas ces intermédiaires entre les différents moments d'un même acte habituel. Leur enchaînement semble parfaitement direct et continu. Chaque mouvement provoque le suivant par sa propre force sans qu'il ait besoin d'emprunter au circuit nerveux le principe d'un nouveau déclenchement. C'est le même mouvement qui se continue : la commande nerveuse n'a pas besoin d'intervenir à nouveau. Bref,

le mécanisme de l'habitude comme telle ne paraît pas pouvoir être assimilé à une « cascade de réflexes ». Il nous réfère donc à une activité d'une autre nature, analogue, sans doute, sinon identique, à cette activité de *frayage* (*Bahnung*) que tous les physiologistes mettent à la base des phénomènes d'association, mais enrichie d'une organisation entre présent et passé que les théoriciens du frayage et même les Gestaltistes ont trop souvent négligée (1).

Le caractère le plus frappant de l'habitude consiste moins, en effet, dans l'automatisme de son *déclenchement* que dans celui de son *dévidement*. Elle est constituée par une *suite* de mouvements dont chacun semble *frayer* le passage à celui qui le suit, ou par une *organisation* de mouvements dont chacun semble *appeler* tous les autres dans la série. Tel est l'aspect quasi physiologique de l'habitude, sa forme élémentaire et la condition de toutes ses autres formes. Or, si simple qu'elle nous apparaisse sous cet aspect, elle s'y révèle cependant, à l'analyse, d'un degré plus complexe que le circuit réflexe et pourvue d'un caractère qui n'a jamais à intervenir dans la description du réflexe et qui n'est pas nécessaire pour l'expliquer. Le réflexe a le caractère de l'instantanéité, de l'intemporalité. Il est parfaitement concevable — il est même peut-être principalement concevable — dans un être dont la nature ne change pas, et qui répond, de ce fait, à des actions définies par des réactions immuables. En cela, il imite la réaction physico-chimique. L'habitude, au contraire, suppose un être en qui l'action enrichit la nature et le présent l'avenir, chaque exercice entraînant une aptitude plus grande à produire cet exercice même : — car le rôle de la répétition, qui ne pourrait rien créer si le premier acte n'était déjà créateur, n'est évidemment que de donner à la nature l'occasion d'exercer cette puissance de renouvellement spontané qui lui appartient. — Ainsi, l'habitude marque l'apparition dans l'activité vitale d'une véritable survivance du passé dans le présent et d'une sorte d'accélération mécanique de l'un par l'autre qui est déjà de l'ordre de la mémoire élémentaire et qui, si elles ne sont pas exclues du réflexe (2), n'y sont du moins nullement impliquées. En cela encore l'activité habituelle et l'activité réflexe se montrent irréductibles l'une à l'autre.

Reconnaissons qu'elles peuvent se rapprocher et que, comme l'habitude, dans son *déclenchement*, obéit à des mécanismes qui sont de véritables réflexes, elle peut encore, *quand elle est volontaire*, y faire appel dans son *acquisition*. Nous cherchons alors à ce que chaque moment de l'exercice se signale à nous par une espèce de secousse sensorielle qui éveille le mouvement

(1) V. Burloud, *Principes d'une psychologie des tendances*, Alcan, 1938, p. 101-106.

(2) Goldstein en a surabondamment apporté la preuve (*Der Aufbau des Organismus*) et il n'y a rien dans notre thèse, bien entendu, qui nous incline à cette exclusive radicale (81-82, 128).

consécutif à la manière d'une réaction ou d'un réflexe, suivant le procédé décrit par Janet dans un texte que nous avons cité (83). Cela est frappant dans l'apprentissage d'une leçon, surtout lorsque nous essayons d'en fixer l'enchaînement par des procédés mnémotechniques. Nos mouvements « habituels » prennent alors un caractère saccadé qui peut vraiment les faire ressembler du dehors à une cascade de réflexes. Chaque mouvement produit crée dans le sujet une stimulation et comme un élan qui met en branle celui qui suit dans l'exercice, avec la même nécessité que le plaisir et la douleur déterminent réflexivement les mouvements de l'appropriation ou de la défense dans la suite et suivant l'organisation convenables. (Examinez l'acteur qui récite sous l'impulsion du souffleur.)

Cette interférence tient pour une part à ce que l'habitude ne travaille jamais utilement que sur le canevas de la nature, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur, source inépuisable de réflexes, comme nous l'avons dit. La loi de l'intérêt la gouverne, comme toutes les fonctions mentales élémentaires (*loi de l'effet* de Thorndike) : l'effet heureux fortifie l'habitude, malheureux, l'affaiblit ou la détruit (1), et nul apprentissage ne réussit sans quelque motivation affective (*récompense* ou *sanction finales* dans les expériences de laboratoire sur les animaux, ou, plus généralement, les expériences de dressage).

Mais l'interférence tient aussi à ce que l'habitude est forcée d'utiliser les lois de la nature originelle pour la réformer. Et ainsi, pour dépasser le réflexe, elle devra souvent d'abord en utiliser le mécanisme. Les analogies du réflexe et de l'habitude n'empêchent donc pas leur différence fondamentale. Le réflexe est un instrument de la nature originelle et l'habitude un instrument de dépassement de cette nature. D'où il suit que, si l'habitude ne peut imiter la nature, et, en ce sens, n'est jamais « une seconde nature », on pourrait dire que, réciproquement, la nature ne peut imiter l'habitude et qu'elle ne peut suffire à nous la faire comprendre. L'habitude ne peut appartenir qu'à un être capable de vouloir et de pouvoir dépasser sa propre nature, et c'est pourquoi, même alors qu'elle imite le réflexe, elle provient toujours d'une autre source, à laquelle il conviendra de faire sa place dans l'évolution de l'activité psychologique.

(1) (*Educational Psychology*, 1913.) Thorndike a plus récemment modifié son opinion sur ce dernier point (*The fundamentals of Learning*, 1932), mais ces expériences tout artificielles ont de quoi laisser sceptique. La sensation pénible qui suit un acte (un coup de fouet) peut favoriser l'habitude de cet acte chez l'animal qu'on dresse, s'il est amené à comprendre que cette douleur est précisément le signe qu'il agit suivant les intentions du dresseur. La douleur, suivant la juste distinction de Tolman (*Purposive behavior in animals and men*), agit alors comme un signal, et non pas comme une sanction. Elle « prend une signification conventionnelle contraire à sa signification biologique » (Guillaume, *Formal. des habitudes*, 153). C'est ainsi d'ailleurs que la nature même nous incline à des actes par la douleur quand il en est résulté des effets utiles. L'effet qui gouverne l'habitude n'est pas seulement l'effet immédiat, mais tous les effets que l'intelligence du sujet considéré peut prévoir ou qu'il peut du moins avoir expérimentés.



II. Le problème de l'habitude

Sur la nature de cette source et l'orientation du courant qui en sort, c'est surtout l'histoire même de l'évolution de l'esprit qui doit nous instruire ; mais peut-être pouvons-nous déjà tirer une première lumière sur ce point des analyses qui précèdent.

LE PARADOXE DE L'HABITUDE

L'opposition du réflexe et de l'habitude nous est apparue dans l'ensemble comme l'opposition d'une réaction presque entièrement déterminée à une activité partiellement au moins indéterminée, puisqu'elle tend à changer de déterminations. Cette opposition met bien en relief le *paradoxe* de l'habitude qui ne surmonte le déterminisme qu'en le restaurant sur d'autres bases, ce qui explique qu'elle ait suscité des théories si contraires, les unes la réduisant à un mécanisme et les autres à une puissance de triompher du mécanisme. Si l'on considère l'*habitude constituée*, l'habitude-état dont nous parlions tout à l'heure (93), il est certain que l'habitude est de l'ordre du mécanisme et même d'un mécanisme tout machinal. L'habitude se marque en nous par des machines qui, lorsque leur mouvement est déclenché, le continuent d'elles-mêmes jusqu'au bout, si rien n'y met obstacle. L'obstacle peut d'ailleurs venir, il vient souvent, et il risque toujours de venir, de la volonté, qui exerce éventuellement sur l'habitude, comme elle peut exercer sur toute impulsion, cette puissance d'inhibition qui la caractérise et qu'elle tire de tout autres sources mentales. Mais la volonté n'inhibe pas autrement l'habitude que ne peut le faire un obstacle physique : elle ne constitue point une indétermination inhérente à l'habitude même et qui devrait toujours en modérer l'automatisme, et c'est faire une confusion que d'imputer à une sorte de *faiblesse de constitution* irrémédiable de l'habitude les indécisions qu'elle paraît manifester sous cette influence. La volonté peut empêcher

aussi le réflexe rotulien, et cela ne veut pas dire qu'il manque rien à ce réflexe pour être parfaitement mécanique.

C'est faire une autre confusion que d'imputer à l'habitude un indéterminisme résiduel inéluctable sous prétexte qu'on ne voit pas toujours se mettre automatiquement en branle les habitudes mêmes dont le mouvement, une fois déclenché, apparaît le plus irrésistible. On confond alors, ainsi que nous l'avons déjà relevé, l'habitude même avec une soi-disant *tendance* de l'acte habituel à se répéter. Mais nous avons dit que nous portons en nous une infinité d'habitudes qui ne s'accompagnent d'aucune tendance de ce genre et que ces actes que l'on sait faire le plus automatiquement, on n'a souvent aucune tendance à les faire. L'habitude consiste en une impulsion automatique à *continuer* un acte commencé, mais non pas en une impulsion à *commencer* cet acte, c'est-à-dire à mettre en branle cet automatisme. Le déclenchement du mouvement est automatique à partir du signal, mais il n'est pas dit que le signal lui-même soit toujours donné automatiquement. L'automatisme de l'habitude n'est pas plus compromis par l'indéterminisme éventuel du signal que celui de la machine électrique par la liberté du geste qui lui donne le courant.

Ce ne sont donc pas des objections à retenir contre les théories mécanistiques de l'habitude, et nous avouons avoir été souvent portés à verser dans la thèse célèbre de Léon Dumont (1) en lisant les fausses difficultés qu'on lui oppose. Les moralistes de tous les temps n'ont pas eu tort de relever le despotisme de l'habitude, et, ce faisant, ils ne se sont pas trompés sur sa nature essentielle. La volonté même qui peut intervenir pour la créer entend créer une force qui ne soit pas volontaire et intentionnelle et qui serve avec une rigueur aveugle des fins qu'elle ignore. Ce serait méconnaître les faits et la puissance de mécanisation de la nature que de mettre systématiquement en doute la possibilité du succès

(1) *Rev. Philos.*, 1870, t. I.

même complet de cet effort. La pathologie mentale n'est, pour une part, que l'exemplification de l'étendue de ce succès. Mais il suffit de penser à la rigueur de nos associations d'idées dans la perception et dans le langage, au caractère indestructible des complexes qu'elles forment, pour se rendre compte que l'habitude peut atteindre normalement un automatisme qui ne le cède en rien à celui du réflexe et que c'est même à la rigueur de cet automatisme que nous devons avant tout les bienfaits de percevoir et de parler.

Ce n'est donc pas là qu'est le nœud de la difficulté. Il est dans le fait que ces automatismes sont *acquis*, qu'ils le sont souvent par notre effort, jamais absolument sans lui, et qu'*un automate ne peut pas se créer des automatismes*. L'automatisme de l'habitude constituée aurait donc sa source dans l'action d'une force toute différente de celle qui se manifeste dans son effet. C'est cette action sur le mécanisme corporel d'une force qui n'est pas mécanique et qui ne peut être, par conséquent, que finalité, qui pose le vrai problème de l'habitude.

HABITUDE ACTIVE ET HABITUDE SOI-DISANT PASSIVE

C'est mal le poser, par conséquent, que de se demander, avec Léon Dumont, si des forces mécaniques ne peuvent pas produire, même dans la matière inorganique, des changements qui ressemblent à ceux de l'habitude. C'est bien possible, et les accoutumances dites *passives* revêtent souvent dans l'organisme vivant un caractère qui imite l'accoutumance de la feuille de papier à son pli. Elle *résiste* à l'aplanissement et *se prête* aux forces mécaniques qui tendent à accuser le plissement. De même, certaines accommodations des organismes au climat, aux régimes, aux poisons peuvent bien résulter de modifications irréversibles, mécaniquement imposées par ces stimulants à des tissus dont l'élasticité est limitée. Ils conservent la trace de l'action reçue et ils tendent plus.

en vertu de leur inertie même, à l'approfondir qu'à l'effacer. L'estomac se dilate mécaniquement sous l'afflux d'une nourriture grossière et indigeste, et cette dilatation est une accommodation qui commence, et qui tend à se développer. M. Chevalier, réagissant contre les habitudes de dénégation systématique adoptées en la matière par les thèses dynamistes, à eu raison d'insister sur ces analogies (1), qui pourraient être multipliées à l'infini. Les tics, les réactions gesticulaires stéréotypées, les manies d'expression dans le langage ne sont que les exemples les plus frappants de ces routines d'un organisme *surpris dans les plis* qu'un hasard mécanique lui a fait contracter ; mais le matériel de la preuve disponible va bien au delà de ces exemples. On ne voudra pas nier que la théorie de la sélection naturelle ne se justifie dans certaines adaptations organiques acquises, même si elle ne suffit pas à en expliquer le plus grand nombre. Or, elle constitue précisément, comme on sait, le type délibéré d'une théorie où les habitudes de la vie ne sont rattachées qu'à l'action de causes mécaniques.

On se ferme à la force de ces exemples parce que, ayant communément distribué les habitudes en habitudes *passives* et en habitudes *actives*, que l'on estime relever des mêmes principes, on craint de sacrifier le domaine entier de l'habitude au mécanisme si on lui abandonne les premières. Il est certain que des habitudes entièrement *passives* ne peuvent être autres que mécaniques (ce qu'on appelle la *passivité* peut-il être autre chose que le caractère d'une action mécaniquement subie ?). Si l'on veut donc chercher dans l'habitude *sous toutes ses formes* une disposition qui échappe aux explications mécanistiques, il faut commencer par prêter, à la manière de Lachelier (2), même aux habitudes passives, un caractère secrètement actif. Il faut poser qu'elles ne s'expliquent jamais que par l'action d'une volonté poursuivant des fins. C'est là une

(1) *L'Habitude*, Boivin, 1929, p. 21-44.

(2) *Vocab. Philos.* de Lalande, article *Habitude*.

généralisation incompatible avec les exemples que nous avons cités. Seulement elle n'est pas nécessaire pour arracher le problème aux solutions mécanistiques. Il suffit pour cela que l'on distingue de ces *accommodats mécaniques*, qui ne sont appelés habitudes que par métaphore, les vraies habitudes, qui sont des *actions* automatisantes, des *auto-automatisations*, donc un nécessaire mélange de dessein et de mécanisme, soit que l'opération mécanisante exprime simplement une entreprise de la vie confusément orientée vers des fins d'adaptation, ou qu'elle soit une action de la volonté. Or, il est bien évident qu'il existe un très grand nombre de ces auto-automatisations, et ce sont elles et elles seules qui, dans leur paradoxe, nous posent ici le véritable problème : *Quelle est cette force obligatoirement étrangère à l'automatisme qui, dans la vie, se révèle capable de monter des automatismes nouveaux ?*

La réponse à cette question nous oblige à considérer d'un peu plus près les rapports de l'habitude avec la tendance, en qui il est naturel de chercher cette force.

III. Habitude et tendance

A. QUE L'HABITUDE NE PEUT CRÉER LA TENDANCE

Nous avons vu que ces rapports sont assez communément regardés comme d'identité ou du moins comme susceptibles d'approcher de l'identité. C'est une opinion qu'Aristote déjà avait défendue (1). S'il n'a pas positivement soutenu l'opinion de Pascal, (retournée de sa célèbre formule), que la nature est peut-être une première habitude, et qu'ainsi nos tendances originelles sont du genre de l'habitude, il est évident que sa propre formule y incline, comme nous l'avons expliqué (93, note).

Mais Aristote va plus loin dans le rapprochement, puisqu'il prête à la nature une $\xi\xi\iota\zeta$ ou disposition dont les Latins, dans une

(1) On trouvera un bon exposé de ses vues dans Chevallier, *loc. cit.*, p. 7-15.

traduction parfaitement correcte (*habitus*), ont presque fait déjà une *habitus* (ἔθος) (1), et qui est, comme l'habitude, une tendance à des actes, une orientation motrice ou morale. D'autre part, il fait de l'habitude, comme de l'ἔξις, une exigence qui donne du plaisir en se satisfaisant, et il ne manque donc guère à son habitude pour imiter complètement la nature que d'être première comme celle-ci, c'est-à-dire qu'elle n'en diffère guère que par son rang d'ordre et non par ses caractères intrinsèques.

Cette opinion, qui a, par conséquent, pour elle la psychologie intuitive du langage et dont la popularité du dicton d'Aristote nous indique la diffusion, n'a cessé d'être défendue depuis l'antiquité par de nombreux moralistes et psychologues, et elle se justifie universellement dans la conviction non moins générale que l'habitude crée des *tendances* et ainsi enrichit le vieux fonds de propriétés de la nature de dispositions parfaitement identiques. Or, nous avons montré (94) que *l'habitude est incapable de créer certaines tendances*, proposition que nous allons généraliser en rappelant d'abord l'argument déjà invoqué et en le complétant ensuite de deux remarques :

1° *En fait, beaucoup d'habitudes
ne s'accompagnent d'aucune tendance
à accomplir l'acte qui les constitue*

Nous en avons donné divers exemples et en outre relevé (99) la confusion qui explique ici la méprise. On confond l'entraînement à *continuer* l'acte avec l'entraînement à le *commencer*. Or le second seul constituerait une *tendance* ; le premier ne constitue qu'une *facilité*. Et, non seulement ces entraînements diffèrent dans ce qu'on pourrait appeler leur *incidence*, mais ils diffèrent encore profondément dans leur nature phénoménologique et le caractère qu'ils

(1) ἔξις est le caractère de disposer, d'avoir, d'ἔχειν (*habere*), qui signifie aussi quelquefois *être* (καλῶς ἔχειν) et ainsi rejoint déjà le sens étymologique de ἔθος, du sanscrit *svadhā* (essence), racine *sva*, qui a donné *suus*, *suesco* et finalement *consuetudo* (d'après Meillet, cité par Chevalier, p. 13). *Habitus* et *consuetudo* ont fusionné dans le langage comme la nature et l'habitude, l'ἔξις et l'ἔθος, dans la conception d'Aristote.

revêtent aux yeux de la conscience. La tendance, nous le savons, est sentie comme un amour et un désir ; la facilité n'a aucun rapport naturel avec l'un ni l'autre. Elle est plutôt même ressentie comme une *contrainte*, et elle exprime en effet la domination de la nature vivante par un mécanisme qu'elle a bien pu construire en vue de ses fins, mais dont l'inertie continue à contraster avec l'élan de spontanéité qui marque son entraînement direct vers ces mêmes fins. La possibilité même de contrôler l'habitude et de lui résister a tout son fondement psychologique dans cet antagonisme.

