

PSYCHOLOGIE

René Guénon
(attribution)

Introduction, notes et choix des illustrations
par
Alessandro Grossato

Note de l'éditeur

Faire paraître un inédit attribué à René Guénon, en cette année 2001, cinquantenaire de la mort du métaphysicien de Blois, constitue sans doute un événement dans le domaine des études traditionnelles.

Alessandro Grossato, professeur aux universités de Trieste et de Gorizia, et grand connaisseur de l'œuvre de Guénon, qui a procuré et édité ce traité, est persuadé de son authenticité. Et en vérité, les arguments qu'il invoque à l'appui de cette thèse, dans son introduction, semblent bien fondés.

L'Éditeur cependant, à qui incombe une responsabilité, se doit d'être prudent, et ne peut honnêtement partager sans réserve cette conviction.

Bien entendu l'Éditeur souhaite de tout cœur que les milieux proches de Guénon — la famille en particulier — puissent fournir les preuves irréfutables de la paternité de Guénon. Le cas échéant, l'Éditeur a constitué une réserve pour rétribuer tout ayant droit légitime.

Introduction

Une « histoire » véritablement « hermétique »...

Comme il arrive souvent dans l'histoire, les grandes personnalités charismatiques de maîtres intellectuels à leur mort laissent derrière eux un sillage plus ou moins long d'épîgones, d'imitateurs et de disciples lesquels, si le phénomène se prolonge avec assez d'intensité dans le temps, tendent naturellement à se coaguler en des groupes de plus en plus fermés, tournés tant à transmettre fidèlement les enseignements écrits et oraux du maître disparu, qu'à les « protéger », parfois d'une façon obsessionnelle, du monde extérieur(1). Une récente biographie de Jacob Boehme(2) a mis en lumière et documenté un important et, par plusieurs aspects, épatait exemple allemand de ce genre de « fidélité » posthume, remontant jusqu'au XVIIe siècle mais continuant de façon ininterrompue jusqu'en plein XXe siècle. Ce n'est d'ailleurs pas l'unique cas incroyable, ni même le plus persistant, de survivance cachée — aux marges de l'histoire communément connue — culturellement significatives, lesquelles des siècles durant réussissent à maintenir en leur sein un reflet de ces rares expériences intellectuelles et spirituelles, originairement liées à des figures extraordinaires. En réalité, le phénomène de la survivance en des groupes extrêmement fermés, ou parfois même dans de seuls noyaux familiaux, de croyances et doctrines particulières, est beaucoup plus vaste et, dirions-nous, même plus généralisé que ce qu'on pourrait croire, si nous considérons en particulier tant la survivance secrète de formes hérétiques persécutées comme par exemple le manichéisme et le catharisme —, que la conservation de la foi des pères après les conversions imposées par l'autorité politique ou religieuse, ou en tout cas dictées par diverses sortes d'opportunismes, comme cela s'est vérifié au cours de l'histoire dans le cas des grandes confessions, juive et islamique notamment. Et on pourrait multiplier les exemples quasi indéfiniment(3). C'est certainement l'un des aspects les plus gravement méconnus d'une histoire hermétique d'ensemble et vaste, sur laquelle finalement de nos jours quelques assez rares et méritoires chercheurs, comme Frances Yates, Antoine Faivre et Giorgio Galli sont graduellement en train de faire la lumière, dans le milieu universitaire aussi.

De cette fidélité posthume au « maître » qui, selon les cas, peut être positive ou négative, a été l'objet aussi René Guénon, nonobstant que celui-ci ait en réalité au cours de sa vie toujours refusé d'avoir des disciples, sous quelque forme que ce

1 — Cela a affaire à un aspect de la « postérité spirituelle », à laquelle fait allusion en diverses occasions Guénon, mais certes avec le plus extérieur.

2 — Flavio Cuniberto, *Jakob Böhme*, Morcelliana, Brescia, 2000.

3 — L'un des plus importants est certainement celui des familles nobles de l'Europe du Nord au haut Moyen Âge, dont la christianisation couvrit souvent le maintien tenace et prolongé d'idées et croyances remontant à leurs récentes origines celtiques et germaniques, comme cela résulte évidemment tant de l'étymologie onomastique que de la symbolologie héraldique de ces lignées — mais pas seulement.

soit (4). Comme on sait, divers groupes s'inspirant directement de lui, de différentes qualités sans doute, ont surgi ça et là autour de ses «disciples» (5) présumés, surtout en France, Italie et Roumanie. Ces groupes se transmettent et alimentent depuis des décennies, tant en original qu'en copie, un fleuve souterrain de lettres, écrits et d'autres documents provenant de Guénon ou de ses collaborateurs et interlocuteurs, qui coule inconnu au plus grand nombre, par un réseau très touffu de transmissions individuelles fidèles, une véritable sorte de «*samizdat* guénonien».

C'est de ces divers terminaux d'une telle chaîne ramifiée traditionnelle guénonienne que provient de fait le texte dactylographié (6) de cette précieuse *Psychologie*, que nous estimons sans hésitation très digne de publication. Ce serait en effet un vrai dommage de laisser encore sous le boisseau ces pages «philosophiques» de René Guénon, toujours très claires, comme on le verra, et souvent non moins intensément illuminantes que celles de ses autres ouvrages désormais devenus célèbres.

Un cours complet de psychologie, écrit entre 1917 et 1918

À cinquante années exactes de sa mort, quasi en réponse aux «suppositions» irrévérencieuses et, c'est le moins qu'on puisse dire, «burlesques», faites il y a quelque temps par Umberto Eco sur l'existence d'inédits aussi méconnus qu'importants de René Guénon, voici enfin que sort de l'ombre un inédit vraiment important, un vrai livre, et qui plus est, entièrement consacré à un sujet peut-être imprévisible pour M. Eco : la psychologie, rien de moins... ! À confirmer le dicton qu'il vaut toujours mieux ne pas crier en vain «au loup!» car, comme le devrait bien savoir le sémiologue Eco, *nomina sunt omina*.

Que l'ouvrage en question soit vraiment de René Guénon, le prouve non seulement la chaîne fidèle de la transmission du texte dactylographié, scrupuleusement vérifié par nous d'après deux sources différentes (7), mais surtout son contenu, et jusqu'à certaines expressions récurrentes chez cet auteur, par exemple l'expression «une impossibilité métaphysique» au chapitre XXIX, consacré à *La liberté*. Le texte dactylographié de 127 feuillets, somme toute, suffisamment correct et propre, justement en raison de la présence de quelques banales fautes d'orthographe et de quelques évidentes incertitudes de transcription - allant assez souvent jusqu'à interrompre le texte par des points de suspension — apparemment dues à l'incompréhension par le copiste de certaines phrases ou mots, donne l'impression d'être le résultat d'un travail soigné, accompli nous ne savons pas par qui, en copiant d'un manuscrit qui, très vraisemblablement, était l'original écrit par Guénon. Il ne

4 — Évidemment par crainte de ce qui est ponctuellement arrivé malheureusement, en éliminant ainsi à la racine toute possible ambiguïté sur ce sujet.

5 — Lesquels, comme on l'a dit, simplement n'ont jamais existé. La Tradition est quelque chose de trop ancien, trop grand et trop sérieux pour pouvoir dépendre des ambitions, des approximations, de la façon de procéder par hypothèses et improvisations des individualités ou des groupes qui se flattent de pouvoir se poser, voire de résoudre, des problèmes qui les dépassent.

6 — Une copie est chez l'Éditeur.

7 — Chaîne qui, probablement, a concerné aussi le manuscrit original qui devait être en possession de Roger Maridort.

s'agit absolument pas de notes quelconques prises à la leçon par quelque élève (8), et successivement arrangées au mieux par celui-ci — chose que certes il n'aurait pu accomplir à ce niveau —, ni de simples fiches et plans rédigés par Guénon en vue d'un développement de vive voix au cours des leçons.

Comme nous allons voir, il existe un témoignage important et décisif du fait que René Guénon, en faisant leçon, n'aimait pas improviser, mais qu'il avait l'habitude de lire des longs textes, expressément écrits et soignés. Que le contexte originaire était en tout cas scolaire, un léger excès de répétitions le révèle, qui reflète symptomatiquement une certaine forme discursive du texte. Cependant la structure de l'ouvrage est de toute évidence celle d'un livre proprement dit, organisé avec cohérence et presque achevé, avec une épigraphe (9), et une table des matières développée et parfaitement organisée, même si quelques chapitres, par exemple, paraissent sans doute beaucoup moins définis et complets que d'autres, trahissant, de façon assez évidente, leur dérivation de simples plans non plus développés.

Si notre hypothèse initiale est vraie, c'est-à-dire que notre texte dactylographié est la copie directe du manuscrit original, le fait que le XXXI et dernier chapitre, celui qui devait être consacré à l'*Instinct*, y est explicitement indiqué comme « manquant », montre ou bien qu'en réalité il n'a jamais été rédigé ou bien qu'il a été perdu déjà au moment de la première transmission du texte à la chaîne mentionnée plus haut. Guénon consacre d'ailleurs d'autres passages de son texte à l'instinct (pp. 46, 107, 110, 126), si bien qu'en partie il est possible de concevoir ce qu'il aurait voulu essentiellement en dire :

Enfin l'instinct n'est pas une faculté essentiellement distincte de l'intelligence [...] et il faut renoncer à l'opposer à celle-ci. ; il faut au contraire le considérer comme un cas particulier, une espèce de l'intelligence. (p. 46).

On peut admettre chez l'être vivant une tendance à se servir de ses sensations, d'une façon plus ou moins subconsciente, comme signes de ce qu'il faut rechercher ou éviter, et ces signes sont, en tant que signes, des créations de l'intelligence, qui obéit en cela à ce que Spinoza appelle la tendance à persévéérer dans l'être et à l'accroître. Il y aurait ainsi à l'origine des émotions physiques un

8 — C'est l'hypothèse, à coup sûr erronée, qui nous a été suggérée par l'une de nos sources où nous avons puisé l'une des deux photocopies, parfaitement identiques, du texte dactylographié. En revanche, comme nous allons le voir plus loin, il pourrait s'agir d'une véritable *dictée*.

9 — Dans la copie dactylographiée ainsi écrite : « Connais toi-même », et ici rendue dans sa forme plus correcte. Il s'agit de la célèbre phrase écrite en grec sur le fronton du Temple d'Apollon à Delphes, phrase à laquelle Guénon se réfère dans beaucoup de ses écrits, et consacre un article entier (René Guénon, « Connais-toi toi-même » in *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 48-57), où, entre autres, il écrit : « elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie. On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate, comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. » (*Ibidem*, p. 49). En l'adoptant comme épigraphe à sa *Psychologie*, Guénon veut donc signifier que, tout en développant son discours dans des limites « didactiques » délibérément établies, le point de vue d'où il se situe ici reste toujours supérieure au point de vue purement philosophique.