2° *Quand l'habitude paraît créer une tendance,
elle se contente de faciliter la satisfaction
d'une tendance qui lui préexiste*

Tel est le cas pour les soi-disant tendances liées à l'exercice des sports, aux « besoins » soi-disant acquis de boire, de fumer. Les sports peuvent être habitude *et* propension ; mais ils peuvent être également habitude sans propension, comme ils sont si souvent propension sans habitude et sans habileté. Dans le second de ces trois cas, l'habitude ne créera pas la tendance qui ne lui aura pas préexisté. L'exercice restera fastidieux ; on ne s'y livrera, comme l'animal dressé, que par nécessité ou par contrainte. Dans le troisième cas, l'habitude ne développera la tendance, comme pourraient faire bien d'autres causes, qu'en écartant les obstacles à sa satisfaction. C'est en ce sens que l'exercice de la manducation chez l'enfant, l'exercice sexuel chez l'adolescent, peuvent développer et paraître engendrer des tendances dont ils sont eux-mêmes le fruit. Mais la preuve qu'ils ne sont pas à la source du plaisir qu'ils rendent possible, c'est que ce dernier n'est nullement en rapport avec l'aptitude développée par l'exercice. Les plus habiles à fumer, ceux qui fument en parlant, en mangeant, en nageant ne sont pas nécessairement les fumeurs les plus passionnés, les plus emportés par le plaisir qu'ils se donnent. Les plus habiles aux femmes ne sont pas les plus débauchés, etc.

3° *Habitude et coutume*

Il ne faudrait pas, d'ailleurs, ici, confondre l'habitude avec la coutume. La coutume d'exercer une tendance peut la renforcer par l'expérience du plaisir qu'elle donne sans créer aucune espèce d'habitude. L'alcoolique, le morphinomane n'ont acquis aucune habitude active, et les habitudes même *passives* qui servent leur vice, c'est-à-dire l'accoutumance organique, se réduisent à l'élimination progressive des obstacles que l'organisme opposait d'abord à la satisfaction d'une tendance. La facilité et la répétition du

plaisir exercent alors sur la tendance une stimulation que l'on appelle une habitude et qui n'est en réalité que l'action renforcée du plaisir. Certes le plaisir *répété*, s'il est en outre *facile (à portée)*, *a coutume*, c'est-à-dire *a pour effet naturel*, de fortifier l'exigence de l'inclination qu'il satisfait. La moindre promesse de plaisir peut alors mettre la tendance en exercice avec la violence d'un réflexe ou d'une habitude. La main de l'alcoolique ou du morphinomane se tend comme automatiquement vers la drogue proche. L'habitude n'agirait pas autrement ; mais ce n'est pas elle qui agit. Nous parlons cependant en pareil cas de l'action de *mauvaises habitudes*. Nous voulons dire : *de mauvaises coutumes*. La coutume peut être habitude, ce qui explique la confusion du langage ; elle ne l'est pas toujours. Elle peut être aussi paresse, entraînement ; elle peut enfin être raison, qui luttera au besoin soit contre la paresse, soit contre l'habitude. Les *mauvaises habitudes* ne sont guère que des *paresseuses coutumières* qui, en multipliant l'expérience du plaisir, augmentent progressivement la force de ses promesses et même de ses simples insinuations.

J'emprunte un exemple à M. Chevalier, qui ne l'a peut-être pas entièrement analysé (1). J'ai *coutume* de me lever de bonne heure. Ce peut être un effet de raison et de volonté — « ordonnance médicale..., règlement de vie » ; — d'abandon à quelque déterminisme interne, — « fin du sommeil, etc., — bref de toute autre chose que d'une habitude ». Ce peut être aussi que « j'aime à le faire », mais je prétends contre M. Chevalier que c'est alors tout autre chose que d'en avoir « pris l'habitude » ou que d'avoir « appris à l'aimer ». Je soutiens même qu'on ne peut pas *apprendre à aimer*. M. Chevalier ne distingue ici que deux cas : la coutume et l'habitude, qui serait amour : il y en a au moins trois : l'amour, la coutume et l'habitude. Si je me lève tôt parce que j'aime à le faire, l'habitude n'a pu que développer cet amour ; elle n'a pu le faire naître ; elle n'a pu me l'*apprendre*. Elle m'a seulement appris, comme aurait pu faire le hasard ou la simple coutume professionnelle, les conditions qui le satisfont. Je suis ragailardi par l'air vif, égayé par l'aurore, je jouis de muscles plus élastiques et d'un esprit plus dispos. Tous ces plaisirs me font aimer la coutume qui me les procure sans qu'elle en soit évidemment la source immédiate. Enfin, non plus par amour ni par coutume, je puis me lever de bonne heure *par habitude*. Je serai tiré automatiquement du lit par mon réveil comme par un coup de fouet. Mes nerfs sont assouplis à cette réaction : ils répondent au son par une décharge de leur commande dans les muscles, comme le pistolet pousse la balle sous la pression de la gâchette. Me voilà debout ! Le cas est sans doute assez rare. On connaît peu d'habitudes de ce type, et qui soient vraiment distinctes des fausses habitudes, c'est-à-dire des coutumes habillées d'un faux nom. Mais enfin il est évident qu'une telle habitude ne créerait aucun amour et

(1) *Loc. cit.*, 15-16. Cf. 153.

ne susciterait aucun plaisir. M. Chevallier le reconnaît lui-même implicitement en l'assimilant à « celle d'écrire ». Y a-t-il des gens pour qui le maniement brut de la plume soit un plaisir ou un besoin, si facile que l'habitude ait pu nous le rendre à tous ?

Il serait aisé de montrer de même que les habitudes mentales sont toutes anhédoniques. Il n'y a aucun plaisir lié aux associations d'idées mécaniques, aux apprentissages mentaux qui nous facilitent la solution des problèmes théoriques d'ordres divers. Et il importe peu que ce soient communément des intérêts ou des passions qui les engendrent : ces affections seules, en effet, demeurent la source des plaisirs qui accompagnent les habitudes qu'elles ont engendrées et qui ne viennent jamais de ces habitudes mêmes. Les habitudes mentales ne paraissent multiplier les plaisirs de l'esprit, comme les habitudes motrices ceux du corps, que parce qu'elles écartent les difficultés qui y faisaient obstacle.

Concluons que l'habitude ne peut créer des tendances. On pourrait voir là un corollaire de la loi de Weissmann : le *soma* ne saurait modeler le *germen* : l'acquis mécanique ne peut devenir un élan héréditaire ; l'*habitude* ne peut être la source de la *nature*. Le dynamisme de la vie ne peut naître du mécanisme de l'habitude.

Si l'habitude ne peut normalement créer des tendances, en revanche il semble que nous l'en voyons assez souvent sortir. Et c'est le second aspect de cette question de leurs rapports, et celui dont l'étude nous conduira peut-être à découvrir ce que nous cherchons, à savoir quelle est la nature de cette force, nécessairement étrangère au mécanisme, qui, dans la vie, se révèle capable de monter, sous la forme de nos habitudes, des mécanismes nouveaux.

B. COMMENT LA TENDANCE PEUT CRÉER L'HABITUDE

C'est une possibilité qui revêt presque un caractère d'évidence, lorsqu'on voit l'habitude travailler sur le canevas de l'instinct encore à l'état de simple tendance et se présenter comme un exercice d'entraînement préalable, et peut-être nécessaire, à la maturation de ce dernier. Si tous les instincts, en effet, sont des tendances, par définition, innées, ils ne sont pas tous de nature à se manifester dès la naissance (instinct sexuel, instinct alimentaire de chasse), et l'exercice, sous la forme du jeu, par exemple, ou du fonctionnement imparfait, peut ici créer des habitudes qui, pour anticiper l'instinct, n'en doivent pas moins être regardées comme ses effets véritables.

Mais le rôle de l'habitude n'est évidemment pas de doubler l'instinct, c'est de le remplacer et de fournir à la tendance que la nature n'a point pourvue de moyens de satisfaction *héréditaires* des moyens de satisfaction *construits*. Il est manifeste que beaucoup de nos habitudes les plus importantes ne sont ni d'origine mécanique (à la manière des tics), ni d'origine instinctive, mais qu'elles résultent de mouvements intentionnellement produits, ou utilisés et sélectionnés, en vue de satisfaire certaines tendances ou d'écarter certaines menaces, gênes ou souffrances. Si la tendance ne naît point de l'habitude, en revanche nous voyons beaucoup d'habitudes se développer sur le terrain d'une tendance. Mais, pour que l'habitude se développe entièrement à *partir de* la tendance, ne faut-il pas qu'il y ait dans la tendance un *commencement d'habitude*, qu'en outre ce germe d'habitude, en se développant, puisse absorber totalement la tendance qui l'a couvé, et qu'ainsi la loi qui interdit à l'habitude de se convertir en tendance puisse être de quelque manière tournée, sinon violée ? La simple logique nous conduit à pressentir ici la présence et l'action de quelque procédé qui combat les effets de la loi générale d'irréversibilité et qui pourrait nous obliger à en limiter la portée.

Il n'est pas niable, effectivement, que l'être vivant peut en venir à s'attacher assez profondément à ses habitudes, c'est-à-dire à ses *moyens acquis d'adaptation*, pour les convertir en *fins*, comme quand l'avare s'attache à l'or plus qu'à tous les biens que l'or procure. Or une fin est justement l'objet d'une tendance. Si l'habitude ne crée pas ici la tendance, elle s'y substitue, et l'on voit que de tels *procédés de substitution* lui permettent de *tourner la loi naturelle qui lui interdit de créer une tendance, en prenant elle-même la place de celle qu'elle servait*.

Maintenant, que ces procédés doivent revêtir une certaine extension, c'est ce qu'il est facile de comprendre lorsqu'on remarque qu'une finalité ne peut-être complètement exempté de technicité (*wo ein Wille ist, ist auch ein Weg*); mais la volonté peut s'éprendre de son chemin, et la technique

inhérente à la tendance devenir l'objet de cette dernière. Dans l'instinct animal, nous assistons à une sorte de captation de ce genre. Le moyen d'atteindre un objet a achevé d'hériter de l'attachement porté à l'objet. Et par ce détour, la technique acquise de la tendance, incapable en soi de fixation héréditaire, est devenue transmissible comme la tendance même. Les adversaires systématiques de la transmissibilité des caractères acquis, comme Weissmann et M. Bergson, à la thèse desquels M. Chevalier s'est rallié [non, semble-t-il, sans quelque préalable hésitation (1)], se sentent bien forcés d'admettre la possibilité de la transmission d'*aptitudes*, qu'ils s'ingénient à distinguer des *habitudes* (2). Mais ils aperçoivent aussi (3) que les aptitudes sont comme le lit des habitudes. Or l'aptitude est incontestablement une technicité commençante. Et comment parler de commencement seulement, quand on observe que de telles aptitudes — musicales, par exemple — peuvent donner naissance à la virtuosité précocée d'un Mozart où d'un Saint-Saëns, chez lesquels nous voyons l'aptitude héréditaire se transformer presque instantanément en un mécanisme d'exécution instrumentale qui nous offre le type même des plus hautes performances de l'habitude ?

La substitution de l'habitude mécanique à la tendance pure est donc possible. Nous répétons cependant qu'il s'agit d'une substitution et non d'une transformation naturelle, que l'habitude se substitue à une tendance préexistante et qu'elle ne devient point elle-même une nouvelle tendance. Le fait n'infirme donc point la *loi d'irréversibilité* qui régit les relations de l'habitude et de la tendance (4), ni celle de Weissmann qui en est le décalque biologique. Mais il en limite les effets par une autre loi, qui seule en revanche nous permet de comprendre comment la tendance peut donner naissance à l'habitude chez l'individu sans en être directement le germe dans la lignée. Cela doit arriver s'il arrive qu'elle soit assez intimement liée à l'habitude pour en provoquer le développement, sans cependant l'être assez pour la transmettre *dans l'état normal de leurs rapports*. Or, justement, ces deux conditions sont réunies si la tendance est une aptitude, dans laquelle l'habileté technique germinale est normalement un simple moyen subordonné aux fins de la tendance. Tant que cette subordination normale sera maintenue, l'habileté pourra se développer indéfiniment sans devenir jamais capable de créer une tendance et de se transmettre. La transmission héréditaire de l'outillage — de la *living machinery* (Sherrington), — supposera un renversement des rôles originaux de la tendance et de l'habileté, un phénomène de répercussion de l'effet sur la cause et de l'opération sur l'ouvrier, dont l'évolution de la vie

(1) V. *loc. cit.*, p. 109.

(2) *Ibid.*, 107-113. Cf. Mac Dougall, *Une expérience lamcrektenne*, J de Ps., 1937.

(3) 116.

(4) Le mécanisme ne peut sortir de lui un dynamisme qu'il ne contient pas, mais peut se pénétrer du caractère tendanciel d'un dynamisme dans le quel il est contenu. Le moins ne peut produire le plus, mais le plus peut produire le moins en quelque sorte par resserrement et condensation.

nous offre sans doute d'autres exemples, mais qui toujours se présente avec un caractère semi-tératologique de *mutation* plus propre à nous instruire des révolutions des espèces qu'à nous en expliquer la formation. Cependant, qui peut le plus peut le moins. L'aptitude, faute de devenir instinct, peut au moins devenir habitude, et nous touchons là à la solution, au moins partielle et valable pour les habitudes jusqu'ici considérées, du problème que nous nous étions posé. C'est ce que feront voir quelques précisions complémentaires.

Expliquer l'habitude, disions-nous, c'est découvrir dans la vie une force nécessairement dynamique, et cependant capable de monter en nous des mécanismes. Il est naturel de croire que cette force doit être trouvée dans la tendance, là où l'habitude en procède. Mais, s'il ne s'agissait que d'une simple tendance sans spécification technique, on ne comprendrait guère comment elle pourrait devenir le principe formateur d'une habitude, qui n'est qu'une forme mécanique de technicité. C'est seulement si la tendance est déjà une *aptitude* qu'elle peut nous apparaître comme la source naturelle d'une habitude. Mais, effectivement, nos tendances, *du moins sous bien des formes*, se révèlent comme des forces orientées vers des effets déterminés par des mécanismes au moins ébauchés. Les muscles qui serviront à la marche sont donnés à l'enfant comme des moyens ébauchés de l'exercice de la marche avant le moment où l'habitude en rendra l'usage effectif possible. La tendance au mouvement locomoteur, même alors qu'elle est impuissante, reste accompagnée du sentiment de cette puissance au moins virtuelle, lequel donnera précisément naissance aux efforts d'où naîtra l'habitude efficace. On montrerait sans peine qu'il en va de même pour toutes les tendances correspondant à des actions dont nous avons en nous les organes. Et ces tendances sont précisément la source de nos habitudes les plus communes et les plus utiles, celles que nous acquérons par la force des choses et sans lesquelles la vie ne pourrait se conserver.

On accordera que, sous cet aspect, le problème de la naissance de l'habitude apparaît bien débarrassé de son *paradoxe*. L'habitude est bien un mécanisme engendré par une force *finalistiquement orientée*. Mais cette force est assortie de moyens appropriés, quoique encore

inutilisables, et elle a une vague conscience de cette technicité qu'elle porte en elle. Le rapport de la tendance à l'habitude ainsi envisagé n'est plus de l'ordre de l'*explication causale* comme Jaspers l'entend (XXI-XXII) c'est-à-dire un rapport de fait incompréhensible entre des éléments totalement hétérogènes. C'est un rapport de *compréhension* même *génélique*. Nous *comprendons* qu'une aptitude puisse engendrer une habitude, parce qu'elles nous apparaissent naturellement comme les deux termes d'un même développement organique ou mental.

IV. Habitude et volonté

CLASSEMENT DES FORMES DE L'HABITUDE

Nous voilà donc pourvus d'une explication naturelle et *compréhensible* pour deux ordres d'habitudes : les habitudes dites *passives* (100-102), et, parmi les habitudes *actives*, celles qu'on peut appeler *conservatrices* (soit qu'elles naissent sur la base d'un *instinct* (106) ou seulement sur celle d'une *aptitude*), parce qu'elles n'ont pour objet que d'assurer la *conservation* de la vie et régissent ces circonstances où ni le milieu, ni la société, ni l'individu même, par quelque-une de ses aspirations ou de ses entreprises, ne lui imposent aucun *changement*. Mais, comme on le voit, à peine peut-on parler — même dans le second cas — d'habitudes vraiment *acquises*, et, par conséquent, d'habitudes au sens plein du terme, qui devraient être des *changements*. L'être vivant *développe* une de ses aptitudes ; il *n'acquiert* rien véritablement. Sans doute n'avons-nous pas encore atteint l'habitude la plus vraie, qui a un autre caractère et une autre originalité.

Il est certain, en effet, que si toutes nos habitudes viennent de tendances, beaucoup de tendances n'ont qu'à un faible degré ce caractère d'*aptitudes* qui les marquent en quelque sorte d'avance comme assises d'habitudes futures par où l'individu sera moins

changé que développé. Et ainsi les habitudes qu'elles peuvent soutenir se révèlent comme ayant à leur égard un lien de dépendance assez lâche. Tel est le cas d'abord pour les habitudes issues d'exercices dont la motivation affective est faible et qu'animent seulement un vœu, un désir, une vague et confuse aspiration : (on adopte souvent les habitudes d'un métier où l'on n'était poussé ni par un élan du cœur ni par une aptitude héréditaire) ; c'est aussi le cas pour ces habitudes qu'a pu faire naître une ambition, intense sans doute, mais que l'amour-propre ou l'imagination soutenaient plus que la nature : (combien d'*habiletés* sont l'œuvre essentielle de la volonté !). Enfin, c'est le cas pour toutes ces habitudes dont l'opinion dit elle-même qu'elles sont *contre-nature*, ainsi que pour toutes celles qu'elle tend à rapporter, dans le mysticisme par exemple, et avec les mystiques mêmes, à une force *supernaturelle*. Sans vouloir nier, dans aucun de ces cas, l'action originelle et au moins latente de quelque *inclination* naturelle, il est certain que l'efficiace positive ici est ailleurs. Elle est ailleurs aussi quand, le milieu étant un peu brusquement changé d'une manière assez profonde, la conservation même de la vie exige une orientation du comportement qui ne s'inscrit plus dans la ligne des aptitudes et qui doit être empruntée, par conséquent, à un principe d'action nouveau. C'est ici que, comme la nature est inimitable à l'habitude (93), l'œuvre à attendre de l'habitude et qu'elle réalisera souvent nous apparaîtra toujours inimitable à la nature. Une force entre en action qui produit dans la nature ce que la tendance seule n'aurait pu produire. Pas plus que le désir ne peut créer une montre, les mécanismes que nous montons en nous-mêmes (une leçon apprise par cœur, la pratique originelle des instruments de musique, de la danse, des sports), n'auraient pu naître spontanément du jeu d'une tendance. Il y a fallu le même artifice qui a donné naissance à la montre, une conception du but qui prend la tendance de biais et n'en atteint les fins que par un détour, une étude directe du mécanisme des muscles, la décomposition du mouvement, sa

recomposition, bref, quelques-unes des plus importantes démarches de l'esprit et de la réflexion.