élément intellectuel, au moins subconscient, dont le produit, d'ailleurs, s'est en quelque sorte fixé et enregistré dans l'organisme par l'effet de l'habitude et de l'hérédité, de façon à devenir quelque chose d'analogue à une sorte d'instinct.

Ainsi pour expliquer ces émotions dites physiques, il faut, comme pour les émotions proprement psychiques, faire une part à la fois à l'organisme et à l'intelligence : ces deux sortes d'émotions ne diffèrent donc pas essentiellement. (p. 107).

Pour ce qui est des sentiments altruistes proprement dits, ce qui les rend possibles c'est l'imitation : nous nous mettons volontiers et en quelque sorte naturellement à la place de nos semblables. Il en résulte une sorte de contagion de sentiments qui est précisément la sympathie, au sens étymologique de ce mot. La sympathie s'explique ainsi à l'origine par l'association des idées et des sentiments et elle peut ensuite être renforcée par la réflexion, qui nous permet de trouver des raisons justifiant ce qui n'était tout d'abord qu'une tendance presque instinctive.

Nous ajouterons qu'il y a autant de sortes d'inclinations altruistes qu'il y a de spécifications possibles de cette tendance ou de cette sorte d'instinct dont nous venons de parler. Aux inclinations altruistes il faut rattacher notamment l'amour proprement dit et l'amitié et aussi les sentiments moraux dont nous aurons à parler par la suite. (p. 109).

Celui sur l'instinct aurait dû constituer le dernier d'une quaterne de chapitres de conclusion, comprenant l'examen successif des notions psychologiques de volonté (ch. XXVIII), de *liberté* (ch. XXIX), d'*habitude* (ch. XXX) et, précisément, d'*instinct* (ch. XXXI, manquant), comme il résulte évidemment aussi de cette affirmation de l'auteur :

On pourrait dire que l'habitude, qui est une véritable inclination acquise, part de la volonté et aboutit à l'instinct, par une série indéfinie de degrés intermédiaires. (p. 126).

Et ainsi, curieusement, le dernier chapitre important de cette *Psychologie* finit par être celui consacré à *La liberté*, comme il arrivera dans le tout dernier chapitre des *États multiples de l'Être*. S'agit-il d'une simple coïncidence ? Même si des références au point de vue métaphysique reviennent plus d'une vingtaine de fois dans tout l'ouvrage, on est très frappé par le fait que dans ce chapitre de la *Psychologie*, René Guénon y recourt beaucoup plus diffusément que dans le reste du texte, comme s'il voulait laisser entrevoir précisément ici une perspective plus profonde et traditionnelle. Disons qu'au moins à la fin de ce petit ouvrage, il ne pouvait manquer cette «marque», impossible à ignorer, de la transcendance, que Guénon a voulu imprimer tant bien que mal dans tous ses textes, même secondaires. Il nous semble en

outre fort probable que justement la rédaction manquée du dernier chapitre est le signe le plus évident, et quasi le «sceau», du fait que Guénon à un certain moment a pris la décision de ne plus publier ce livre, en le conservant d'ailleurs tant pour sa propre relecture, que comme un utile *pro memoria*, consultable en occasion de la rédaction d'autres textes postérieurs portant, plus ou moins directement, sur des sujets psychologiques.

Quand Guénon peut-il avoir écrit cet ouvrage? Puisqu'il a explicitement voulu traiter la psychologie, considérée d'un point de vue non métaphysique, mais quasi exclusivement philosophique (10), même s'il introduit des correctifs et intégrations (que nous mettrons en évidence), et puisque la forme de l'exposition est nettement didactique et discursive, comme nous l'avons déjà souligné, il est évident que le texte a dû être rédigé à l'époque où Guénon tenait l'un de ses nombreux cours de philosophie dans la première partie de sa vie. Il faut se rappeler que précisément dans les deux premières décennies du XXe siècle, on voit la «psychologie classique» s'effondrer de plus en plus rapidement: d'une part, elle se transforme en la nouvelle science psychanalytique, et, d'autre part, cette nouvelle science psychanalytique influence, en tant que science, toujours plus profondément toute la pensée philosophique de l'Occident. Ce sont là deux étapes fondamentales de l'action antitraditionnelle. Que l'on fasse attention un instant à la succession significative de ces dates cruciales, qui marquent le mûrissement définitif de la théorie psychanalytique tant freudienne que jungienne:

- 1900: première édition de la *Traumdeutung* de Freud;
- 1906: reconnaissance internationale de la psychanalyse;
- 1909: méthode psychothérapeutique jungienne de l'«imagination active» (v. *infra*);
- 1912: pleine transformation de la psychanalyse dans un véritable mouvement culturel de plus vaste haleine, destiné à influencer non seulement les arts et les sciences, mais toute l'opinion publique contemporaine;
- 1913: rupture formelle et définitive entre Freud et Jung;
- 1916: théorie jungienne de l'inconscient collectif;
- 1917-1919: théorie jungienne des dominants ou archétypes de l'inconscient collectif.

Guénon, contemporain de ces faits, en fut certes frappé profondément. Évidemment jusqu'à se sentir induit à tirer prétexte de ses cours d'enseignement de la philosophie pour rédiger une opportune mise au point sur le sujet, où il ne cite cependant pas encore explicitement ni Freud ni Jung, afin de ne pas leur conférer une excessive importance, comme, en revanche, il le fera nécessairement dans les décennies suivantes, lorsqu'il écrira, beaucoup plus tard:

Si de la philosophie nous passons à la psychologie, nous

10 — Entre anciens et modernes, il y a une trentaine de philosophes et psychologues dont les idées et théories sont citées dans le texte. Cependant, comme on va le voir, la structure et la forme données au traitement de la matière, tout en restant dans les limites clairement établies au début par l'auteur, sont tout à fait personnelles à Guénon.

constatons que les mêmes tendances y apparaissent, dans les écoles les plus récentes, sous un aspect bien plus dangereux encore, car, au lieu de ne se traduire que par de simples vues théoriques, elles y trouvent une application pratique d'un caractère fort inquiétant ; les plus «représentatives» de ces méthodes nouvelles, au point de vue où nous nous plaçons, sont celles qu'on connaît sous la désignation générale de «psychanalyse». (René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1970, p. 303).

Nous avons déjà exposé ailleurs (11) le rôle de la psychanalyse dans l'œuvre de subversion qui, succédant à la «solidification» matérialiste du monde, constitue la seconde phase de l'action antitraditionnelle caractéristique de l'époque moderne tout entière. Il nous faut encore revenir sur ce sujet, car, depuis quelque temps, nous constatons que l'offensive psychanalyste va toujours de plus en plus loin, en ce sens que, s'attaquant directement à la tradition sous prétexte de l'expliquer, elle tend maintenant à en déformer la notion même de la façon la plus dangereuse. À cet égard, il y a lieu de faire une distinction entre des variétés inégalement «avancées» de la psychanalyse : celle-ci, telle qu'elle avait été conçue tout d'abord par Freud, se trouvait encore limitée jusqu'à un certain point par l'attitude matérialiste qu'il entendit toujours garder ; bien entendu, elle n'en avait pas moins déjà un caractère nettement «satanique», mais du moins cela lui interdisait-il de prétendre aborder certaines domaines, ou, même si elle le prétendait cependant, elle n'en atteignait en fait que des contrefaçons assez grossières, d'où des confusions qu'il était encore relativement facile de dissiper. Ainsi, quand Freud parlait de «symbolisme», ce qu'il désignait abusivement ainsi n'était en réalité qu'un simple produit de l'imagination humaine, variable d'un individu à l'autre, et n'ayant véritablement rien de commun avec l'authentique symbolisme traditionnel. Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur «maître» dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C. G. Jung, dont les premières tentatives dans ce domaine datent d'assez longtemps déjà ; il est à remarquer, car cela est très significatif, que, pour cette interprétation, il partit d'une comparaison qu'il crut pouvoir établir entre certains symboles et des dessins tracés par des malades ; et il faut reconnaître qu'en effet ces dessins présentent parfois, avec les symboles vérifiables, une sorte de ressemblance «parodique» qui ne laisse pas d'être plutôt

11 — Voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXXIV, «Les méfaits de la psychanalyse».

inquiétante quant à la nature de ce qui les inspire. Ce qui agrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant «inconscient collectif», existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celle de leurs caricatures pathologiques. Il va de soi que ce terme d'«inconscient» est tout à fait impropre, et que ce qu'il sert à désigner, dans la mesure où il peut avoir quelque réalité, relève de ce que les psychologues appellent plus habituellement le «subconscient», c'est-à-dire l'ensemble des prolongements inférieurs de la conscience. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs la confusion qui est commise constamment entre le «subconscient» et le «superconscient»: celui-ci échappant complètement par sa nature même au domaine sur lequel portent les investigations des psychologues, ils ne manquent jamais, quand il leur arrive d'avoir connaissance de quelques-unes de ses manifestations, de les attribuer au «subconscient». C'est précisément cette confusion que nous retrouvons encore ici: que les productions des malades observés par les psychiatres procèdent du «subconscient», c'est là une chose qui assurément n'est pas douteuse; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnel, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au «superconscient», c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-humain, tandis que le «subconscient» tend au contraire vers l'infra-humain. (René Guénon, «Tradition et l'Inconscient», dans *Études Traditionnelles*, juillet-août 1949, repris in *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, (chapitre V), pp. 63-64).

Et encore concernant le «superconscient»:

D'autre part, le domaine de la psychologie ne s'étant point étendu vers le haut, le «superconscient», naturellement, lui demeure aussi complètement étranger et fermé que jamais; et, lorsqu'il lui arrive de rencontrer quelque chose qui s'y rapporte, elle prétend l'annexer purement et simplement en l'assimilant au «subconscient»; c'est là, notamment, le caractère à peu près constant de ses prétendues explications concernant des choses telles que la religion, le mysticisme; et aussi certains aspects des doctrines orientales comme le Yoga (René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1970, p. 305).

Guénon cependant fait déjà en cette *Psychologie* un splendide éreintement de la notion plus dangereuse introduite, promue et presque imposée par la psychanalyse,

celle justement d'*inconscient* (v. *infra*).