L'explication de l'habitude sous cette forme appartient donc moins au chapitre sur l'habitude qu'à tous les chapitres de la psychologie où est étudiée l'œuvre de l'esprit. Ce qui a rendu cette explication si difficile, c'est qu'on a voulu trouver à l'habitude un principe propre et qu'on ne s'est point rendu compte qu'il n'est pour ainsi dire aucune activité de l'esprit qui ne laisse derrière elle ou qui ne suppose des habitudes tellement marquées de son signe qu'on peut y lire immédiatement son œuvre. La première démarche bien apparente de l'esprit dans la vie, celle qui se marque dans la méthode des *essais et erreurs* et dont Jennings (1) et Métalnikow (2) ont cru retrouver des exemples jusque chez les Infusoires, est, en somme, comme M. Guillaume l'a parfaitement montré (3), un simple procédé d'instauration d'habitudes par la voie d'expériences dirigées. Ici déjà l'être vivant se montre capable de s'assurer par le moyen de l'habitude une adaptation à laquelle il n'est pas conduit par ses aptitudes naturelles et qui demande la collaboration de l'intelligence avec la tendance brute. A un degré peut-être un peu plus haut de la vie, *l'association d'idées*, qui constitue toute la pensée et toute l'expérience de la grande masse des êtres vivants, n'est guère, comme nous le verrons, qu'un mécanisme dont quelque intérêt monte et soutient le jeu. La *pensée* proprement humaine enfin est tellement liée au mécanisme du langage qu'elle peut même bien des fois s'en remettre à lui de fonctionner à sa place. Ce que l'on dit de l'esprit théorique, combien ne le dirait-on pas plus facilement de l'esprit technique et de l'esprit pratique ! Les habitudes morales ne sont que des automatismes qui ne sauraient jamais, en se montrant, déshonorer l'inspiration de la raison, puisqu'ils ont été dressés par elle à la suppléer. Qu'on ne nous

(1) *Behavior of the lower Organisms*, 1906.

(2) *Compte rendu de la Société de Biologie*, t. 79, 1906, 80-87.

(3) *Loc. cit.*, p. 55-69.

demande donc pas de donner ici même une explication de l'habitude. Qu'on nous demande seulement de ne pas oublier de la donner quand nous parlerons de toutes ces fonctions mentales.

Ce qui appartient au chapitre de l'habitude, c'est *d'abord* le classement bien systématique des habitudes, sans lequel il est vain d'espérer apporter de ce phénomène extrêmement complexe une théorie pourvue de la moindre précision. Une théorie unique et générale est infailliblement vouée ici à ce défaut ruineux de tant de généralités, qu'elles sont dénuées d'*incidence*. Nous avons vu, en effet, qu'on entend par *habitudes* trois ordres de faits très différents' qu'il est impossible d'envelopper dans la même explication !

1^o Les habitudes dites *passives*, et qui, si elles le sont vraiment, ne posent même pas le problème propre de l'habitude : l'être n'*acquiert* pas de nouvelles aptitudes ; il les *reçoit*. L'habitude se réduit ici à l'action mécanique d'un agent externe sur un corps qui réagit lui-même mécaniquement ;

2^o Les habitudes *conservatrices*, qui n'entraînent aussi aucune modification véritable de l'être vivant et se contentent de développer en lui ses *aptitudes*, de sorte qu'il ne devient que ce qu'il était déjà virtuellement. Ici cependant l'agent du développement mécanique du corps est une force dynamique : la tendance. Le moyen-terme est créé par l'*aptitude* inhérente à la tendance et qui nous montre déjà le mécanisme et le dynamisme unis par un lien interne ;

3^o Les habitudes *réformatrices* ou *créatrices*, qui seules répondent complètement à la signification intégrale du terme, puisque ce sont les seules où se révèle une véritable *acquisition*. Ici le corps est pris en mains, en quelque sorte, du dehors, à la manière d'un outil, par une volonté plus ou moins consciente. Sous cette action, il se *développe* moins qu'il ne se *transforme*. La tendance, qui maintient à l'entreprise sa motivation émotive nécessaire, ne suffit plus ni à la provoquer ni à la conduire. L'habitude accuse ici ce dualisme intime qui la constitue et qui suffit à marquer d'erreur

les théories toujours unitaires qu'on a coutume d'en présenter.

Et ceci nous conduit au *second ordre de considérations* qui nous paraissent appartenir en propre au chapitre de l'habitude et par où nous voudrions justement clôturer l'étude que nous lui consacrons.

LA FORME COMMUNE DE TOUTE HABITUDE : LE FRAYAGE

L'habitude, à travers tous les enrichissements qu'elle peut recevoir, demeure toujours à la base un automatisme radical. C'est la nature de cet automatisme, la nature de ce fonds commun et inaliénable de toute habitude, fût-elle de l'ordre le plus haut, qu'il importe à celui qui traite, comme nous faisons ici, de l'habitude *en général* de spécifier et d'expliquer une fois pour toutes. L'habitude ainsi considérée, ou plutôt ainsi *réduite*, n'est pas différente dans l'adaptation mécanique, dans l'accoutumance déjà active dont un décérébré, cependant inéducable, est capable, par développement de certaines *aptitudes* organiques, et dans l'éducation du corps sous l'influence des organes de la mémoire et de la réflexion, qui constitue l'habitude au sens le plus complet du terme. C'est cet élément résiduel des phénomènes d'habitude les plus divers qu'il conviendrait de déterminer sans oublier jamais son uniformité fondamentale et sans revenir à tout confondre en mêlant à sa description propre celle des forces mentales très variables qui peuvent l'utiliser aux différents degrés de la vie.

Nous l'avons déjà caractérisé sommairement (1) comme un *frayage* ; toutefois nous nous sommes refusé à parler d'un *frayage nerveux*. Ce n'est pas donner, en effet, une explication ni même un éclaircissement de phénomènes dans lesquels intervient l'action du temps que de les rapporter à des processus qu'on est forcé de faire dépendre de causes purement actuelles, comme sont tous les phénomènes nerveux. Du moins faudrait-il alors parler de *nerfs animés*, comme on dit qu'est *animé* le corps d'un animal que la vue de sa proie précipite vers cette dernière. Au principe, même le plus simple, des phénomènes psychologiques, nous ne pouvons trouver

(1) P. 96.

moins que la vie, et la vie ne se laissera jamais réduire en processus purement physiologiques. Mieux vaut présenter ces phénomènes au physiologiste sous une forme vraie qui lui pose un problème, que de prétendre le débarrasser illusoirement de ce problème en le faisant travailler sans profit sur de fausses données. Après tout, le physiologiste est accoutumé à chercher dans la biologie des concepts (d'aptitude, d'adaptation, de sélection, d'utilité) qui ne peuvent s'écrire en termes physiologiques. Et ce sont précisément des concepts apparentés à ceux-là auxquels nous avons ici à nous référer.

Psychologiquement et biologiquement considéré, le *frayage* (qu'on a encore appelé *viatilité*) revient à ce fait qu'un être vivant qui a déjà accompli un acte (et, par exemple, produit un mouvement) devient par là même capable de l'accomplir avec une moindre dépense d'effort et d'énergie. Remarquons d'abord que cette définition entraîne qu'un commencement d'habitude se lie au premier acte et indépendamment de toute répétition. Mais remarquons aussi, réciproquement, que cette définition assure à la répétition un rôle considérable dans la fixation des habitudes, puisque chaque répétition diminue la grandeur de l'énergie requise pour l'exécution de l'acte.

Le frayage a ses limites à la fois en ce sens que la facilitation n'augmente pas à l'infini et qu'il y a des actes qui en sont exclus. Sont exclus du frayage à la fois les actes très douloureux et ceux qui exigent un effort intense. L'exécution d'un acte accompagné d'une vive douleur semble plutôt créer à son renouvellement une inhibition qu'un frayage. On ne remarque pas davantage qu'un acte, même peu douloureux au sens propre du terme, s'il demande une dépense d'énergie excessive, fraie la voie à sa répétition. C'est bien le propre de l'habitude de diminuer l'effort, et c'est même là, nous l'avons dit, l'effet qui définit le frayage ; mais un acte qui use les forces est hors d'état de les exercer, et le frayage se développe entre une limite de difficulté et une limite de facilité.

Le frayage d'un acte se marque à la fois à la facilitation de son déclenchement et à celle de son exécution. La stimulation qui le provoque peut devenir moindre, et il nous est en outre plus facile

de l'exécuter. C'est sous ces deux aspects que nous voudrions considérer successivement ce phénomène.

1^o *Le frayage de déclenchement*

La stimulation à un acte susceptible de frayage, — étant posé que la *douleur* ne peut frayer et faciliter un acte comme telle, mais seulement comme index des voies interdites (97), et que nous n'avons pas à considérer non plus l'action du *réflexe*, lequel ne comporte pas de facilitation, ayant par définition dans l'instant toute la perfection dont il est susceptible, — ne peut plus être, sous la forme simple et générale où nous sommes convenu de considérer en ce moment l'habitude, que le besoin, le plaisir donné ou attendu, l'intérêt. Et l'on conçoit qu'un acte devenu, comme habituel, plus facile à accomplir n'ait besoin pour se déclencher que d'une stimulation affective moindre et, généralement parlant, qu'une habitude de source affective soit constituée par un enchaînement facile d'actions. Il suffit de peu de besoin, de peu de plaisir, de peu d'intérêt pour nous pousser à un acte que l'habitude nous a rendu très facile. C'est la source de bien des débauches.

Il est vrai que, dans la plupart des enchaînements d'action dus à l'habitude, il semble que l'enchaînement ait une autre source que la valeur affective des actions successives et qu'il résulte uniquement d'un lien créé entre les actes par leur consécution régulière. De cette apparence sont nées bien des erreurs sur la nature du frayage. En réalité, seul exerce une action de stimulation sur le conséquent l'événement dont l'antécédence tire de sa corrélation avec le motif affectif une justification suffisamment apparente. Dans une habitude du genre de la marche ou du sport, l'ordre dans lequel les mouvements peuvent s'enchaîner est irréversible. Chacun d'eux tire du précédent une stimulation qu'il ne pourrait jamais tirer du suivant. Elle ne tient donc pas au voisinage; mais elle ne tient pas non plus à l'antécédence: elle tient à la signification inhérente à l'antécédence. Cette condition de l'action

de l'antécédence dans l'habitude est souvent inaperçue, toujours présente. Des mouvements ne s'enchaînent jamais dans un ordre donné par la simple action de la consécution même constante. Quand ils nous semblent le faire, c'est que nous manquons d'apercevoir la motivation affective secrète qui a rendu la consécution active en lui donnant un sens, une valeur, une nécessité vitale. C'est ce qui fait que le dressage purement mécanique réussit si mal chez les animaux. « Thorndike a essayé d'apprendre à des singes à ouvrir une porte en prenant leur main dans la sienne et en leur faisant mécaniquement exécuter la manipulation : il n'y a pas réussi. On a voulu apprendre à des rats le parcours d'un labyrinthe en les tenant en laisse pour les empêcher d'entrer dans les impasses. Il est impossible par ce procédé de mener l'éducation jusqu'au bout : il faut, à la fin, des essais libres, où des erreurs sont commises (1). » Comparons la difficulté d'apprendre une leçon inintelligible dans une langue inconnue avec celle d'apprendre une leçon dans la langue que l'on parle, et surtout des vers, où la liaison des mots n'est plus seulement révélée par le sens du texte, mais par le sens du rythme. La puissance inhérente à chaque phase du processus, dans un enchaînement d'habitude, d'entraîner la suivante ne tient donc pas à sa place, mais à la signification qu'elle tient de sa place, c'est-à-dire à la stimulation particulière qu'elle tire de son rôle dans l'élan affectif qui fournit la stimulation générale à l'enchaînement tout entier.

Nous disions que la méconnaissance de ce caractère du frayage a entraîné bien des erreurs sur la nature de ce phénomène. Il est usuel, en effet, d'abstraire, dans l'habitude, la facilité avec laquelle se produisent chacun des actes qui la constituent de la facilité avec laquelle ils s'enchaînent. Cette dernière facilité définit seule pour nous l'habitude, en qui nous voyons surtout une impuissance à suspendre ou à retenir un mouvement commencé.

(1) Guillaume, *loc. cit.*, p. 60.

Et, comme cette impuissance se manifeste extérieurement par la concaténation des actes dans un ordre rigoureux de succession, nous nous imaginons que la succession même possède ici quelque *vertu liante*, dont il nous arrive de demander raison à l'hypothèse physiologique d'un *fluide nerveux*, dont le courant presque matériel nous rendrait l'image de cette consécution temporelle. Nous nous hasarderons à suggérer une tout autre image du processus nerveux d'après une tout autre idée de la fonction mentale correspondante. L'aimantation se produit dans l'ordre inverse du déroulement temporel des actes. C'est parce qu'un acte est facile qu'il demande une stimulation moindre, et c'est la facilité de l'acte qui rend facile l'action de l'antécédent (comme élément de la motivation affective de l'acte), non l'antécédence comme telle de l'antécédent qui exerce une action de facilitation sur l'acte. L'antécédent ne pousse pas le conséquent comme le flot pousse le flot, et toute représentation physiologique de l'habitude sous la forme d'un train d'ondes nerveuses est probablement une erreur. Le frayage ne nous met pas dans cette nécessité inquiétante de prêter une efficacité à une réalité aussi vide de force que la simple succession. La simple contiguïté temporelle ne peut créer aucun lien entre deux états. Elle ne peut jamais être que le signe d'une relation d'une autre nature qui se marque dans la succession, mais en est indépendante et lui préexiste, comme deux passants qui se croisent s'embrasent parce qu'ils s'aiment, et non pas parce qu'ils sont côte à côte.

2° *Le frayage d'exécution*

Ce mystère du frayage qui consiste dans *l'aisance* croissante de *l'enchaînement entre les actes* une fois éclairci, reste donc à expliquer l'autre part du phénomène, c'est-à-dire *l'aisance* croissante *des actes mêmes* à mesure qu'ils se répètent. Nous avons dit quel est ici le rôle de la répétition. Il ne faut ni l'exagérer ni le sous-estimer. L'habitude commence avec l'acte et se marque dans l'acte qui se répète avant donc de rien devoir à la répétition. Il va, du reste.

sans dire que, si elle ne commençait pas avec le premier acte, elle n'aurait aucune raison de jamais commencer, puisqu'il est impossible de voir comment le fait d'être le second ou le troisième changerait quelque chose à la nature intrinsèque de l'acte et aux énergies qui s'y manifestent. Et c'est ce qui fait qu'un acte peut suffire à créer une habitude, fait beaucoup plus fréquent que l'on ne croit : l'école de Freud nous a beaucoup appris sur ces dispositions dont l'origine échappe jusqu'à ce que l'on ait découvert le fait affectif unique, souvent tombé dans l'oubli, qui a créé dans l'être vivant une habitude de réactions ineffaçables.

Mais la même raison qui nous interdit d'affirmer la nécessité de la répétition pour créer l'habitude nous interdit aussi d'en nier l'efficacité ordinaire considérable. On ne voit pas, en effet, pourquoi la facilitation que crée un premier acte ne serait pas développée dans la même mesure par le second et les suivants. Et, comme il est rare, malgré tout, qu'un seul acte crée une habitude, il suit que la répétition en demeure le facteur le plus important. On a objecté (1) — et à juste titre, en un sens — que l'idée de *répétition*, au sens rigoureux du terme, est contradictoire à celle d'*acquisition*, qui est cependant liée à celle d'habitude. C'est que l'on parle de l'acquisition d'une *habileté* : or le frayage, l'habitude même, au sens élémentaire, ne supposent que l'acquisition d'une *facilité*. Celui qui répète une erreur commise dans l'apprentissage d'un exercice n'acquerra pas, sans doute, l'habitude de faire correctement cet exercice ; mais il acquerra du moins l'habitude de commettre cette erreur plus facilement. C'est ce que l'on appelle : *prendre de mauvais plis*. Mais un mauvais pli est un pli, et le mauvais pli est une habitude au même titre que le bon.

La distinction que nous faisons ici revient donc à celle que nous faisons précédemment (111-112) entre l'habitude *stricto sensu* et les facultés mentales qui peuvent la mettre en exercice. Cette distinction est d'autant plus

(1) Guillaume, p. 30. Cf. 156-157.

nécessaire que, à certains égards, elle exprime même une opposition. Les intentions mentales qui dirigent l'habitude et la conduisent à ce que nous appelons sa *perfection* sont bien souvent des forces qui, en réalité, substituent des habitudes à d'autres, un *pli* meilleur à un *pli moins bon*. L'habitude finalement acquise n'est que le terme d'un changement continu d'habitudes. C'est en ce sens aussi — en ce sens surtout en tout cas — que l'habitude peut passer, suivant les vues de Sherrington (1), pour un phénomène d'*inhibition* plus encore que de *renforcement*. « Le phénomène de facilitation, de frayage des voies nerveuses, qui est à la base de tous les phénomènes d'habitude, dit d'après le même auteur M. Chevalier (2), doit consister moins dans l'établissement d'une connexion ou d'une syntonie entre deux voies que dans l'inhibition active exercée sur toutes les voies qui, si elles entraient en jeu, troubleraient la réaction et détruiraient l'effet utile... C'est ici qu'intervient d'une manière décisive le cortex, du moins en ce qui concerne... tout ce qui... ne résulte pas d'un mécanisme préétabli, mais implique sélection. » Sans doute; mais la sélection des mouvements en vue d'un but utile constitue moins l'habitude que l'utilisation de l'habitude, et l'habitude proprement dite, le frayage, pourrait bien être ce mécanisme préétabli à la sélection opérée par l'écorce et qui pourrait s'établir par un renforcement d'énergie d'où toute inhibition fût absente.

Il est difficile de nier qu'il s'agisse bien là d'un automatisme, comme nous n'avons cessé de le répéter dans toute cette étude. On ne peut même pas le décrire avec quelque commodité comme un processus d'adaptation élémentaire. Préalablement même aux accoutumances organiques, qui ne mettent en cause cependant, de toute évidence, que des pouvoirs de sélection adaptative tout à fait simples, nous devons supposer, à la racine de l'habitude, cette *propriété*, que l'on ne peut même pas appeler *aptitude*, du corps animé, de tirer d'un acte accompli une facilité plus grande à le refaire, même alors que cet acte n'est pas positivement utile, pourvu qu'il ne soit pas positivement nuisible ou douloureux (3). Cette espèce de subsistance de l'énergie d'un acte dans les actes

(1) *The Integrative action of the nervous system*, p. 18-26.

(2) *Loc. cit.*, 158 159. Cf. 143, note.