Toutes ces considérations, et d'autres diverses concernant la forme, dont nous avons parlé, et le contenu(12) nous portent à croire que nous pouvons donc restreindre ultérieurement et avec précision notre attention à la période où Guénon enseigne, d'abord à Sétif en Algérie de septembre 1917 à octobre 1918, et ensuite en France à Blois, là aussi pour une seule année(13). À Blois Guénon avait seulement cinq élèves, avec lesquels il s'asseyait autour d'une table ronde. Et c'est précisément l'un de ces élèves qui a donné un précieux témoignage sur le déroulement de ces leçons, que Guénon n'exposait jamais simplement de vive voix, mais il lisait toujours un texte expressément préparé, tel qu'aurait pu être justement le nôtre :

« D'après le témoignage direct de l'un des quatre survivants de cette classe singulière, Guénon n'étant pas pédagogue, il dicte des heures durant, un cours qu'il a lui-même écrit... Aussi lorsque les élèves sont las d'écrire, ils s'efforcent de lancer leur maître sur ses marottes (!) orientales. Cette astuce classique réussit le plus souvent(14) »

À noter que quelques années plus tard (1921), avec la parution de *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, il devait se produire un tournant décisif, à beaucoup d'égards, dans la vie et l'œuvre de Guénon. Le langage de René Guénon changera en effet définitivement dans un sens purement traditionnel, tant dans ses livres que dans ses articles, en devenant absolument explicite dans la forme aussi bien que dans le contenu, sans plus rien concéder à qui que ce soit. Et c'est, certainement, encore une raison décisive de la publication- manquée de la *Psychologie*. Il aurait été en effet nécessaire de la récrire de fonds en comble, en assumant un point de vue purement métaphysique, et en y insérant donc des éléments plus authentiques, puisés surtout aux doctrines orientales. Et c'est, au fond, ce que Guénon fera en partie, notamment dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, et dans d'autres écrits, que nous rappellerons au fur et à mesure. Seule une recherche de jeunesse consacrée à une science mathématique, celle sur le calcul infinitésimal, sera reprise sur des

12 — Par exemple, le fait que des trente-et-un philosophes et psychologues en tout, mentionnés par Guénon, tous, excepté deux (morts respectivement en 1937 et en 1941), étaient décédés dans la seconde décennie du XXe siècle.

13 — Paul Chacornac écrit (*La Vie simple de René Guénon*, Chacornac, Paris, 1958, pp. 56-57) : « ...le 27 septembre 1917, Guénon fut nommé professeur de philosophie en Algérie, à Sétif (...) En octobre 1918, il rentra en France, et alla, avec sa femme et sa tante, s'installer à Blois dans la demeure de la Me du Foix. Quelques temps après, il fut nommé professeur de philosophie au collège Augustin-Thierry de cette ville ».

14 — J. Mornet, « René Guénon à Blois », in *Bulletin de l'Association des Anciens Élèves du lycée de Blois*, 1954, p. 5. Cité par P. Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, Chacornac, Paris, 1958, p. 58. De plus, nous avons le témoignage direct de Guénon lui-même. D'abord, dans sa correspondance avec Noëlle Maurice-Denis Boulet, Guénon l'informe en détail sur les conditions de son activité d'enseignant à Sétif : « Je ne sais si Germain vous a dit quelles sont les classes que j'ai à faire ici : en plus de la philosophie, j'ai le français en première et le latin en première et en seconde, ce qui ne m'amuse pas du tout, je vous assure [...] Je n'ai que très peu d'élèves en philosophie : trois seulement [...] Les élèves de première et de seconde, sont bien plus nombreux, malheureusement, et la correction de leurs devoirs me prend beaucoup de temps, de sorte que, jusqu'ici, je n'ai pas encore pu travailler pour moi. *Je ne sais même pas trop comment je ferais si je n'avais mon cours tout préparé d'avance.* » Lettre — inédite — du 3 janvier 1918. Ensuite, dans la lettre du 16 février 1919, il confirme indirectement que même à Blois il est fidèle à sa méthode d'enseignement : « Cette fois encore, j'ai été obligé d'interrompre ma lettre... pour faire des résumés d'histoire ancienne pour les élèves de sixième ! » (N. d. É., qui souligne).

bases complètement métaphysiques (René Guénon, *Principes du Calcul infinitésimal*, Gallimard, Paris, 1973), afin de donner, au moins dans ce cas, un exemple adéquat de restitution d'une science traditionnelle devenue exclusivement profane. Ce que la psychologie en tant que telle, évidemment, en raison de ses excessives limites, n'avait à ses yeux également mérité.

Sciences sacrées traditionnelles et sciences profanes

Avant de considérer les valeurs plus proprement intellectuelles de ces pages, il est tout d'abord nécessaire de rappeler à l'esprit quelques distinctions fondamentales que Guénon lui-même a soulignées, en plus d'une occasion, entre *sciences sacrées traditionnelles* et simples *sciences profanes*, celles-ci constituant souvent le résidu matérialistique de celles-là :

...toutes les discussions qui se sont élevées au sujet de la nature et de la valeur du calcul infinitésimal offrent un exemple frappant de cette absence de principes qui caractérise les sciences profanes, c'est-à-dire les seules sciences que les modernes connaissent et que même ils conçoivent comme possibles. Nous avons souvent fait remarquer déjà que la plupart de ces sciences, même dans la mesure où elles correspondent encore à quelque réalité, ne représentent rien de plus que de simples résidus dénaturés de quelques-unes des anciennes sciences traditionnelles : c'est la partie la plus inférieure de celles-ci qui, ayant cessé d'être mise en relation avec les principes, et ayant perdu par là sa véritable signification originelle, a fini par prendre un développement indépendant et à être regardée comme une connaissance se suffisant à elle-même, bien que, à la vérité, sa valeur propre comme connaissance se trouve précisément réduite par là même à presque rien. (René Guénon, *Principes du Calcul infinitésimal*, Gallimard, Paris, 1973, Avant-propos, p. 7).

Il y a donc, en ce qui concerne les sciences, deux conceptions radicalement différentes et même incompatibles entre elles, que nous pouvons appeler la conception traditionnelle et la conception moderne ; nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion à ces « sciences traditionnelles » qui existèrent dans l'antiquité et au moyen âge, qui existent toujours en Orient, mais dont l'idée même est totalement étrangère aux Occidentaux des nos jours. (René Guénon, *La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, chapitre IV « Science sacrée et science profane », p. 70).

En voulant séparer radicalement les sciences de tout principe supérieur sous prétexte d'assurer leur indépendance, la conception moderne leur enlève toute signification profonde et même tout

intérêt véritable au point de vue de la connaissance, et elle ne peut aboutir qu'à une impasse, puisqu'elle les enferme dans un domaine irrémédiablement borné. (René Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, pp. 74-75).

Ensuite, il est intéressant dans notre perspective de noter ce que, après avoir brièvement passé en revue quelques exemples de sciences traditionnelles dégénérées à l'âge moderne, comme la physique, Guénon écrit :

Quelques exemples ne seront pas inutiles pour faire mieux comprendre ce dont il s'agit ; et, tout d'abord ; nous prendrons un exemple d'une portée très étendue, celui de la «physique» telle qu'elle est comprise par les anciens et par les modernes ; il n'est d'ailleurs aucunement besoin, dans ce cas, de sortir du monde occidental pour voir la différence profonde qui sépare les deux conceptions. (René Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, pp. 71-72).

Et, plus loin, après avoir parlé de l'astrologie et l'alchimie (*ibid.* pp. 79-81), il dit qu'on en pourrait faire d'autres exemples, en citant donc — quel hasard ! —, tout en y mettant tous les distinguos du cas, précisément la psychologie :

Nous nous bornerons à ces quelques exemples ; il serait cependant facile d'en donner encore d'autres, pris dans des ordres quelque peu différents, et montrant partout la même dégénérescence. On pourrait ainsi faire voir que la psychologie telle qu'on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire l'étude des phénomènes mentaux comme tels, est un produit naturel de l'empirisme anglo-saxon et de l'esprit du XVIII^e siècle, et que le point de vue auquel elle correspond était si négligeable pour les anciens que, s'il leur arrivait parfois de l'envisager incidemment, ils n'auraient en tout cas jamais songé à en faire une science spéciale ; tout ce qu'il peut y avoir de valable là-dedans se trouvait, pour eux, transformé et assimilé dans des points de vue supérieurs. Dans un tout autre domaine, on pourrait montrer aussi que les mathématiques modernes ne représentent pour ainsi dire que l'écorce de la mathématique pythagoricienne [...] (René Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, pp. 81-82).

Ce passage important constitue une ultérieure preuve indirecte que Guénon avait à l'esprit l'urgence et la possibilité de faire les nécessaires rectifications aussi dans le domaine spécifique de la psychologie. Et que vraisemblablement, du moins pour soi-même et pour quelques-uns de ses élèves, un tel redressement de base il l'avait déjà fait. D'ailleurs, l'allusion aux mathématiques qui s'ensuit immédiatement, nous rappelle l'autre étude pareillement consacrée à la rectification d'une science moderne,

celle sur le calcul infinitésimal. Aujourd’hui nous pouvons dire que, pour beaucoup d’aspects, il s’agit de deux travaux jumeaux.

Psychique et psychologique

La première distinction fondamentale à faire c’est celle entre *psychique* et *psychologique* :

[Non seulement] le psychologisme implique une conception fort restreinte de l’individu humain lui-même et de ses possibilités, puisque la psychologie «classique» se limitait à prendre en considération quelques-unes de manifestations plus extérieures et superficielles de l’élément «mental». C’est pourquoi, notons-le en passant, nous tenons à distinguer les deux termes «psychique» et «psychologique», en conservant le premier dans sa signification étymologique, qui est incomparablement plus vaste, étant donné qu’il peut s’appliquer à tous les éléments «subtils» de l’individualité, tandis que seule une partie vraiment infime d’entre eux rentre dans le domaine dit, par contre, «psychologique». (Guénon, «Sulla perversione ‘psicanalitica’», in *Precisazioni necessarie. I saggi di «Diorama — Regime Fascista»*, Il Cavallo alato, Padova, 1988, p. 132)(15).

Ce qui est proprement «psychique», en effet, c’est l’état subtil ; et, en faisant cette assimilation, nous prenons le mot «psychique» dans son sens primitif, celui qu’il avait pour les anciens, sans nous préoccuper des diverses acceptations beaucoup plus spécialisées qui lui ont été données ultérieurement, et avec lesquelles il ne pourrait même plus s’appliquer à l’état subtil tout entier. Pour ce qui est de la psychologie des Occidentaux modernes, elle ne concerne qu’une partie fort restreinte de l’individualité humaine, celle où le «mental» se trouve en relation immédiate avec la modalité corporelle, et, étant données les méthodes qu’elle emploie, elle est incapable d’aller plus loin ; en tout cas, l’objet même qu’elle se propose, et qui est exclusivement l’étude des phénomènes mentaux, la limite strictement au domaine de l’individualité (René Guénon, *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, 1947, p. 108).