(3) L'exception apparente est peut-être au fond une confirmation de la règle, puisque le propre de la douleur est de détourner de l'acte et que l'énergie qui en émane est plutôt inhibitive. L'habitude qu'elle peut créer ne semble donc devoir être elle-même qu'une habitude d'inhibition, une résistance de plus en plus grande à l'acte : et c'est bien là ce qui paraît se produire.

consécutifs du même genre, on a proposé de l'appeler *engramme* (1). Et assurément ce n'est qu'un mot ; mais peut-être a-t-il du moins l'avantage, en évoquant la terminologie de la mécanique, de bien nous rappeler que nous touchons ici à une limite où le biologique même a quelque chose de mécanique.

Cependant, nous l'avons dit (2), et cela ressort sans doute encore mieux de cette enquête, cette mécanique dépasse déjà l'ordre du réflexe, et il faut la concevoir comme une mécanique dans laquelle le temps joue un rôle. C'est aussi précisément ce que voulaient dire les auteurs dont nous venons de parler. L'*engramme* est suivant eux une *empreinte du temps* : c'est une *mémoire* motrice. Ces formules peuvent paraître verbales ou métaphoriques. Elles expriment cependant un fait concret : c'est que, pour produire des effets semblables, l'être vivant n'a besoin, à deux moments différents, que d'une énergie dissemblable, le déchet d'énergie actuelle étant compensé par la récupération dans le présent d'une part de l'énergie dépensée dans le passé. L'être vivant capable d'habitudes est donc un être qui doit être considéré comme se prolongeant *activement* du passé au présent, et ses actes moins comme des actes nouveaux que comme les formes successives d'une activité continue susceptible de tension et de détente périodiques. Il est certain que la division de l'activité d'un être vivant en *actes* discontinus dans le temps ne correspond qu'à la commodité du discours et de la description. Il n'y a pas en lui *des* actes, non plus que *des êtres agissants, divers*. Il n'est qu'un seul et même être, une seule et même activité, dont le temps est la condition, bien loin qu'il en soit l'obstacle, et dont le langage commun, en la morcelant en actes discontinus, nous impose une représentation artificielle, que cependant nous ne savons point dominer. C'est la violence faite par la

(1) Von Monakow et Mourgue (*Introd. biol. à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Paris, 1928, p. 222) d'après Semion (*Die Mneme*), qui prenait le terme, d'ailleurs, dans un sens plus étroitement mécanistique.

(2) P. 93.

réalité donnée à ces routines artificielles du langage, plus qu'une incompréhensibilité véritable, qui fait que nous sommes remplis de surprise quand nous constatons la survivance au sein du présent de l'effet d'un acte passé. Nous devrions pourtant penser que l'idée même d'un *acte* contient des éléments de temps. On ne peut agir dans le présent seul : tout acte est un façonnement de l'avenir par un être qui sent qu'il s'y prolonge. C'est pourquoi il n'y a pas d'*actes* de la matière et pourquoi aussi l'accumulation même du passé dans le présent des choses matérielles, si bien analysée par M. Chevalier (1), ne nous donne de l'habitude qu'une image complètement illusoire. Le temps n'est que parcouru par la matière, alors qu'il est vécu par la vie : pour la première il est un milieu ; pour la seconde il est une forme d'être : en elle les moments du temps, jusqu'alors dispersés, s'articulent, en sorte qu'on peut se demander, suivant les conceptions de M. Bergson, si ce n'est pas le temps qui doit à la vie d'exister, plutôt que la vie qui le doive au temps. Tout cela, qui peut sembler confusément métaphysique, n'est cependant que la description de la réalité consciente la plus élémentaire. Faut-il donc penser que ce qui nous est si intime puisse nous être véritablement *incompréhensible* ? Plutôt penserons-nous, avec Jaspers, que nous confondons ici *comprendre* avec *expliquer scientifiquement* et que les choses qu'on peut atteindre du dedans par sympathie, il ne faut point s'attendre à ce qu'on puisse les réduire, comme les choses de science, à l'état de fonction d'une réalité extérieure à ces choses mêmes. Si nous ne nous *expliquons* pas comment, dans l'habitude, le présent prolonge le passé et semble en endosser l'héritage, c'est peut-être que nous nous contentons de *le comprendre en l'expérimentant*.

Il est impossible, en tout cas, d'en dire davantage sur ce point (2), et nous avons atteint ici au dernier terme concevable de notre analyse. Elle nous conduit donc à l'idée d'un élément uniforme de l'habitude, constitué par

(1) 18, 42.

(2) Nous avons développé ce thème *Aventure de l'esprit dans les espèces*, p. 37-40.

une capacité des tissus vivants qui coopèrent à un acte, lorsque l'élan n'en est pas inhibé par la douleur ou annihilé par la fatigue, de lancer dans l'organisme une force qui sera *automatiquement* utilisée dans l'avenir, après une mise en réserve momentanée, pour la production plus facile d'actes de même genre, *c'est-à-dire de même sens*. Cet effet se produit, que nous le voulions ou non ; il est indépendant des intentions qui en canaliseront l'usage : c'est vraiment un automatisme, et c'est ainsi que se créent en nous mille habitudes élémentaires dans lesquelles notre initiative diminue et notre responsabilité s'affaiblit à mesure que nous nous éloignons de l'acte initial.

Cependant, bien entendu, un acte est un tout ; nous l'avons dit : il est défini par une *forme* qu'il tire de son but, clairement ou obscurément représenté, et par un *élan*, qu'il tire de sa motivation affective : ce n'est pas un simple *mouvement*. Le mouvement, comme tel, ne possède point cette puissance d'*impregnation* nerveuse qui n'appartient qu'à l'*acte* dont il peut être un élément. Et c'est ce qui fait que les expériences effectuées sur de simples mouvements, séparés de leur forme et de leur sens, par Thorndike (1), par Gottschaldt (2), par Münzinger (3), sont apparues souvent comme si peu concluantes. L'acte est une organisation de mouvements élémentaires en vue d'une fin, et l'on ne peut séparer le renforcement donné par l'acte à l'activité vivante ni de cette organisation, ni de cette fin. L'une et l'autre sont, en effet, parmi les fondements de cette unité de l'être vivant dans le temps sans laquelle, nous l'avons vu, on ne peut concevoir le frayage. Et cela revient à dire encore une fois que le germe même le plus élémentaire de l'habitude déborde déjà le réflexe. On ne peut s'attendre à ce que le frayage marque ses effets dans des expériences artificielles, lorsqu'on en élimine les forces agissantes.

Mais quand ces forces sont données, et qu'on n'en laisse point perdre l'énergie par l'absence d'usage, c'est-à-dire par l'insuffisance des répétitions, on les verra toujours se manifester sous la forme d'un automatisme croissant, jusqu'à cette limite dont nous parlions (115) où, l'organisme ayant donné sa pleine mesure d'assouplissement, un progrès de facilitation devient impossible.

La dernière idée où nous conduit cette analyse de l'habitude, réduite à sa forme élémentaire, est donc celle d'un *automatisme vital* que nous avons eu déjà l'occasion (81) de distinguer, avec

(1) *The fundamentals of learning*, 1932. (V. compte rendu de Guillaume, *J. de Psych.*, 1936 et *loc. cit.*, 139 suiv.).

(2) Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Gestalten, *Psychol. Forsch.*, 1929, 8.

(3) Variability of an habitual movement in guinea pig., *Journ. of compar. Psychol.*, 1929, 9.

Ch. Blondel, d'un automatisme *mécanique*. Et qu'on ne nous dise pas que cette formule n'*explique* pas l'habitude, puisque nous n'avons prétendu que la *décrire* en la ramenant à son processus universel et fondamental : ce n'est pas rien pour un psychologue que de savoir ce dont il parle et surtout ce dont il prétend se servir comme ingrédient de mille phénomènes complexes. Qu'on ne nous dise pas non plus que cette description ne nous apprend rien de nouveau, puisqu'elle nous apprend que les théories si nombreuses qui ont ramené l'habitude, soit à un mécanisme sans vie, soit à un dynamisme résolument anti-mécanistique, ont toutes manqué le point central du problème et travaillé en dehors de ses données de fait. Nous avons cherché à montrer que ces données sont antinomiques et cependant cohérentes, qu'elles n'impliquent pas une contradiction logique, qu'on peut concevoir une *vie automatique* et un *automatisme vital*, à condition qu'on élargisse d'une manière convenable la notion d'automatisme et qu'on y fasse pénétrer la durée. Puisqu'on ne peut songer à déduire la vie psychique de rien de plus simple, le psychologue se doit au moins de définir avec précision les forces élémentaires et les données simples avec lesquelles il tentera de la construire.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour une *étude d'ensemble de l'habitude*, il conviendra de lire les travaux suivants : 1° pour le côté philosophique du problème :

- Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (an XI, réédition Tisserand, *Œuvres complètes*, Alcan);
Ravaisson, *De l'habitude*, 1838, réédité Alcan, 1927 ;
Chevrolier, *L'habitude*, « Essai de métaphysique scientifique », Boivin, 1929 ;
Bergson, *L'évolution créatrice*, le chapitre premier, pour ses pages célèbres sur le mécanisme, le finalisme, l'hérédité de l'acquis et l'élan vital ;
Ruyer, *Le paradoxe de l'amibe et la psychologie*, J. de Psych., 1938 ;
— *Causalité ascendante et descendante dans les sc. biolog.*, Rev. Ph., 1939, I.

Dans ces ouvrages, le problème de l'habitude déborde sur la philosophie tout entière. Peut-être a-t-on vu par ce chapitre qu'il est difficile de l'en empêcher.

2° Pour nous limiter strictement à l'*aspect* du problème qui concerne la psychologie générale, nous éliminerons de sa bibliographie, en dépit de l'intime dépendance des questions :

- a) Les travaux concernant le *problème biologique de l'adaptation*, fondamental

dans l'étude de l'évolution des espèces, mais qui intéresse surtout les chercheurs naturalistes ;

b) Les travaux concernant le dressage ou l'éducation des animaux, qui concernent la psychologie animale et ressortissent au volume spécial de ce *Traité*.

Nous écarterons aussi provisoirement les travaux concernant les rapports de l'habitude et de la mémoire, cette question devant être étudiée pour elle-même dans la section suivante de cette partie, à qui nous en réservons, en conséquence, la bibliographie.

Cette élimination opérée, nous nous trouvons en face des seuls travaux concernant le mécanisme de la constitution des habitudes et le frayage, qui sont aussi essentiellement les questions que nous avons étudiées. Voici d'abord les principaux travaux de langue française sur la question :

Léon Dumont, *De l'habitude*, R. Phil., 1876, I ;

P. Guillaume, *La formation des habitudes*, Alcan, 1936 ;

— *Les aspects affectifs de l'habitude*, J. de Ps., 1935 ;

I. Van der Veldt, *L'apprentissage du mouvement et l'automatisme*, Paris, Vrin, 1928 ;

Bourdon, *Recherches sur l'habitude*, A. Psych., VIII, 1901, 327 et suiv. ;

Foucault, *Études sur l'exercice dans le travail mental*, t. XX, 1914, p. 108 et suiv. ;

Piéron, *L'acquisition des habitudes*, chap. III du liv. II de *L'Évolution de la mémoire*, Flammarion, 1910. À vrai dire, ce chapitre ne concerne que l'acquisition des habitudes chez les animaux (142-181), l'acquisition des habitudes humaines faisant l'objet d'une étude plus courte (241-252) dans un des chapitres suivants.

Le problème du *learning* a été plus particulièrement étudié en Amérique, soit dans l'école de Thorndike, lequel y a lui-même consacré un ouvrage capital : *Educational Psychology* (3 vol., 1903-1914) (v. l'article de Guillaume, *Le problème du learning d'après Thorndike*, J. de Ps., 1936), soit dans l'esprit de Watson et de la réflexologie. C'est l'attaque de Watson (*Behavior*, 1914, p. 256 et suiv.) contre la loi de l'effet de Thorndike, qui semble avoir déterminé ce dernier au changement d'attitude que nous avons signalé chez lui sur ce point (p. 97). Watson rejette, en effet, toute motivation affective comme facteur de l'habitude ; semblablement, Mateer (*Child Behavior*, 1918) réduit l'apprentissage au mécanisme du réflexe conditionnel, théorie reprise quelques années plus tard par Watson.

Un troisième point de vue a été apporté dans la question par la *Gestalttheorie* qui, transportée d'Allemagne en Amérique, y a trouvé une seconde patrie. Nous l'avons défini p. 117. Il s'agit de l'opposition, dans la méthode du *learning*, entre les exercices inspirés par l'idée du tout et ceux qui procèdent par décomposition des mouvements. Les conceptions de Thorndike et de Watson sont favorables à la méthode analytique. Les Gestaltistes apportent l'idée de la méthode globale, qui devait bientôt prendre tant d'importance dans l'éducation des enfants (méthode Decroly). Pour l'exposé de ces vues, on lira surtout Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, 2^e éd., Osterwieck, 1925, à qui, d'ailleurs, des études importantes de Swift avaient frayé la voie : *Studies in the psychology and physiology of learning*, Am. J. of Ps., XLV, 1903.

CHAPITRE IV

L'INSTINCT

I. Définition de l'instinct comme activité spécifique Instinct et réflexe

1

Il suit assez du précédent chapitre que l'activité réflexe ne peut être considérée, généralement parlant, comme dérivant de l'habitude, ce qui ne saurait empêcher d'ailleurs que l'habitude ne puisse avoir pour effet, quand elle développe toute son action, d'installer dans l'être vivant de vrais réflexes, entendons : des mécanismes d'action qui se *déclenchent*, à partir du stimulus convenable, à la manière de vrais réflexes. Le réflexe ne vient pas toujours ni même ordinairement de l'habitude, mais l'habitude ajoute à la nature de nouveaux réflexes, et peut-être même pourrait-elle se définir dans l'être vivant par cette aptitude. Le réflexe appartient à la nature originelle, qui ne vient pas de l'habitude, mais l'habitude est une aptitude propre à certains êtres vivants d'enrichir leur nature originelle et par conséquent de multiplier leurs réflexes mêmes.

Cependant, s'il en est ainsi, l'activité réflexe doit être rattachée à un autre mode d'activité que l'habitude, à des types de réactions qui puissent être considérés comme *naturels et non acquis*, c'est-à-dire comme premiers dans la nature et irréductibles, expressions de sa spontanéité originelle. Et ainsi sommes-nous conduits à rechercher ses rapports avec l'*instinct*, que justement on oppose ordinaire-

ment à l'habitude comme une forme de réactivité adaptative primitive et non acquise. On sait, en effet, que beaucoup de physiologistes assimilent, comme Larguier des Bancelles (Dumas, *Nouveau Traité*, II, 531), activité réflexe et activité instinctive, ainsi que deux aspects, le premier plus simple, le second plus complexe, d'une réactivité *automatique* qui est *adaptée* sans avoir à *s'adapter*.

L'assimilation semble assez bien fondée, au moins pour ce qui concerne le caractère primitif et irréductible des deux types de réactions. Ce n'est pas, comme nous l'avons dit, qu'on puisse exclure d'emblée l'hypothèse évolutionniste concernant la dérivation de certains instincts à l'égard d'habitudes que l'hérédité aurait transmises : car, si ni l'expérimentation ni l'observation n'ont pu établir la transmissibilité des caractères acquis, le spectacle de l'évolution dans son ensemble semble parler en sa faveur. Mais, si l'être vivant a pu modifier même durablement sa nature, c'est une nature donnée qu'il a modifiée, c'est-à-dire une aptitude spontanée à certaines réactions, et cette aptitude définit précisément l'instinct au sens propre du terme comme une réactivité que l'action de l'habitude suppose et qui, par suite, ne doit rien elle-même à l'habitude, une réactivité des tissus vivants aux agents extérieurs qui, à la manière des réactions physico-chimiques, s'explique par la constitution naturelle des uns et des autres, — et qui exprime une spontanéité en qui le tropisme, le réflexe et l'instinct originel se confondent.

L'activité réflexe et l'activité instinctive se ressemblent encore par un autre caractère. L'activité réflexe est en général considérée sous sa forme sensori-motrice d'activité de relation, et ce n'est que sous cette forme que nous l'avons présentée comme liée à la vie psychologique (chap. I). Mais nous avons ajouté cependant (78) que, sous cette forme, elle semble marquer l'application à une forme d'existence mobile d'une activité adaptative faite pour un autre usage et plus naturellement appropriée aux conditions de la vie végétale ou végétative. De fait, les réflexes les plus élémentaires de l'animal même apparaissent dans cette dernière vie — (où ils ne présentent plus d'ailleurs qu'un intérêt purement physiologique) — sous la forme des réflexes médullaires de défense, des réflexes bulbaires comme l'éternuement, la toux, la succion chez le nourrisson, et des réflexes médullaires ou corticaux d'arrêt (*d'inhibition*), dont l'action frénatrice du système nerveux supérieur sur le système nerveux inférieur est le type le plus connu, mais qui jouent aussi un rôle considérable dans la vie organique (arrêt des mouvements de l'estomac ou de l'intestin par l'excitation des splanchniques). Le rôle des réflexes apparaît comme plus *intérieur* encore sous la forme des réflexes viscéraux dont le système nerveux sympathique est l'instrument.

Enfin, nous ne devons pas oublier que l'excitation réflexogène peut aboutir aux glandes aussi bien qu'aux muscles et y déclencher des réflexes de sécrétion divers dont l'importance dans la vie végétative est considérable : telle l'excitation successive des éléments de la muqueuse du tube digestif, y déterminant, à tour de rôle, au cours de la digestion, la sécrétion des glandes stomacales, pancréatique, intestinales. Or, sous cette forme originelle, le réflexe se montre particulièrement assimilable à l'instinct par sa dépendance à l'égard des conditions organiques générales. Ce n'est plus un fait physiologique isolé, dont les conditions internes seraient données une fois pour toutes, et qui ne dépendrait plus, par suite, à la manière des réactions physico-chimiques, que de l'excitant externe. Il devient aussi un élément d'une fonction plus vaste au service de laquelle il se manifeste au moment opportun. Ces considérations permettent de répondre à l'objection adressée par certains physiologistes (et récemment, par exemple, par Lorenz) à l'assimilation du réflexe à l'instinct, lorsqu'ils soutiennent que l'instinct serait tout autrement intégré que le réflexe à l'activité vitale considérée dans son ensemble et spécialement dans ses sources. Nous allons voir cependant qu'elles ne sauraient éliminer cette objection d'une manière complète.

2

1^o Il y a, en effet, dans l'activité instinctive une *continuité* qui la différencie de l'acte réflexe dans la même mesure où elle l'apparente à l'habitude, continuité qui, dans l'habitude, est le fruit de l'effort et du travail, et, dans l'instinct, le fruit de la nature et du don. Une habitude est une série de mouvements liés par une sorte d'affinité que crée entre eux un compagnonnage provoqué et une commune motivation affective originelle ; et c'est cette continuité, nous l'avons dit (95), qui la distingue du réflexe. De même, l'instinct se manifeste par un enchaînement de mouvements. Il y a toutefois cette différence que l'enchaînement ici est *immédiatement* lié à une fin préalablement donnée (consciente ou non, peu importe), et à la satisfaction d'un besoin naturel. Cependant, pas plus dans l'instinct que dans l'habitude, la continuité ne peut être résolue en une suite d'actes réflexes discontinus, et le caractère propre du réflexe apparaît tout au plus à nouveau dans le *déclenchement* du mouvement d'ensemble sous l'influence du stimulant approprié.