Nous conservons les mots de «psychisme» et de «phénomènes psychiques» parce qu’ils sont les plus habituellement employés, et aussi parce que nous n’en avons pas de meilleurs à notre disposition ; mais ils ne sont pas sans donner prise à quelques critiques : ainsi, en toute rigueur, «psychique» et «psychologique»

15 — Le texte de cet article n’existe qu’en langue italienne.

devraient être parfaitement synonymes, et pourtant ce n'est pas de cette façon qu'on l'entend. Les phénomènes dits « psychiques » sont entièrement en dehors du domaine de la psychologie classique, et, si même on suppose qu'ils peuvent avoir quelques rapports avec celle-ci, ce ne sont en tout cas que des rapports extrêmement lointains ; du reste, à notre avis, les expérimentateurs s'illusionnent lorsqu'ils croient pouvoir faire rentrer tous ces faits indistinctement dans ce qu'on est convenu d'appeler « psychophysiologie ». (René Guénon, *L'Erreur spirite*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1952, p. 79).

En d'autres termes, la psychologie n'a à s'occuper que de ce que nous pouvons appeler la « conscience phénoménique », c'est-à-dire la conscience considérée exclusivement dans ses rapports avec les phénomènes, et sans se demander si elle est ou n'est pas l'expression de quelque chose d'un autre ordre, qui, par définition même, ne relève plus du domaine psychologique. — Il résulte de là que la psychologie, quoi que certains puissent en prétendre, a exactement le même caractère de relativité que n'importe quelle autre science spéciale et contingente, et qu'elle n'a pas davantage de rapports avec la métaphysique ; il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'elle n'est qu'une science toute moderne et « profane », sans lien avec quelques connaissances traditionnelles que ce soit. (René Guénon, *Les États multiples de l'Être*, Véga, Paris, 1973, p. 47 et note 2).

La psychologie moderne en tant que telle, remontant tout au plus aux XVI^e-XVII^e siècles, selon Guénon doit donc être considérée comme un fruit quasi exclusif de l'empirisme anglo-saxon, et plus particulièrement de l'œuvre de Locke, même si quelqu'un, erronément, a voulu entrevoir des antécédents jusque dans certains aspects de la doctrine bouddhiste, où :

On y trouve même parfois des spéculations qui, si on ne les envisage que superficiellement, peuvent faire penser à la psychologie, mais, évidemment, ce n'est point là proprement de la psychologie, chose toute occidentale et, même en Occident, toute récente, puisqu'elle ne date réellement que de Locke ; il ne faudrait pas attribuer aux Bouddhistes une mentalité qui procède tout spécialement du moderne empirisme anglo-saxon. (René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Villain et Belhomme — Éditions Traditionnelles, Paris, 1983, chapitre IV « À propos du Bouddhisme », p. 173).

Exactement ce que Guénon avait affirmé, ultérieure preuve d'authenticité, dans cette *Psychologie*, en utilisant presque les mêmes mots :

Le terme de psychologie a été employé pour la première fois au XVIe siècle et même la psychologie expérimentale est d'origine plus récente encore : sa constitution comme science distincte ne date que de la fin du XVIIe siècle et [remonte] à John Locke. Il ne faudrait pas conclure de là que les questions que traite cette psychologie étaient entièrement ignorées des anciens, mais seulement qu'elles ne les intéressaient pas spécialement, de sorte qu'ils ne les ont envisagées qu'incidemment et sans éprouver le besoin de les réunir en un corps de doctrines nettement définies. (*Infra*, pp. 23-24).

Guénon déclare en outre explicitement (*ibidem*) que, celle dont il s'occupera ici, n'est proprement que la *psychologie positive ou expérimentale* :

Quand on parle de psychologie, il peut s'agir de deux choses très différentes qu'il est indispensable de bien distinguer tout d'abord d'une part, la psychologie métaphysique, c'est-à-dire la connaissance de l'âme envisagée en elle-même dans sa véritable nature, et d'autre part, la psychologie proprement dite, positive ou expérimentale, qui est seulement l'étude des phénomènes mentaux et qui par suite doit être regardée comme une science des faits au même titre que les sciences physiques et physiologiques. Nous n'avons à nous occuper que de cette dernière.

Inexistence de l'inconscient, réalité du « superconscient » et du « subconscient »

Il nous semble important de relever le développement qu'ici est donné à la critique de cette notion d'inconscient, qui est à la base de toute la psychanalyse (ch. III). En effet, cette notion en sort détruite à la racine, surtout par la démonstration exemplaire, que Guénon seul pouvait faire, que tous les phénomènes d'ordre psychologique en tant que tels, sont toujours, par leur indissoluble lien avec la conscience, absolument conscients. Guénon écrira plus tard une phrase qui certainement explique, en partie, pourquoi il avait senti à un certain point l'exigence de consacrer précisément à la psychologie l'un de ses nombreux cours de philosophie, en vivant conscientement cet authentique tournant historique qui voyait ce qui restait de la pensée philosophique puiser toujours plus enthousiaste aux prétendues découvertes de la soi-disante « psychologie des profondeurs », jusqu'à s'aplatir presque sur certaines de ses notions de base :

On ne saurait trop se méfier, à cet égard plus encore peut-être qu'à tout autre point de vue, de tout appel au « subconscient », à l'« instinct », à l'« intuition » infra-rationnelle, voire même à une « force vitale » plus ou moins mal définie, en un mot à toutes ces choses vagues et obscures que tendent à exalter la philosophie et la psychologie nouvelles, et qui conduisent plus ou moins directement

à une prise de contact avec les états inférieurs. (René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1970, p. 319).