2^o Autre différence : le stimulant semble ici toujours essen-

tiellement central ; il ne s'exerce pas à la terminaison périphérique des nerfs, comme c'est la règle dans le circuit réflexe même de l'ordre végétatif et interne ; et c'est ce que Lorenz a bien relevé. Le stimulant périphérique apparaît bien souvent moins comme une cause que comme une occasion, éventuellement presque inutile, et à laquelle l'organisme est capable de fournir de lui-même toutes les suppléances nécessaires. L'instinct tire ce caractère du besoin dont il est l'instrument immédiat (c'est le propre du besoin, en effet, comme on le verra, de s'éveiller de lui-même, à son heure, en dehors de toute stimulation externe périphérique, les excitations des organes locaux elles-mêmes lui servant plutôt de signal que de cause) ; et, comme le besoin, l'instinct apparaît d'autant plus indépendant du stimulus périphérique que l'excitabilité propre de l'organisme, au moment où il se manifeste, est plus grande.

Mais, même dans les cas où le rôle du stimulus périphérique est le plus apparent, il reste que, pour l'instinct, comme pour le besoin, la valeur de l'excitation externe (la vue de l'œuf par exemple pour la poule couveuse) reste étroitement liée au facteur organique, et elle ne peut jamais en être séparée que par une abstraction assez arbitraire. L'objet, complémentaire à l'être vivant, dont la possession satisfait en lui un instinct ou un besoin, n'agit pas sur ces états, pour les éveiller, par une stimulation tout externe ; le milieu est ici élément de l'individu même, qui se cherche en quelque sorte hors de lui (voir mes *Sens du besoin*, 89-101). Nous avons là, entre le stimulant sensible et la réaction motrice, des rapports qui sont loin de se manifester dans le réflexe, ou du moins qui ne s'y présentent qu'exceptionnellement et à l'état d'ébauche. Même dans les réflexes, par exemple, qui provoquent la sécrétion glandulaire au cours de la digestion, le circuit réflexe est à sens unique : il va de l'excitation périphérique du nerf à la réaction glandulaire ; il n'a point un caractère réversible et réciproque. L'influx nerveux va du nerf au muscle ou à la glande ; il ne va jamais en sens inverse. C'est même une des grandes lois du fonctionnement nerveux (*Loi de polarisation dynamique* de Ramon y Cajal).

L'instinct témoigne donc d'une spontanéité, d'une autonomie de la vie, comme source de mouvements, dont il est difficile de trouver l'analogie dans le réflexe. Le facteur central y revêt, par rapport au facteur périphérique, un caractère de prépondérance et

même une puissance de *résorption* qui n'existe jamais dans le rapport irréciproque du second au premier au sein du réflexe.

A l'analyse, la différence apparaît à nouveau ici du même ordre que celle que nous avons relevée entre le réflexe et l'habitude. Le réflexe, disions-nous, a le caractère de l'instantanéité. Entre l'action et la réaction rien ne s'interpose, tandis que l'habitude suppose l'interposition de facteurs de l'ordre du temps. Semblablement, même dans les cas, du reste, rares, où le déclenchement de l'instinct se présente dans un rapport d'immédiateté à l'égard du stimulant périphérique, il semble bien que le déterminisme externe joue surtout un rôle dans ce *déclenchement*, mais que le *déroulement* du mécanisme instinctif relève d'un déterminisme tout autre et purement interne. C'est le besoin, au service duquel se trouve l'instinct (alimentaire, sexuel, parental, social) qui déroule ce mécanisme à la manière des moyens enchaînés et coordonnés d'un même dessein. Ici aussi une espèce de « mémoire organique » crée donc, entre les phases successives de l'acte instinctif, une continuité qui n'existe pas dans l'acte réflexe, lequel ne peut être qu'une explosion motrice sans durée ou une suite d'explosions motrices sans lien interne.

À la vérité, contrairement à ce qui arrive dans l'habitude, le rôle de ce facteur interne n'est pas ici d'*enrichir* la nature, mais seulement de la *conserver*, et c'est là que, à nouveau, l'instinct et l'acte réflexe se présentent comme des automatismes apparentés (en tant qu'ils sont, par conséquent, des réactions adaptatives premières et irréductibles de la nature vivante aux actions du milieu externe). Seulement, l'acte réflexe exprime une action dont la signification *totale* est donnée dans l'instant, et à laquelle s'ajuste une réaction elle-même *totale* dans l'instant même (1). C'est ce qu'on a appelé la loi du *Tout ou Rien*. L'être vivant s'y comporte comme un être matériel qui, au cours de l'action et de la réaction physico-chimiques, reçoit dans l'instant tout ce qu'il peut recevoir et rend dans l'instant tout ce qu'il peut rendre. Son intérêt ne paraît pas dépasser le présent, et tout le déterminisme de l'action semble pouvoir être défini par l'équation des forces externes et des énergies internes qui s'opposent ou se conjuguent au moment même.

Dans la réaction instinctive, le stimulant externe et présent est à ce point incapable de définir par lui seul la stimulation *totale* nécessaire qu'il peut être à la lettre paralysé par la déficience de la *maturation* organique, qui seule donne au signal externe un sens et lui assure une véritable action. Or, la maturation exprime un *processus de durée* par lequel un être ou un organe est conduit à une

(1) Cf. P. Janet, *loc. cit.*, p. 36.

fin définie. Par suite, ce n'est jamais, dans l'activité instinctive, l'être *présentement affecté par telle ou telle stimulation* qui peut tirer de cette affection momentanée l'impulsion *totale*, ni même essentielle, à la réponse qu'il y fait. Ce qu'on peut appeler ici, en se servant d'un terme qui n'est qu'à moitié métaphorique, l'*inspiration* de l'acte instinctif, ne se réduit pas plus, subjectivement, à cette affection qu'il ne se réduit, objectivement, à cette stimulation. L'acte instinctif sert un besoin de conservation de l'être comme défini par des fonctions qui toutes se développent dans le temps et dont quelques-unes, comme la fonction sexuelle, semblent même s'assigner dans le temps des fins théoriquement illimitées. Le déterminisme de l'acte instinctif est donc beaucoup plus riche et plus complexe que celui de l'acte réflexe.

3° Ce surplus qui lui appartient en propre, est constitué, pour le dire d'un mot, de *tendances*, dont le but dépasse le moment présent et dont l'action exprime un intérêt de l'être vivant pour des états futurs de lui-même déterminés en corrélation étroite avec son existence passée. En cela l'instinct, conservateur du passé, se distingue à la fois de l'habitude, créatrice de l'avenir, et du réflexe, instrument du présent. Nous avons vu, en effet (110), que les *vraies* habitudes, celles qui nous font *acquérir* une aptitude, ne peuvent se réduire au déterminisme de la tendance naturelle. Et c'est presque une évidence *in terminis*. Quant aux réflexes, ils ne supposent rien de plus que ces *pseudo-tendances* qu'on a si souvent mises, sous le nom (également assez impropre, dans cette acception) d'*instincts de conservation*, à la base des réflexes de défense (par exemple, contre la douleur). Ces soi-disant tendances se réduisent à l'action dynamogénique de l'irritation douloureuse. Elles ne sont qu'un principe hypothétique qui double d'une véritable force occulte l'énergie manifestée dans ces réactions. Leur action *positive* n'est jamais enregistrée par la conscience ; elles ne nous font *tendre* consciemment à rien, même pas à nous défendre (car il n'y a pas de *tendance à la défense* qui soit antécédente à l'agression). En

fait, toute la réalité que l'observation permet de leur assigner se réduit à l'énergie momentanée que développent dans les muscles, en raison de leur ajustement préétabli aux nerfs sensibles, les excitations irritantes reçues par ces derniers, une énergie, d'ailleurs, incommensurable en quantité à celle que ces excitations leur transmettent. Il n'y a donc vraiment aucune raison de faire intervenir ici un autre déterminisme interne que celui de cette énergie même. L'hypothèse d'une *tendance* est inutile, confuse, et, par conséquent, nuisible.

Sous le bénéfice de ces remarques, on pourrait donc dire que l'activité réflexe et l'activité instinctive marquent l'une et l'autre la forme primitive de la réactivité de l'être vivant au milieu, mais la première comme liée aux intérêts de l'être vivant dans l'instant, la seconde comme liée à ses intérêts *durables*, c'est-à-dire à ses *tendances* au sens propre du terme, à cette énergie spécifique de la vie qui la fait *tendre* d'un passé défini à un avenir défini semblable, l'habitude répondant plutôt à cette énergie spécifique qui la fait *tendre* d'un passé défini à un avenir nouveau, indéfini (ou qui ne se définit, ce qui revient au même, que dans l'activité même qui le crée).

3

Pourrait-on pousser plus loin cette distinction du réflexe et de l'instinct en la rattachant à des fonctions vitales déterminées et précises suivant une analogie précédemment relevée (129-130) ?

Il y a une quinzaine d'années que nous avons commencé de proposer d'introduire dans la considération des phénomènes de la sensibilité élémentaire une distinction depuis longtemps courante chez les biologistes entre deux grands groupes de fonctions de relation et de mouvements corrélatifs : les fonctions et mouvements d'*appropriation*, que caractérise une impulsion autonome, prolongée, *dans le temps*, vers un but défini, orientée, *dans l'espace*, vers un objet connu ou même *préconnu*, et les fonctions et mouve-

ments de *défense*, que caractérise une activité hétéronome et presque contrainte, spasmodique, discontinue, que l'excitation agressive suscite et en même temps limite dans sa durée, qui ne poursuit *dans le temps* aucun but, *dans l'espace* aucun objet, et qui se borne au travail négatif de repousser une excitation nuisible et de rétablir ainsi l'être vivant dans sa situation antécédente, sans aucune considération ni d'un passé à prolonger ni d'un avenir à construire. Ces deux ordres d'activité sont, d'une part, complémentaires et, d'autre part, singulièrement hétérogènes, quoique toutes deux fondamentales (v. notre *Problème de la Sensation*).

Les ressemblances et les différences de l'instinct et du réflexe pourraient-elles donc être conçues comme des formes et des suites de cette dichotomie ?

Il est certain que le réflexe (et on a pu le remarquer sous presque toutes les formes où nous avons eu l'occasion d'en utiliser des exemples), apparaît le plus souvent avec un *caractère défensif* et comme un *mécanisme de protection* contre une excitation susceptible, s'il n'y est opposé quelque contrepois immédiat, de déranger l'équilibre vital. Même les *réflexes sensoriels* d'accommodation (85) ont le plus souvent ce caractère de défense contre une excitation sensorielle qui *se présente mal* et qu'il faut *tempérer* pour la rendre utilisable (*accommoder* signifie justement *rendre plus commode*) : réflexe pupillaire contre l'excès de lumière, réflexe de convergence, d'*accommodation* proprement dite, réflexe de fixation. Les *réflexes de posture* s'expliquent facilement par des considérations analogues. Les *réflexes d'inhibition* tirent même une clarté particulière de cette interprétation. Ils ne présentent, en effet, le paradoxe qui en a fait un objet d'étonnement prolongé pour la physiologie contemporaine que si on examine les *moyens* qu'y emploie la nature (une *excitation qui n'excite pas* et qui, au lieu de provoquer le mouvement, le suspend) (1) ; si l'on considère, au contraire, les *fins*

(1) Rappelons, d'ailleurs que Sherrington, Pavlov, Mac Dougall en ont proposé diverses explications mécaniques (v. Dumas, *Nouveau Traité*, II, p. 17-18).

qu'elle poursuit, on ne peut s'étonner que, pour assurer la protection de l'organisme, l'arrêt du mouvement intervienne éventuellement au même titre que sa production, inhibition dont le caractère avantageux est si marqué dans le contrôle des centres nerveux inférieurs par l'écorce. Enfin, toujours en suivant la même hypothèse, on pourrait se demander si les *réflexes de sécrétion* alimentaire, à leur tour, ne jouent pas secrètement le rôle, sous l'apparence de servir l'*assimilation* nutritive, de la *défendre* en réalité contre certains obstacles. De même que la mastication, étudiée par Sherrington chez le chat décérébré sur lequel on produit des excitations convenables de la cavité buccale, se manifeste comme une chaîne de réflexes destinés à fragmenter, puis à triturer et broyer les aliments solides, que leur solidité même *défend* contre l'assimilation, de même que l'ensemble des réflexes de la déglutition semble avoir pour objet de *protéger* les organes contre les divers dangers liés au passage du bol alimentaire, de même, enfin, la production des ferments et diastases que mettent au jour les sécrétions salivaire, gastrique, pancréatique, intestinale, au cours de la digestion, a évidemment pour rôle d'achever ce travail d'*attaque* et de *dissolution* du bol alimentaire, lequel n'est *assimilable* qu'au terme de ces transformations défensives radicales. Ce que nous appelons l'appropriation contient mille éléments de défense auxquels il semble que le réflexe soit principalement lié.

Au contraire, l'instinct semble plus particulièrement attaché aux éléments d'appétition et de tendance des activités appropriatives : du moins, c'est dans cette liaison qu'il manifeste ses créations les plus remarquables, comme si la suite dans les desseins et la prévision de l'avenir dont il témoigne ne pouvaient trouver à se soutenir que dans l'élan d'un amour élémentaire. Ainsi se rattachent au *besoin alimentaire* les instincts dont la toile de l'araignée, l'entonnoir du fourmilion, la construction et l'approvisionnement de la ruche ou de la fourmilière sont les manifestations exemplaires, au *besoin de reproduction* ou au *besoin parental* tous les instincts

de couvain, de nidification, d'approvisionnement au bénéfice de petits que leurs auteurs ne connaîtront pas, etc., qui constituent ce que l'industrie de l'animal nous révèle de plus inattendu et de plus déconcertant. Le *facteur interne*, dont nous avons relevé, d'après Lorenz, le rôle essentiel et spécifique dans l'instinct, ne semble pouvoir être rien autre chose de précis qu'un besoin.

Cette relation spéciale de l'instinct, qui est une industrie de prévoyance, aux activités d'appropriation apparaîtra, d'ailleurs, naturelle, si l'on considère que les activités de défense ont, au contraire, par leur objet même, un caractère de réponse à des *accidents*. Une activité défensive, fût-elle constamment alertée, ne l'est jamais cependant, en effet, qu'*accidentellement*. Suivant la synonymie acceptée par le langage, la plupart des *dangers*, même permanents, restent bien des *accidents* au sens propre du terme. Il n'est pas *dans notre nature* de les rencontrer ni, par conséquent, de les connaître : on peut concevoir, à la rigueur un être vivant qui les ignore et n'ait point eu à les repousser (v. *Sens du besoin*, p. 12). Même la sensibilité consciente, comme nous le disions tout à l'heure, n'y répond que par des affections d'occasion, que ne soutient et que ne prolonge aucun besoin. On comprend que de telles excitations n'aient point trouvé dans les conditions internes les stimulants nécessaires pour soutenir les entreprises à longue portée et les constructions si prévoyantes de l'instinct. La seule partie de notre corps constamment alertée est la surface cutanée, puisque tout ce qui nous touche peut nous blesser ; cependant le dispositif de protection n'est même ici qu'un dispositif d'alerte réflexe.

Je ne voudrais pas, toutefois, soutenir que l'activité défensive n'a *jamais* recours, pour assurer ses fins primitives, qu'à des mécanismes réflexes, et qu'elle ne connaît pas l'usage des *conduites* instinctives. Bien qu'on ne puisse se permettre sans plus ample examen de ranger parmi les instincts les procédés constructeurs de l'organisme même, du moins, les carapaces ou revêtements protecteurs grâce auxquels certains animaux ont trouvé le moyen de se défendre contre leurs ennemis nous avertissent-ils que la prévoyance chez l'animal peut être défensive. L'automatisme des conduites proprement dites pourra prolonger ici la leçon donnée par la nature organique. Du reste, on ne manquerait pas d'exemples de procédés de défense, dans le choix de l'habitat, dans la disposition ou la construction du gîte, dans l'effacement des traces

odorantes, etc., dont l'automatisme et la finalité s'apparentent à ceux des instincts les plus authentiques.

D'autre part, il serait même contraire à toute observation de vouloir exclure les réflexes des activités d'appropriation, lesquelles certainement, même envisagées en dehors de leurs éléments de défense, ne pourraient jamais atteindre leurs fins sans le concours de l'automatisme réflexe. Ni l'accomplissement des fonctions de nutrition, ni celui des fonctions de reproduction, ne sont concevables sans cet automatisme, et ils semblent souvent s'y réduire, la conscience n'y jouant pas, tant s'en faut, le rôle que sa présence ordinaire, presque toujours inutile, semble nous inviter à lui prêter.

En dépit de ces réserves, qui portent, du reste, plutôt sur des exceptions à une règle assez générale, nous sommes peut-être fondés à tirer, sur les rapports de l'automatisme réflexe et de l'automatisme instinctif, quelques conclusions de cette règle même. Si le réflexe est ordinairement lié à la défense, il est possible que ce ne soit pas en raison d'une parenté intime et directe entre le réflexe et la défense même, mais ce pourrait être, en tout cas, parce qu'il est dans la nature de la défense, *phénomène d'accident et de moment*, d'appeler une réponse elle-même *momentanée*, liée aux conditions *données dans l'instant*, et que c'est justement là, comme nous l'avons vu, le propre de la réponse réflexe. On comprend dès lors que cette réponse puisse être faite même à des stimulations de l'ordre appropriatif, quand elles se présenteront, elles aussi, comme exigeant, sous peine d'échec dans le fonctionnement, une réponse immédiate, liée aux conditions données dans l'acte fonctionnel et indépendante de toute considération soit du passé soit de l'avenir de l'être vivant. L'appropriation appelle ici l'automatisme de la défense, parce qu'elle est momentanément liée aux conditions temporelles qui suscitent et expliquent cet automatisme.

On comprendrait de même que la défense puisse exceptionnellement recourir, non plus seulement à des réactions motrices instantanées, mais à des automatismes qui soient de vraies *conduites*,

c'est-à-dire à des instincts, quand elle se rattache à des conditions assez permanentes pour constituer à l'être vivant comme un *milieu naturel*, auquel une nécessité constante l'obligerait à s'adapter au même titre qu'aux conditions stables de sa respiration, de sa nutrition ou de sa reproduction.

Ce qui demeure, c'est donc que le réflexe est un automatisme de réaction lié, comme c'est le cas général de la défense, à un *déterminisme actuel*, dont tout les éléments sont donnés dans l'instant ; par opposition, la conduite instinctive est un automatisme de réaction lié, comme c'est le cas général dans les activités d'appropriation, à un déterminisme dont les conditions s'étalent dans le temps et qui exprime l'orientation de l'être vivant d'un passé à un avenir. Cette orientation se marque dans des *tendances* qui peuvent rester conscientes même en dehors de l'acte instinctif et d'ailleurs alimenter d'autres activités que des activités instinctives. Au contraire, l'acte réflexe n'est supporté par aucune tendance, c'est-à-dire aucune aspiration. Il répond à ces réactivités de l'être vivant dont les exigences s'épuisent dans l'instant et qui nous rendent, dans l'ordre de la vie, le type même de la réaction physico-chimique.

4

En distinguant ainsi l'instinct à la fois de la tendance brute, du réflexe et même de l'habitude (1), nous en avons justifié une définition déterminée, répondant bien à un ordre déterminé de réactions. On ne met pas communément en doute que cet ordre de réactions n'existe et ne s'isole facilement de toutes les autres formes d'automatismes psychiques, et il semble qu'il y ait un réel intérêt à conserver au terme cette signification spécifique, conforme à un de ses usages les plus répandus, et qui nous permet de désigner avec

(1) P. 126, 128, 130, 131, 132 : Reconnaissons que cette dernière distinction n'a pas été ici poussée très loin et que nous avons laissé de côté l'explication de cette différence fondamentale que l'instinct est inné, l'habitude acquise et essentiellement intransmissible. Il s'agit là d'un problème de biologie génétique qui nous a paru trop dépasser le cadre de ce traité. On le trouvera examiné dans notre *Aventure de l'esprit*, p. 72-86, pages dont le thème général a été cependant indiqué ici même p. 106-109.

une précision parfaite une des formes d'activité les plus caractéristiques que la vie semble nous présenter.

Même, du reste, si cet ordre de réactions n'existait pas, même si cette forme d'activité n'était qu'une apparence qui nous en masque une autre, il y aurait encore intérêt à conserver le terme qui la désigne, pour exprimer cette apparence en tout cas frappante, et dénommer avec précision l'activité que l'on aurait à exclure. Si nous ne l'avons pas exclue d'emblée, ce n'est pas seulement parce qu'elle constitue un des cadres traditionnels de la psychologie, dans lequel paraissent venir d'eux-mêmes se ranger une masse de faits ; c'est encore parce que l'exclusion en question impliquerait inévitablement la discussion d'une multitude de problèmes de la psychologie comparée, dont l'étude n'appartient pas au plan d'un *Traité de psychologie générale*. L'instinct comme nous l'avons défini, s'il existe, est évidemment surtout une activité animale, et l'on sait même que (par une simplification, du reste, ridicule), on en est souvent venu à le considérer comme la forme propre de toute activité animale. Nous devons donc laisser à notre collaborateur le soin de fixer le lecteur sur le point tant de sa réalité que de son extension et ne pas écarter d'avance le cadre classique qu'il lui appartient soit de remplir, soit de détruire. L'instinct reste, en tout état de cause, une de ces hypothèses de travail, une de ces représentations figuratives, dont l'élimination peut être aussi profitable à la science psychologique que le serait sa justification, et que, dans les deux cas, on ne saurait jamais définir avec assez de soin. On ne peut exagérer le bénéfice qu'apporterait à la connaissance de l'activité mentale la démonstration de cette idée que les relations de l'être vivant avec les choses extérieures, dans les automatismes qu'elles mettent en œuvre, ne doivent jamais rien, soit qu'au jeu des réflexes suscités par l'irritation externe, soit qu'à l'expérience sensible et à l'éducation que l'être vivant en tire par l'exercice et la mémoire, et ne mettent jamais en action une science organique innée, c'est-à-dire un instinct.

Cela dit, la question de l'instinct semble presque réglée pour ce qui nous concerne. L'instinct, s'il existe — c'est-à-dire s'il y a chez des êtres vivants *des automatismes répondant à une science organique innée des conditions de leur adaptation motrice au monde externe* — ne pourra manquer de présenter, à l'égard des automatismes soit réflexes, soit d'habitude, les caractères différentiels que nous avons définis d'après les apparences d'instinct les plus plausibles et les plus communes ; s'il n'existe pas, c'est que le caractère illusoire de ces différences est toujours démontrable. Et au fond nous n'avons aucun intérêt à préjuger de la solution de la question en un sens ou en l'autre : nous avons veillé et nous veillerons à n'y engager aucune de nos thèses propres. Nous n'avons présenté ici même avec un soin particulier que ce qui nous paraît être la théorie inévitable d'un instinct *supposé réel*, mais non pas la théorie d'un instinct *réel*.

Il nous reste cependant la tâche négative de défendre cette théorie même contre certaines conceptions qui lui sont contraires non pas parce qu'elles rejettent l'existence même des faits d'instinct comme nous les avons définis, mais parce que, tout en admettant ces faits, elles les expliquent d'une autre manière.

II. Définitions contraires de l'instinct comme fonction universelle

La psychologie de notre temps, lorsqu'elle ne s'est point rattachée sur cette question, à la suite de M. Bergson, à des hypothèses qui dépassent de beaucoup les faits, s'est, en effet, partagée entre deux directions : l'une, que représentent principalement MM. Kuo et Verlaine (1), est d'orientation délibérément sceptique à l'égard de l'instinct. Elle ne connaît pour ainsi dire pas de *faits d'instinct*. Elle les réduit à des mécanismes créés par un apprentissage plus ou moins rapide suivant la méthode des essais et erreurs. Elle profite d'abord du fait que l'apparente *maturation des instincts*, quand

(1) Kuo, *Giving up instincts in psychology*, J. of Phil., XVIII, 1921. Verlaine : *L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères, Oiseaux, Araignées, Mollusques, passim*.

ils ne sont point manifestés dès l'origine, s'accompagne toujours d'exercices orientés dans le sens de ces instincts mêmes (106), pour contester le rôle de ces derniers sous cette forme, et les déposséder, au bénéfice des exercices qui les accompagnent, de l'efficacité qu'on leur attribue communément. Elle fait, en outre, remarquer que la maturation même, bien plus, le développement embryologique, est un *exercice*, et que les instincts qui paraissent en sortir tout faits, s'y constituent en réalité par voie d'*acquisition* progressive. La conscience, même la plus sourde, du but ne serait jamais nécessaire à un organisme que l'irritation externe entraîne aux réactions de hasard les plus variées et qui trouve automatiquement le repos dans la réaction qui met fin à l'irritation. Ainsi les conditions externes deviennent ici décisives. En corrélation avec la constitution du système nerveux, qui y répond par des mouvements que l'utilité sélectionne et que la répétition mécanise, elles suffiraient à créer ces automatismes parfaits que nous rapportons à l'action illusoire d'un instinct interne. Cette théorie aboutit donc à éliminer même la notion d'instinct, et, pour les raisons que nous avons dites, nous en laisserons la discussion au *Traité de Psychologie comparée*.

THÉORIE DE WILLIAM JAMES

L'autre théorie, qui a pour elle l'autorité des grands traités de James (1) et de Dumas (2), tendrait plutôt à étendre la notion d'instinct qu'à la restreindre et à peupler d'instincts l'activité psychologique tout entière ; mais elle le fait au nom d'un positivisme radical, hostile aux entreprises de reconstruction génétique plus encore qu'aux hypothèses métaphysiques, et c'est sa défense même à l'égard des procédés reconstituteurs de l'association qui semble l'avoir rejetée vers l'idée de forces premières, simples, qui n'auraient que peu de rapports avec la force constructive de

(1) *Principles of Psychology*, t. II, chap. XIV.

(2) *Nouveau Traité*, t. II, liv. III, chap. VI : *Les tendances instinctives* (par Larguier des Bancels).

l'habitude, qui nous fourniraient d'automatismes que nous n'aurions pas à créer, et qui ne pouvaient par suite, plus guère être que des *réflexes* ou des *tendances*. Voilà donc les impulsions élémentaires en qui la théorie aperçoit l'essentiel de ce que l'opinion commune appelle *instinct* ; elle n'en place plus le centre dans les automatismes à forme compliquée et à dévidement étendu qui en sont regardés comme le mode typique ; aussi en trouve-t-elle autant et même plus de types chez l'homme que chez les animaux.

On aperçoit tout de suite la simplification qu'elle est ainsi amenée à apporter dans les faits tant pour ce qui concerne le rôle du *réflexe* que le rôle de la *tendance*.

1^o Le *réflexe* est une réaction automatique à une excitation présente. Si donc « les actions que nous nommons *instinctives* sont toutes du type du *réflexe ordinaire* » (James, 385), les longs enchaînements de mouvements qui constituent les instincts tant soit peu complexes doivent tous se réduire à une succession de réponses à des excitants échelonnés dans un ordre préétabli et qui viennent l'un après l'autre soutenir le mouvement qui avance, comme le jeu de l'instrument donne la succession des notes au chanteur. La poule couve parce qu'elle est fascinée par ses œufs et qu'elle ne voit rien de plus précieux et de plus important que de les couvrir. La relation de sa réaction à la perception est une « synthèse *a priori* de la forme la plus parfaite » (386-387). Le chat court après la souris « parce qu'il ne peut pas faire autrement, étant ainsi constitué que, lorsque cette chose trottinante particulière qu'on appelle la souris apparaît dans le champ de sa vision, il *doit* courir après... Son système nerveux est pour une bonne part un faisceau de telles réactions. Elles sont aussi fatales que l'éternuement et aussi exactement corrélatives à leurs excitants spéciaux qu'il l'est aux siens propres » (304).

Vue théorique, James le reconnaît lui-même, parce que les instincts peuvent être, dans la pratique, ou inhibés par des habitudes différentes, ou combattus par des instincts contraires. Mais peut-on croire que, sous réserve de ces empêchements éventuels,

les descriptions données correspondent à l'enchaînement réel des faits ? Nous avons dit combien peu l'habitude même, *a fortiori* l'instinct, sont assimilables à une cascade de réflexes. L'être vivant ne nous apparaît pas dans l'instinct comme un être qui tient la continuité de ses desseins de celle de ses excitations, de sorte que la vie et le dessein, ici, seraient plutôt la part des choses, qui les restitueraient, par une sorte d'incantation prolongée, à un être menacé de se perdre à chaque moment sans leur assistance. Et, même quand cette corrélation existe entre l'évolution de l'instinct et le cours des perceptions, il y a toujours lieu de chercher si le besoin n'a pas créé son milieu avant d'en dépendre, hypothèse sans laquelle leur correspondance est si difficile à comprendre. Ce qu'on appelle le milieu physique d'un animal est un élément de ses fonctions, et, quand il en tire le stimulant de leur exercice, c'est encore lui-même qui *s'anime* à travers l'excitant qu'il paraît subir. L'exemple même de la poule couveuse en est bien la preuve. Certes, il ne pouvait être mieux choisi, et les nombreuses observations qui ont été faites depuis lors sur ce point tendent bien à nous présenter l'attraction de l'œuf sur la poule comme une sorte de fascination. Mais justement l'excitant qui déchaîne normalement chez un animal la réaction réflexe le touche sans le fasciner, et la fascination ne peut s'ajouter ici à l'excitation que par la collaboration d'un facteur interne. Ce facteur est donc la véritable cause de la réaction dans l'instinct, et l'arc réflexe se voit dévié ici par l'action d'un besoin qui n'est pas prévu dans la théorie et qui n'agit pas comme les facteurs du simple réflexe.

2° Si le réflexe est une activité trop pauvre en facteurs internes pour soutenir un automatisme instinctif, réciproquement la *tendance* est pour cela une activité trop mal pourvue de mécanismes d'adaptation externe. Elle n'est rien de plus en elle-même qu'une aspiration, tout au plus une *aptitude*, et les directions qu'elle nous donne sont bien loin de présenter l'assurance, la précision et la rigueur de celles que l'instinct soutient d'une véritable science

organique. Aussi les thèses qui ramènent l'instinct à des réflexes et à des tendances sont-elles toujours conduites, pour accorder leurs vues avec les faits, d'une part à pourvoir le système nerveux, dans le réflexe, d'une espèce d'intuition savante où s'enregistrent l'expérience et les directions de la lignée, d'autre part à annexer à leurs *tendances* « instinctives » des impulsions, c'est-à-dire des réflexes, qui leur communiquent au moins l'apparence d'une orientation automatique vers leurs fins. Elles doivent prêter confusément aux réflexes des tendances et aux tendances une impulsivité réflexe. James a suivi les deux voies ensemble, mais, comme la première ne l'avait conduit qu'à fausser la notion du réflexe sans parvenir à y faire apparaître l'équivalent de l'instinct, la seconde ne le conduit guère aussi qu'à dénaturer la notion commune de la tendance sans parvenir à l'assouplir en activité instinctive.

Il est évident, en effet, que le plus grand nombre de nos tendances naturelles ne se montrent pas pourvues en première apparence de cet appareil d'automatisme adapté à des fins qui définit l'instinct pour l'opinion commune et pour James lui-même (383). C'est ainsi cependant que James entreprend de nous les représenter presque toutes ; mais il a fallu toute la souplesse de sa dialectique pour maintenir, contre les faits, une apparence à cette gageure (1). Par une conception retournée de celle de Kuo et Verlaïne, les exercices de l'apprentissage du vol et de la locomotion vont nous être décrits comme le simple effet d'une maturation des organes qui amène la fonction à point, à son jour et à son heure, par épanouissement tardif d'un réflexe inné, indépendamment de ces exercices mêmes (405-407). Plus généralement, il nous est suggéré que l'habitude qui, par voie d'essais et d'erreurs, aboutit à pourvoir la tendance des moyens d'adaptation automatique à ses fins dont elle est originairement privée, serait le plus souvent le simple instrument d'un instinct inhérent à la tendance et devrait nous en prouver l'existence.

Pour assurer plus d'extension à l'instinct, la psychologie de James admet donc de lui subordonner l'habitude. Mais, à rebours, pour créer à l'instinct dans l'individu des titres hypothétiques, elle acceptera de le faire naître de l'habitude dans la lignée. Cette génération a pu se faire tantôt selon le procédé lamarckien, tantôt selon le procédé darwinien, c'est-à-dire tantôt par le procédé de l'habitude active et volontaire, tantôt par le procédé de l'habitude passive et contrainte. Dans la

(1) Je négligerai cette *tendance à l'imitation*, sur laquelle nous aurons à revenir (t. II, V). Il en fonde le caractère instinctif sur des faits (écholalie, mimétisme spontané des enfants), à vrai dire remis en question de nos jours, mais dont il faut reconnaître que l'apparence impulsive est assez frappante. Cependant, il serait bien étrange que l'on dût trouver le type même d'une impulsivité inhérente à nos tendances dans ce qui serait plutôt une impulsion indifférente à refléter celles des autres. L'imitation automatique et réflexe, si elle existe, ressemble plutôt à une abdication, une démission de toute tendance qu'à une tendance positive. Il faudrait plutôt y voir l'effet d'une force externe que d'une force interne, le résultat d'une contrainte qui nous dépouille de nos activités plutôt que celui d'un élan capable de nous en déceler les sources.

première hypothèse, nos réactions émotives spontanées, par exemple, généreusement assorties d'une finalité qui si souvent leur fait défaut, traduiraient simplement en automatisme les conclusions de certaines expériences ancestrales : ainsi la peur des ténèbres ou même des espaces vides (*agoraphobie*), qui enveloppe une tendance à s'en écarter, pourrait être le fruit héréditaire de l'expérience que l'espèce a faite de leurs dangers à l'époque des cavernes (418, 421-422). Voilà pour l'expérience ; et voici pour la sélection : la simulation de la mort, qui immobilise l'animal menacé devant l'ennemi dont il est poursuivi, pourrait être la fixation dans l'espèce, sous forme d'inhibition motrice automatique, de la réaction de paralysie véritable que crée éventuellement la peur, et qui a pu être le salut de l'animal par l'espèce d'invisibilité relative dont l'immobilité l'enveloppe. L'émotion avait créé la paralysie réelle, la sélection l'a transformée en un automatisme d'immobilisation, qui en est comme la contrefaçon utile et toujours disponible (421). On voit que, sous le bénéfice de cette hypothèse, — exagérément ingénieuse, semble-t-il, — ce qui pouvait passer pour une ruse de guerre, une invention de l'esprit, chez l'animal menacé, est transféré de l'intelligence à l'instinct et devient le signe d'un automatisme adaptatif à manifestations impulsives.

Ce n'est pas, d'ailleurs, que le travail même de l'esprit dans l'élaboration d'un acte exclue pour James la collaboration d'une impulsion instinctive à cet acte. Un acte *raisonnable* ne cesse pas pour autant de pouvoir être un acte instinctif. Par ex., la peur et le ressentiment sont des instincts, bien que les réactions qu'ils déterminent dépendent de la réflexion sur la particularité des cas et qu'un même objet puisse ainsi, suivant la réflexion, déterminer les réactions de la peur ou de la colère (415). On pourrait dire qu'à ses yeux il y a des réflexes réfléchis. Cela tient à sa conception spéciale de la raison dans ses rapports avec la tendance. Il estime que la réflexion même, qui paraît dicter ses moyens à la tendance, ne fait souvent qu'adapter à l'expérience acquise un instinct inné, aux impulsions aveugles, originellement enveloppé dans la tendance même. La science des moyens dont nous faisons alors honneur à la raison n'est en réalité qu'un équilibre entre des instincts qui tous nous ouvrent des voies entre lesquelles nous nous contentons de choisir. Ainsi ce que nous appelons l'activité intellectuelle résulte d'un conflit d'instincts originellement aveugles et que l'expérience a éclairés sur leurs résultats. En suivant cette voie, on peut en venir à dire que, non seulement l'intervention de la raison dans une activité n'en exclut pas le caractère instinctif, mais au contraire qu'elle en fournit la preuve. La raison humaine n'a pas aboli les instincts : au contraire elle en suppose davantage (390-393). On voit que l'instinct est ici conçu comme une force qui fait travailler à son profit aussi bien la raison que l'habitude ; ainsi peut-il demeurer inexpugnable aux arguments que l'on tire contre lui des actions émanées de ces deux activités, puisqu'il en reste la source première.

Lorsque d'elle-même ou par ces méthodes d'interprétation, la tendance normale ne révèle pas les impulsions adaptatives qu'elle contient, on les découvre à travers ses formes pathologiques : la peur du sang qui fait parfois tomber l'enfant en syncope, la *mania sanguinis*, qui s'est souvent exprimée, aux époques de guerre, par des fureurs inapaisables de meurtre et de destruction, manifesteraient la survivance en nous d'un instinct de cruauté à impulsions sanguinaires (appréhensif pour ce qui nous concerne, appétitif pour ce qui concerne le sang des autres), où se maintient cette aptitude à la destruction de la proie ou du rival qui a dû être un des facteurs essentiels de la sélection humaine (412-414). La *mysophobie*, cette manie absurde de se laver constamment les mains, serait presque incompréhensible si elle ne se rattachait à un *instinct de propreté*, que des instincts antagonistes, à la vérité, ont pu inhiber ou modifier profondément (435) ; la *kleptomanie* n'est que la forme éclatante d'une tendance à la thésaurisation, plus généralement à l'entassement, également observée chez les animaux, et dont l'avarice n'est qu'une autre expression, à la fois aussi impulsive et aussi aveugle, deux caractères qui, aux yeux de James, suffisent à en révéler le caractère instinctif. Il rejette donc naturellement les explications classiques de l'avarice par un transfert à l'or de l'attachement primitif aux biens dont l'or est la source, c'est-à-dire par une association d'idées après tout logique dans son principe. * Evidemment, il peut y avoir dans l'esprit de l'avare un grand nombre d'associations d'idées concernant les choses qu'il entasse ; c'est un être pensant et il doit associer des choses ; mais sans une impulsion entièrement

aveugle dans cette direction par derrière toutes ces idées, de tels résultats pratiques ne se produiraient jamais » (426), et l'insanité de l'avare : n'a pas plus affaire à l'association des idées qu'avec la précession des équinoxes » (425). C'est ainsi que James prétend démontrer l'existence en l'homme d'une tendance instinctive à la propriété dont l'impulsion normale est l'accaparement.

L'exemple est typique et cependant il porte en lui sa propre critique. James reconnaît en effet que « le collectionneur d'argent » n'est qu'un des types d'avares, pour lesquels « la théorie associationniste est complètement dans l'erreur » (424) ; mais il en admet un autre type, pour lequel sans doute il la désavoue aussi, mais peut-être sans parvenir à s'en libérer cette fois lui-même autant qu'il le croit. L'avare est souvent, en effet, croit-il, un homme, dont la passion se justifierait par des raisons. Il « aime mieux le mal que la peur du mal. Plutôt vivre pauvre avec le pouvoir de vivre en riche que de vivre richement en courant par ses dépenses le risque de perdre ce pouvoir ! ». L'avare justifie donc simplement alors la loi psychologique que « le potentiel a souvent une beaucoup plus grande influence sur notre esprit que l'actuel. Ainsi un homme hésite à se marier pour ne pas perdre ses potentialités indéfinies du choix d'une compagne » (423). Or ce n'est sans doute point là cet amour de l'or en soi que la doctrine associationniste prête à l'avare comme effet d'un transfert au moyen du bien-être de l'attachement initial au bien-être même : dans l'or, il aime son pouvoir, non l'or en soi ; cependant, c'est aussi un transfert, et au fond le même et le fruit de la même association. L'avare de James transfère aussi par association sa passion du bien-être au pouvoir du bien-être. Et ce n'est ni plus ni moins raisonnable. Dans les deux cas, la passion est acquise et l'association en est la source. L'attachement à l'or est le fruit d'une habitude dont l'association d'idées est l'instrument conscient. C'est l'avarice « raisonnée et intelligente » que Rogues de Fursac a décrite (*L'Avarice*, Alcan, 1911, 16 et *sub fine*).

James a donc quelque peine — et ne réussit qu'avec quelque artifice — à révéler une *impulsion innée aveugle vers des fins*, suivant sa propre définition de l'instinct (383), à la racine de nos tendances naturelles, quand il le tente ; mais il ne le tente pas toujours, et, sous l'action de la vitesse acquise, il n'en continue pas moins alors à considérer les tendances qu'il étudie comme des instincts. C'est ainsi que les instincts humains vont être multipliés à l'infini. Tous les sentiments peu s'en faut deviennent des instincts, parce qu'ils sont tous la source de certaines actions qui, dans des conditions de provocation données, peuvent être difficilement répressibles. L'impulsivité devient le signe de l'instinctivité, même si cette impulsivité apparaît comme un pur désordre, un chaos de réactions dénuées de sens, complètement hétérogène à l'automatisme d'adaptation par où nous définissons ordinairement l'instinct et dont la signification est bien souvent éblouissante. C'est ainsi qu'il semble parfois qu'aux yeux de James l'expression même des émotions devienne un instinct ; c'est de la violence des réflexes émotionnels désordonnés que la colère et la peur déchainent qu'il tire surtout la preuve de leur nature instinctive (414 et 415), et il ne peut guère la tirer de leur finalité, puisqu'il accorde que la téléologie de la peur est fort douteuse (419), que la timidité n'a sans doute jamais eu aucune signification adaptative et qu'elle a toujours été, comme elle est restée, une « pure défaillance » (432). Il la maintient cependant au nombre des instincts ; mais, puisqu'elle ne répond plus à la définition qu'il a donnée de ce terme, puisqu'elle n'est plus « une activité qui travaille de science innée à la réalisation de fins qu'elle ignore » (383), mais une impulsivité ignorante, sans orientation et sans finalité, il est évident que le terme ici a changé de sens et que, sous le nom d'instincts, on en est venu à parler de pures *émotions*.

Encore ces émotions sont-elles au moins caractérisées par des réactions très précises. S'il s'agit de l'instinct agressif, de l'instinct de sympathie, de l'instinct d'émulation et de rivalité, de l'instinct de sociabilité, ou de réserve, ou de dépendance, ou de propriété, ou de construction, ou de jeu, on sera toujours aussi embarrassé d'en définir les réactions propres que les stimulations propres, c'est-à-dire les moyens que l'objet. On ne pourra les réduire à aucun automatisme défini mis en action par un excitant défini, et ainsi la notion d'instinct achèvera de perdre la dernière caractérisation positive : avec la finalité orientée, quoique inconsciente, elle perdra même l'automatisme impulsif. La voilà réduite à la tendance pure mais une tendance qui, tout indéterminée qu'elle soit devenue, n'en reste pas moins conçue

comme le ressort suffisant de quelques-unes de nos conduites les plus déterminées. Et, à coup sûr, la tendance ainsi entendue est quelque chose ; c'est une force psychologique, et plus précisément un élan vers quelque complémentation. Mais cet élan peut être ressenti originellement d'une manière toute négative, c'est-à-dire à la manière d'une simple *déficience*, à laquelle des tâtonnements intelligemment conduits révéleront seuls et son objet adéquat et les moyens adéquats d'atteindre et de s'approprier cet objet. C'est ainsi sans aucun doute que la nature a déposé en nous le plus grand nombre de nos tendances. C'est à l'effort, à l'expérience, à la mémoire et à l'industrie de l'animal, c'est-à-dire à son intelligence adaptative, qu'elle a laissé le soin de les éclairer et de les servir. L'intelligence n'est pas dans la vie un luxe inutile, l'habitude une activité sans portée sérieuse ; leur rôle à l'une et à l'autre ne se réduit pas à fixer les lignes et à développer les empreintes d'un canevas préétabli. Il y va peut-être en somme de toute la signification de l'évolution, que nos tendances ne soient point uniformément instinctives comme le croit James.

THÉORIE DE LARGUIER DES BANCELÉS

La thèse de James a été reprise de nos jours par M. Larguier des Bancelés dans le *Traité* de Dumas sans y recevoir, nous semble-t-il, aucune justification nouvelle. L'auteur ne nous semble pas en particulier avoir apporté la preuve que les instincts sont au moins aussi nombreux chez l'homme que chez l'animal, sans laquelle il restera toujours vraisemblable que l'intelligence, suivant la thèse classique, renouvelée par M. Bergson, a refoulé l'instinct chez l'homme en prenant sa place et en rendant son automatisme inutile. M. Larguier des Bancelés, comme James, abonde en exemples empruntés à l'ordre des purs réflexes, soit ceux qui constituent simplement le mécanisme des fonctions organiques : digérer, évacuer, respirer, remuer le corps, la tête et les membres (qui seraient des *instincts* à leur manière) (p. 501), soit les mécanismes réflexes de défense contre les excitations immédiatement nuisibles : clignement des paupières, mouvements répulsifs (501), nausée, grattement (514-516), soit même les concomitants réflexes des émotions (511, 516), dont la signification adaptative, comme nous venons de le dire, est si douteuse, et que M. des Bancelés présente d'ailleurs lui-même comme des « ratés de l'instinct » (533-537). Ces cas écartés, il faut avouer que les actes qui semblent témoigner chez l'enfant d'adaptations automatiques incontestables à des fins qu'il ignore (suivant la juste définition de l'instinct

par James) se réduisent à bien peu d'exemples, et tous du type d'automatisme le moins complexe : la succion du sein dans la tétée, le mécanisme originel de la préhension sous la forme de l'occlusion de la paume de la main sur l'objet qui la touche, la défense contre la chute par le geste de se raccrocher aux objets voisins. Mais ici même la réaction n'est pas liée *immédiatement* à l'excitation comme dans le réflexe : elle la *déborde* à la manière d'une réaction, non à l'excitation, mais à la signification de l'excitation. Elle est donc bien une sorte de science innée des moyens à mettre en œuvre pour assurer une fin (d'alimentation, d'appropriation, de conservation) dont l'excitation n'est que le signal : si ces automatismes sont aussi authentiques qu'originels, ils nous fourniraient au moins les ébauches d'instincts humains incontestables. Mais on voit qu'ils sont peu nombreux et rudimentaires.

La thèse ne pourrait donc s'étendre bien loin sur le fondement de ces exemples ; aussi cherche-t-elle, ici aussi, une justification plus large dans les *tendances*, qui ne sont pas utilisées bien autrement que dans le *Traité* de James. On suppose aussi que ces tendances sont naturellement assorties d'un mécanisme qui les conduit à leurs fins. Quand ce mécanisme n'est pas apparent, c'est qu'il doit se former par l'exercice (505, 519), ou bien que le temps exigé pour sa maturation organique le dissimule et donne à l'inné l'apparence de l'acquis (510). L'exercice qui paraît créer l'instinct le révèle seulement, et celui qui en accompagne la maturation lui est inutile. Ces principes, que nous avons discutés, permettent, comme nous le savons, d'invoquer au bénéfice de la thèse des exemples médiocrement typiques : ils devraient, en tout cas, limiter le choix de ces exemples aux seules tendances où apparaît, du moins chez l'adulte, un mécanisme d'adaptation défini à des fins saisissables : en réalité, ici aussi, la nomenclature des « tendances instinctives » déborde de beaucoup ce cadre : sous les noms d'*instinct combatif*, d'*instinct de domination*, de *besoin de connaître*, d'*instinct altruiste*, d'*instincts sociaux d'uniformité ou de soumission*,

d'*instinct de propriété*, d'*instinct de jeu*, nous retrouvons simplement les tendances sans automatisme adaptatif défini que James nous a présentées sous des noms analogues et qui perdent ici aussi, avec cet automatisme d'adaptation, tout ce qui pouvait leur mériter légitimement le nom d'instinct. Elles ne pourraient plus en tirer la justification que de l'usage courant du terme, qui assimile souvent ce qui est *instinctif* avec ce qui est *spontané*. Évidemment, toute définition nominale, étant conventionnelle, est licite, et l'on ne saurait interdire au psychologue de prendre le terme *instinct* dans le sens large et vague que lui donne le vulgaire. Mais il faut alors que la convention qui en détermine le sens soit bien explicite. Il ne faut pas que l'ambiguïté du terme entraîne la confusion entre une tendance pourvue héréditairement d'automatismes adaptatifs et la tendance nue ou simplement orientée vers des automatismes d'exercice, deux activités dont la distinction n'importe pas seulement à la clarté des idées, mais correspond sans doute aussi, comme nous venons de le dire, à l'ordre fondamental des choses. C'est la raison qui nous a fait consacrer tant de soin à la préciser. La tendance, pour atteindre ses fins, a besoin d'une science, qu'elle peut *tenir de la nature* sous la forme de l'automatisme instinctif, ou qu'elle doit *se former* par le secours de l'observation, de l'intelligence et de l'exercice. Il est possible que le premier de ces procédés ne corresponde qu'à une vue illusoire de l'esprit sur le comportement réel ; mais il est certain, en tout cas, que, présent ou non dans la vie, il demeure absolument distinct du second qui suppose une tendance nue et pure. Et c'est la seule conclusion qui puisse nous autoriser à pousser plus loin notre enquête, à superposer une activité réfléchie et méditée à une activité purement réflexive et à ne pas mettre au terme même de ce chapitre le point final de l'évolution de l'esprit.

Conclusion

Nous étions entrés dans l'étude des rapports du réflexe avec l'activité d'habitude et l'activité instinctive parce qu'il nous avait semblé que l'activité réflexe, par son caractère d'automatisme, qui l'oppose si nettement à l'activité perceptive, — laquelle suppose répression de l'automatisme et réflexion orientée par le souvenir — devait s'apparenter à ces deux activités, dont l'automatisme est si apparent. Et cependant, à l'analyse, nous avons aperçu que l'habitude et l'instinct sont d'un degré plus complexes que le réflexe. L'automatisme incontestable dont ils relèvent n'est pas cependant du même ordre que l'automatisme purement réflexe. Entre la stimulation et la réaction s'interposent ici des éléments de déterminisme interne qui témoignent d'une action du passé sur le présent, et qui donnent aussi à la suite des mouvements par où s'expriment ces conduites un caractère de spontanéité qui interdit de les confondre avec une *cascade de réflexes*. Le réflexe appartient à l'automatisme de la *mens momentanea* de Leibniz ; l'habitude et l'instinct à l'automatisme d'un être qui dure et dont les desseins se prolongent à travers le cours de la vie et même (pour ce qui concerne l'instinct) à travers le cours de la lignée.

Ainsi cette comparaison, entreprise dans le dessein d'explorer les formes de l'activité psychologique la plus simple, nous a conduit en réalité à y découvrir deux paliers d'activités, dont la seconde, liée à une sorte de mémoire organique, doit nous apparaître bien plus vraiment et pleinement psychologique que la première. L'automatisme psychologique lui-même a ses degrés, et il faut distinguer d'abord un automatisme que les facteurs *présents* constituent tout entier et un automatisme lié pour une part à des facteurs qui dépassent le présent, puisqu'ils sont des forces par où le passé lance l'être présent vers l'avenir. Assurément, ces forces doivent être considérées aussi comme des énergies *agissant dans le présent*, mais elles sont d'un caractère bien plus complexe que celles

qui *s'y limitent*, et nous sommes bien forcés d'y voir la forme première de ces *intentions* qui joueront un rôle si important dans le comportement des êtres conscients (*purposive behavior*). Les relations proprement causales, qui triomphent dans l'activité réflexe et dont c'est le propre d'être étrangères à la durée, même quand elles se déroulent dans le temps — qui n'est ici qu'un *milieu* — commencent à être dominées par des relations de finalité, liées à l'activité propre d'un être qui *vit* le temps dans lequel ses moments se déroulent. (V. p. 122, cf. Minkowski, *Le temps vécu*, p. 15).

Nous rappelons, d'ailleurs, que ces caractères différentiels des activités d'instinct et d'habitude par rapport à l'activité réflexe n'y apparaissent qu'à la manière d'un progrès décisif qui n'est pas sans se préparer dans le réflexe même. Nous avons spécialement insisté sur ce point dans notre premier chapitre. Si le réflexe est déjà du psychisme, disions-nous, c'est qu'il est déjà activité d'adaptation. Et, dans le second, nous relevions, en nous réclamant des vues du Dr Blondel, que de tels automatismes n'excluent pas la spontanéité et que l'automatique n'est pas du machinal, ce qui explique que les activités réflexes, poursuivant des fins, comme les activités réfléchies — et au fond les mêmes fins — pourront s'y intégrer et en accepter le contrôle. Ce sont là des réserves dont la valeur a été définitivement établie principalement par Goldstein dans son beau livre : *Der Aufbau des Organismus*.

Mais elles prouvent simplement qu'il est impossible de construire l'activité psychique à *chaque moment* avec des éléments qui se forment *en des temps différents* et que les progrès de cette activité, comme on les aperçoit au terme de chacune de ses étapes, deviennent difficilement saisissables si l'on s'en tient à considérer les périodes de transition. Comme le réflexe tend à l'*organisation* qui sera la marque des *conduites* habituelles et instinctives, ces dernières elles-mêmes nous apparaissent toutes pénétrées d'infiltrations issues de formes de conduite réfléchies. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'*étages* dans l'activité psychologique, mais que, ou

bien l'on monte des uns aux autres par plans inclinés, il s'agit de la même forme d'activité ou, s'il s'agit de formes pourtant irréductibles, que l'action en retour de la forme supérieure, chez les êtres qui l'ont atteinte, se fait de plus en plus sentir sur la forme inférieure à mesure que l'on considère celle-ci dans les paliers les plus hauts de son développement. C'est ce que nous disions dans le préambule de cette *Partie*. Ainsi l'évolution, ou se poursuit sans discontinuité, ou tend à effacer rétrospectivement à nos regards les discontinuités qu'elle surmonte. Au sein d'une même forme d'activité, la considération des éléments de continuité est le principe qui doit toujours nous garder de compartimenter la vie mentale et d'en diviser l'évolution en périodes définies. Et c'est une réserve que nous devons une fois pour toutes mettre au-devant de toutes nos divisions de cet ordre, en vue d'en écarter l'accusation d'artificialité et d'arbitraire. Mais le souci de la continuité ne doit pas nous conduire d'autre part à la confusion. Si le progrès se fait ici par acheminement progressif, il se fait cependant au total. Les différences que nous avons relevées entre l'activité réflexe et les conduites de l'habitude et de l'instinct demeurant des faits à titre de résultats de l'évolution. Il sera toujours facile de les vérifier dans l'expérience à condition que l'on considère les activités en question sous leurs formes à la fois les plus typiques et les plus générales.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

La bibliographie de l'instinct, lorsqu'on en écarte les travaux consacrés aux formes spécifiques qu'il revêt chez l'animal et qui concernent, par conséquent, le volume spécial de ce *Traité*, est naturellement assez limitée. Il ne s'agit plus que du rôle de cette activité qu'on appelle, en général, « instinctive » et spécialement de son rôle chez l'homme. Nous avons étudié sur cette question les vues de :

W. James, *Principles of Psychology*, II, XIV, *Instinct* ;
Larguier des Bancels, *Instinct, émotion et sentiment*, Arch. de Psych., XVII, 1919 ;
— *Les tendances instinctives*, N. T. de Dumas, II, III et VI.

On les complétera par la lecture des travaux d'ordre général suivants :

Rivers, *L'instinct et l'inconscient*, tr. 1926, Alcan ;
Drever, *Instinct in Man*, Cambridge, 1917 ;
Bergson, *Evolution créatrice*, chap. II ;
Piéron, *La notion d'instinct*, Bull. Soc. Fr. Phil., séance du 28 mai 1914 ;

- Hachet-Souplet, *La genèse des instincts et De l'animal à l'enfant*, Alcan, 1913 ;
 Thorslakson, *Le fondement physiologique des instincts*, 1928, Paris, Pr. Univ. ;
 Kuo, *Giving up instincts in psychology*, J. of Phil., XVIII, 1921.
 K. Lorenz, *The comparative method in studying innate behavior patterns*
 In : *Symposium of the Soc. of exp. Biol.*, Cambridge, 1949 ;
 N. Tinbergen, *The study of instincts*, Oxford, 1951 (*Etude de l'instinct*, trad. fr.,
 Payot, 1953).
 G. Viaud, *Taxies et tropismes dans le comportement instinctif* ;
 In : *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, Masson, 1954 ;
 S. Russell, *Le comportement des animaux* (trad. : Payot, 1949), observés dans leur
 habitat naturel et leur comportement normal ;
 Et. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal* (2 vol., Colin, 1949) d'inspiration
 mécaniste, remarquable par l'étendue et la précision documentaires ;
 A. Tilquin, *La toile géométrique des Araignées*, Pr. Univ., 1942, ouvrage de première
 valeur, d'inspiration behavioriste.

Il existe une psychologie *instinctiviste* à laquelle Mac Dougall a attaché son nom et qu'il a défendue successivement à Oxford et (à partir de 1920) à Harvard. Nous en avons indiqué le thème dans une précédente bibliographie. Elle s'est exprimée essentiellement dans les deux ouvrages suivants :

- 1908 : *Introduction to Social Psychology* ;
 1912 : *Psychology : the study of behaviour*.

On en trouvera la critique, ou au moins la limitation, chez :

- Woodworth, qui lui oppose sa *Dynamic Psychology* (1918) ;
 Bentley (*Dynamical Principles in recent Psychology*, Psych. Monog., 1921), qui lui opposera ensuite une *Dynasomatik psychology*, dans laquelle l'âme et le corps apparaissent comme des facteurs opérationnels inséparables ;
 Knight Dunlap, *Are they any Instincts?* (J. of abn. Psychol., 1919), question à laquelle l'auteur fait une réponse sceptique ;
 Tolman, *Instinct and Purpose* (Ps. Rev., 1920), en vue de montrer que le *Purposive behavior* n'est pas un instinct et n'implique aucun finalisme ;
 Jacob R. Kantor, *Functional interpretation of human instincts*, Ps. Rev., 1920 ;
 — *The problems of instincts and its relation to social Psychology*, J. of abn. and soc. Psychol., 1923.

CHAPITRE V

LA TENDANCE

I. L'état de la question

Les deux chapitres précédents nous ont amené, à leur terme, à étudier la tendance comme ingrédient nécessaire à la fois de l'habitude et de l'instinct et comme différente cependant de l'une et de l'autre. Il est donc naturel que nous complétions maintenant cette étude négative, comparative et indirecte en étudiant cette activité psychologique pour elle-même. Cette étude vient d'elle-même à cette place pour une autre raison encore. Nous avons répété (p. 146 et 148) que la distinction des activités *automatiques* — dont l'habitude et l'instinct sont le type le plus achevé — et des activités simplement *tendancielles*, qui, sur la base de simples tendances, se développent par le secours de l'observation, de l'intelligence et de l'exercice, est liée à une juste vue de l'ordre d'évolution fondamental de la vie, où l'esprit et la conscience n'auraient jamais à éclore si des réactions automatiques précétablies rendaient toujours leur intervention inutile. C'est sans doute pour suppléer à l'automatisme que l'intelligence apparaît. Son apparition doit donc correspondre à la présence de *tendances nues*, en qui des automatismes de réaction ou bien ne se sont pas formés, ou sont en voie de se perdre. Dans l'ordre du développement de l'esprit, l'étude de la tendance se place donc d'elle-même au point de jonction du plan de l'automatisme et du plan de la mémoire et de l'expérience. La tendance forme le passage de l'un à l'autre. Elle appartient au premier parce que la conscience claire du but et la lumière lui font défaut ; elle appartient au second parce qu'elle *appelle* cette conscience et cette lumière qui, dans le premier, sont suppléées par une science d'orientation organique.

Cette étude, qui devrait être une des plus fondamentales et des plus précises de la psychologie, en est cependant une des plus négligées et, en tout cas, des plus confuses. Non pas que le rôle des tendances ait été méconnu par aucun psychologue, et il faut reconnaître que la classification et ce qu'on pourrait appeler *l'ordination génétique* des tendances constitue depuis longtemps un chapitre inévitable de tout traité de psychologie qui se respecte.

Rechercher s'il y a dérivation des tendances altruistes à l'égard des *égoïstes* ou des tendances dites idéales à l'égard de l'un ou l'autre des deux premiers groupes est le plus rebattu des thèmes de discussion scolaires, et, tant que nous serons si mal renseignés sur ce qu'on appelle en ce domaine *égoïsme*, altruisme et idéalisme, il n'y a pas lieu de croire que la matière doive manquer à la controverse.

Le vice de la discussion est en effet, ici, à la base. Nous dissertons sur les tendances considérées soi-disant dans leurs objets réels, et nous ignorons ce que c'est que *tendre*, c'est-à-dire quels sont leurs objets simplement *possibles*. Peut-être bien qu'il y a des objets de tendance simplement *impossibles*, et nous aurons à nous demander si le problème même de la primitivité de l'*égoïsme* ou de l'*altruïsme* ne naît pas d'une mauvaise analyse de l'*acte de tendre*, lequel exclurait tout *égoïsme naturel* et ne pourrait plus permettre l'*égoïsme* que sous une forme *invertie* et *dénaturée*.

Une autre infortune de la discussion, à côté de l'obscurité de la notion même de tendance, lui est venue de la diversité en apparence illimitée des tendances, qui semblait d'avance décourager tous les efforts tentés en vue de les ramener à un petit nombre de sources, et qui a en fait servi constamment d'argument de méthode contre ces tentatives. Pourtant cette difficulté a peut-être son origine dans la précédente. Peut-être que l'*acte de tendre* ne comporte pas à l'origine tant de spécifications, et, s'il était tout d'abord limité dans son objet, on aurait sans doute la chance de pouvoir au moins suspendre l'étude des tendances à une forme d'activité simple et définie. C'est seulement dans cet espoir, d'ailleurs, que nous pouvons estimer notre recherche actuelle à sa place, puisque nous ne nous proposons ici que l'étude des formes d'activité les plus générales et que celle des tendances spécifiées ne peut appartenir qu'à la partie analytique de ce travail.

II. La tendance comme dynamisme mental indifférencié :

« Tendre à »

Le verbe *tendre* a, suivant l'adverbe qu'on y adjoint, dans la langue courante, deux significations différentes qui méritent bien d'être distinguées aussi dans la langue psychologique. *Tendre à* désigne une tendance en quelque sorte ramassée sur le sujet, dont elle exprime seulement la réaction spontanée à certaines influences. Je *tends à* retirer ma main d'un objet brûlant, à me gratter quand ça me démange, à lancer mes bras en avant quand je trébuché, à rougir ou à pâlir sous l'action d'une injure, à rendre caresse pour caresse et soufflet pour soufflet, à rire et à pleurer de compagne,

à bâiller devant l'orateur ou sur le livre qui m'ennuient, à me mettre en avant si je suis hardi, ou à m'effacer si je suis timide, à *me distinguer* si je suis ambitieux, à chercher querelle si je suis combatif, à me parer pour plaire, à me donner des émotions imaginatives, à rendre heureux ou à faire souffrir autour de moi gens ou animaux, à bavarder, à médire. Il y a des gens qui ont en ce sens *tendance* à mentir, à calomnier, à détruire, salir ou déprécier gratuitement êtres et choses, et les *démangeaisons* pathologiques de cet ordre sont presque innombrables. La « *tendance à* » n'est donc qu'une impulsion spontanée et parfois même automatique ou réflexe à certains actes, provoquée par des excitations, soit directes et spéciales (réactions contre la douleur), soit indirectes et générales, comme celle du milieu sur le vantard, le timide, le jaloux, le vaniteux, le colérique, le bavard, le violent, le sentimental et le romanesque. Toutes les habitudes créent aussi, nous l'avons vu (99), des tendances, sinon à commencer l'acte habituel, du moins à le continuer automatiquement lorsqu'il est commencé. Aussi, bien des auteurs : Revault d'Allonnes (1), Burloud (2), à la suite de Malebranche (3) et de Kant (4), les classent-ils dans le groupe des tendances qu'on appelle *acquises* — par opposition à celles qui sont *innées*, — sans prendre garde, au reste, à la distinction que nous venons de rappeler entre la tendance proprement dite et la *facilité*, non plus qu'à celle entre une tendance que l'habitude créerait et une tendance qu'elle se contenterait de servir et de raviver (5). Les mêmes auteurs, suivant jusqu'au bout une conception inspirée des mêmes indistinctions, iront logiquement jusqu'à donner le nom de *tendance* à toutes les formes de dynamisme mental, à l'aspect moteur de tout état psychologique. En ce sens il n'est pas de phénomène psychologique qui n'enveloppe une tendance, car

(1) *Les Inclinations*, Alcan, 1907, 24-26.

(2) *Principes d'une psychologie des tendances*, Alcan, 1938, 91 et 95-112.

(3) *Recherche de la vérité*, liv. IV.

(4) *Anthropologie*, éd. Kirschmann, 185.

(5) V. p. 104.

« chaque sensation, chaque image mentale, chaque idée est une force », dont les expériences des sourciers et des spirites nous révèlent la puissance (1). Semblablement, M. Burloud aperçoit une « tendance formulatrice, organisatrice » (2) dans les *intentions*, dans les *schèmes* qui orientent les opérations intellectuelles, dans les *attitudes mentales* qui supportent et unifient les activités perceptives et logiques (3), dans les démarches inconscientes qui conduisent quelquefois le chercheur à la découverte (4). Pour lui, les tendances sont tous « les modes actifs de la vie psychique » (5). C'est par elles que s'explique la sûreté des automatismes intelligents qui si souvent assurent sans le secours de la réflexion l'adaptation de l'individu aux difficultés courantes (6). Ce sont elles qui, dans le discours nous font trouver sans recherche les mots convenables. « La phrase résulte d'un concours de tendances verbales, coordonnées et subordonnées entre elles » (7). La présence d'esprit n'est que l'effet d'un bon ajustement des tendances (8). C'est aux tendances qu'il faudrait plus réellement rapporter le rôle que M. Bergson attribue dans l'organisation de la vie mentale aux souvenirs (9). Il ne nous semble pas que M. Pierre Janet, qui attribue aux *tendances* dans la vie psychologique un rôle si fondamental, les entende dans un sens substantiellement différent, ni non plus M. Challaye dans son chapitre du *Traité* de Dumas sur la question (10).

On ne peut songer à trouver mauvais que des psychologues entendent ainsi un mot qui a en effet ce sens dans le langage courant

(1) Revault d'Allonnes, *ibid.*, 16-20.

(2) *Loc. cit.*, 71.

(3) Chap. IV et V.

(4) Chap. VIII.

(5) 357.

(6) 358.

(7) 359.

(8) 360.

(9) 376.

(10) T. VI, p. 55 et suiv. : *L'évolution, la spiritualisation et la socialisation des tendances*. « C'est une disposition, naturelle ou acquise, faisant accomplir certains mouvements » (p. 57).

et qui, dans cette acception, désigne sans aucun doute une réalité psychologique incontestable, à savoir toutes les formes de dynamisme secret, d'énergies latentes, qui se manifestent dans l'activité mentale. Même il nous semble parfaitement juste que l'on cherche, avec M. Burloud, dans la *tendance* ainsi comprise, la force psychologique spécifique, distincte des forces physiques et peut-être même biologiques, dont l'étude conférerait à la psychologie son objet propre et irréductible. Seulement, il nous paraît évident que la tendance ne saurait alors constituer l'objet spécial d'un chapitre de cette science et qu'elle ne peut comporter aucune autre classification que celle même que l'on croira devoir adopter pour la distribution des fonctions mentales. Malheureusement, c'est une conséquence qui ne nous paraît avoir été nulle part reconnue ou, en tout cas, suivie avec rigueur par les auteurs qui se sont réclamés de cette définition. Cette dernière ne les empêche jamais de faire une place dans leur classification des tendances à des cadres qui relèvent d'une conception toute différente, de mélanger ces cadres avec ceux qu'une juste logique devrait les amener à y substituer et ainsi de nous donner sans cesse de la tendance une idée qui n'est pas seulement confuse, mais qui est même pleine de secrètes incompatibilités.

C'est ainsi que nous retrouvons chez M. Challaye la distinction des *inclinations* (terme identifié, dans ce travail, à *tendances*) d'après leur objet (égoïstes, parentaires, égo-altruistes, altruistes, électives, sociales, anti-altruistes, idéales) (1) que le *Traité des facultés de l'âme* d'Ad. Garnier a mise chez nous en faveur, et qui introduit dans le sujet des tendances une considération tout hétérogène et même, à certains égards hétéroclite à la définition précédente de ces affections; car on ne voit vraiment pas au premier abord pourquoi une simple *disposition à accomplir un mouvement* devrait « avoir un objet » ni même ce que peut bien signifier cette expression. En effet, les objets dont on parle : moi, autrui, Dieu, répondent à un amour, et il n'y a rien dans la définition donnée des tendances qui implique un amour quelconque. Visiblement, pour prêter aux tendances de tels objets, on les assimile à des dispositions autrement définies qui auraient un objet par nature, et l'on parle non plus de dispositions à agir quelconques, mais de dispo-

(1) 84-113.

sitions à aimer. Il faudrait s'entendre, et il est bien évident que la simple *tendance* à dévider dans leur ordre, à partir de l'un d'eux, tous les mouvements d'une habitude apprise, ne suppose aucun objet, ni égoïste, ni altruiste, ni idéal, parce qu'elle ne suppose aucun amour.

M. Revault d'Allonnes ne semble pas mieux en garde contre cette confusion. S'il paraît soupçonner que sa définition des *inclinations* (presque identifiées aussi avec les *tendances*) lui imposerait d'en proposer une distribution nouvelle, et s'il en ébauche même le principe, — avec plus ou moins de rigueur d'ailleurs (1) — il n'en croit pas moins la classification de Garnier exempte d'objection préjudicielle et ne semble pas y soupçonner le classement d'un autre ordre de fonctions. M. Burloud lui-même, quoiqu'il ne fasse aucune mention de la classification traditionnelle, n'indique nulle part qu'il en distingue nettement les cadres de ceux sous lesquels il distribue sa matière d'études propre. Et, lorsqu'il nous dit que, dans l'évolution des tendances, peuvent survenir des créations absolues et l'altruisme se superposer sans dérivation à l'égoïsme, comme les tendances religieuses aux tendances sociales (385), il est visible qu'il croit nous présenter des exemples tout à fait identiques à ceux qui remplissent le corps de l'ouvrage. Or ils n'ont aucun rapport direct avec ces derniers.

III. La tendance comme activité spécifique. « Tendre vers »

A. ÉLIMINATION DES TENDANCES DITES DÉFENSIVES

Il faut en effet distinguer de la *tendance* à la *tendance vers*. Le complément de *tendre à* est nécessairement *verbal* ; le complément de *tendre vers* est nécessairement *substantif*. On tend à faire ou à sentir ; mais on tend *vers* un objet. La tendance en ce second sens marque précisément l'élan du sujet vers quelque objet extérieur à lui-même. Et il est naturel, par suite, il est même inévitable

(1) Elles se rattacheront à 3 types : a) *inclinations de nature active*, où il ne s'agit en réalité que d'habitudes (30-32) ;

b) *inclinations de nature intellectuelle*, qu'il semble apercevoir essentiellement sous le type du mécanisme associatif, dont les exemples reviennent spontanément sous sa plume, tandis qu'il ramène toutes les autres aux ressorts définis dans cette simple ligne : « un idéal, une vocation ou une tournure d'esprit » (32-36).

c) *inclinations de nature émotionnelle*, comme celles que créent le plaisir de fumer ou les émotions de l'amour (38-39), et qui peuvent, d'ailleurs, continuer à agir quand ces émotions, pour des raisons surtout pathologiques, ont cessé d'être ressenties. — On voit clairement que nous retombons ici sur des inclinations « à objets », qui, à ce titre, ne sont plus du type des précédentes. Remarquons, au surplus, qu'elles sont sans aucun doute la source première des émotions dont on voudrait les faire procéder.

que la tendance ainsi entendue soit définie par son objet. Il y a donc lieu de croire que la classification traditionnelle des tendances par leurs objets, comme les discussions concernant leur réductibilité éventuelle à un objet unique, partent de l'idée que tel est le sens fondamental qu'il conviendrait d'attribuer au mot *tendance* en psychologie. Et il est certain que c'est le seul sens qui fasse répondre le terme à un objet psychologique bien défini. Mais alors il conviendrait de distinguer nettement ce sens de celui où le terme désigne indistinctement le dynamisme psychique, c'est-à-dire orienté, sous toutes ses formes. Il s'agit en réalité de tout autre chose. Il s'agit d'un besoin, d'une lacune, d'une exigence de complémentation (1). Telle est la *tendance* dont nous avons ici entrepris l'analyse.

La tendance ainsi comprise n'est pas seulement tout autre chose qu'un *effort*. Car elle s'en distinguait déjà dans l'autre sens, à la manière d'un *effort orienté*, d'une *intention*, et M. Burloud a parfaitement marqué cette différence (2). Elle se distingue encore nettement de toutes les formes de dynamisme *orienté* en ce sens qu'elle exprime le sentiment dans l'être vivant, non pas d'une incomplé-

(1) Il va presque sans dire que si *tendre à* n'implique pas *tendre vers*, en revanche *tendre vers* quelque objet enveloppe toujours *tendre à* tels actes qui peuvent nous en assurer la possession. D'autre part, nous ne voudrions pas nier que certaines *exigences d'action*, qui paraissent au premier abord indépendantes de toute exigence d'objet, puissent en réalité envelopper quelque exigence de ce dernier type. Le second point découle d'ailleurs du premier. Et cela prouverait simplement que le classement rigoureux des tendances en exige une préalable analyse. M. Burloud remarque, par exemple (350), que, chez l'inventeur, « l'invention n'a sa source dans un besoin, et le besoin est le sentiment d'une lacune dans l'économie de nos idées... et donne lieu à une inquiétude mentale, à une activité, d'abord désordonnée, qui s'engage successivement dans des directions presque aussitôt abandonnées qu'adoptées ». On pense à la *chasse de Pan* de Baou, qui éveille encore mieux l'analogie avec les démarches de la faim et la recherche de l'aliment. Si ces analogies ne sont pas purement métaphoriques, c'est ce qu'il conviendrait peut-être d'examiner. En tout cas, elles sont très loin de s'imposer dans l'immense majorité des cas précédemment mentionnés, où le sujet manque de quelque chose qu'il peut se donner en agissant et non point d'un objet externe complémentaire. Nous reviendrons, d'ailleurs, sur cette question du besoin et de ses fausses apparences.

(2) Il y distingue la tension ou *conatus* de la direction d'activité ou intention, qu'il fait *procéder* d'un penchant, d'une inclination (388-389), donc d'une *tendance*, en quelque sorte, à la seconde puissance, procession que M. Burloud n'aurait pu approfondir sans être amené à constater qu'il y a, dans certains cas au moins, au principe et à la base de nos exigences d'action, une exigence d'objet, qui est beaucoup plus spéciale que la première et ne peut nullement s'y ramener.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Décembre 1986 — N° 32 092