Ensuite il écrira encore sur le rapport entre conscience et «subconscient» :

La conscience organique dont il vient d'être question rentre naturellement dans ce que les psychologues appellent la «subconscience»; mais leur grand tort est de croire qu'ils ont suffisamment expliqué ce à quoi ils se sont bornés en réalité à donner une simple dénomination, sous laquelle ils rangent d'ailleurs les éléments les plus disparates, sans pouvoir même faire la distinction entre ce qui est vraiment conscient à quelque degré et ce qui n'en a que l'apparence, non plus qu'entre le «subconscient» véritable et le «superconscient», nous voulons dire entre ce qui procède d'états respectivement inférieurs et supérieurs par rapport à l'état humain. (René Guénon, *L'Homme et son devenu selon le Védânta*, Paris, 1947, p. 134, n. 2).

On admet assez généralement, il est vrai, que la conscience actuellement claire et distincte n'est pas toute la conscience, qu'elle n'en est qu'une portion plus ou moins considérable, et que ce qu'elle laisse en dehors d'elle peut la dépasser de beaucoup en étendue et en complexité; mais, si les psychologues reconnaissent volontiers l'existence d'une «subconscience», si même ils en abusent parfois comme d'un moyen d'explication trop commode, en y faisant rentrer indistinctement tout ce qu'ils ne savent où classer parmi les phénomènes qu'ils étudient, ils ont toujours oublié d'envisager corrélativement une «superconscience» (René Guénon, *Les États multiples de l'Être*, Véga Paris, p. 49).

En précisant encore quant à la réalité et à l'incroyable extension, indéfinie, du «subconscient» :

il n'en est pas moins vrai que le «subconscient» correspond à une réalité; seulement, il y a de tout là-dedans, et les psychologues, dans la limite des moyens dont ils disposent, seraient fort embarrassés pour y mettre un peu d'ordre. Il y a d'abord ce qu'on peut appeler la «mémoire latente»: rien ne s'oublie jamais d'une façon absolue, comme le prouvent les cas de «réviviscence» anormale qui ont été assez souvent constatés; (...) Il y a aussi toutes les «prévisions» et toutes les «pressentiments», qui arrivent parfois, même normalement, à devenir assez clairement conscients chez certaines personnes; (...) chacun de nous peut être en rapport, par cette partie obscure de lui-même, avec des êtres et des choses

dont il n'a jamais eu connaissance au sens courant de ce mot, et il s'établit là d'innombrables ramifications auxquelles il est impossible d'assigner des limites définies.

Cependant il ajoute tout de suite que, comme pour tout ce qui concerne le «superconscient» :

Ici, nous sommes bien loin des conceptions de la psychologie classique (René Guénon, *L'Erreur spiritale*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1952, pp. 104-105).

Finalement, quant au prétendu «inconscient collectif», Guénon admettait l'existence de quelque chose de semblable, qu'ailleurs il préférera dénominer, plus correctement, «mémoire collective» :

Il y a lieu de faire encore une autre remarque importante : parmi les choses très diverses que l'«inconscient collectif» est censé expliquer, il faut naturellement compter le «folklore», et c'est un des cas où la théorie peut présenter quelque apparence de vérité. (René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, p. 65).

L'«art de la mémoire» et l'imagination créatrice

D'un très grand intérêt sont les chapitres XIII et XIV, consacrés respectivement à *L'association des idées et des images*, et à *La mémoire*. Leur contenu montre combien Guénon était au courant des données de la tradition hermétique ayant trait à ce qui était dit «art de la mémoire» (16), particulièrement développé au Moyen-Âge par un auteur traditionnel de grand esprit Raymond Lulle et par ses continuateurs, et objet des études bien connues de Frances Yates du Warburg Institute (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969 et *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1972), et de Joan Couliano (*Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Il Saggiatore, Milano, 1987). Avec les chapitres XV et XVI sur *L'imagination reproductive* et sur *L'imagination combinatrice*, ils constituent dans un certain sens le «cœur» et la partie plus «originale» de cette *Psychologie*. Une lumière plus grande sur toute cette thématique complexe et très importante pourrait venir d'une étude approfondie des œuvres toutefois extrêmement ambiguës de

16 — Curieusement, l'un des milieux guénoniens qui actuellement garde, et fort jalousement, une copie dactylographiée de la *Psychologie*, est persuadé que celle-ci ne doit pas être divulguée, parce qu'elle contiendrait une sorte de mystérieuse «clef», utile pour faire un usage «magico-politique» non mieux précisé de «l'art de la mémoire» susmentionné. À part la naïveté évidente d'une pareille conviction, rappelons-nous que ce texte avait été préparé et lu par Guénon dans un milieu tout bonnement scolaire; ceci est indicatif des processus dégénératifs qui attaquent la plupart des groupes et groupuscules «guénoniens», anciens et récents. Bien plus, celui en question, comprend à son intérieur des membres qui jadis s'étaient adonnés activement à la pratique de la magie cérémoniale.

Giordano Bruno, surtout en ce qui concerne leur partie iconographique. Bruno en effet dessina des dizaines et dizaines de diagrammes se rapportant tant à l'« art de la mémoire » qu'à l'« art combinatoire », deux desquels, — peu de monde, sans doute, s'en est aperçu —, ornent les couvertures d'autant de livres de René Guénon, publiés par Gallimard (17). Ce qui est extraordinaire, c'est la ressemblance très étroite entre les schémas graphiques de ces diagrammes bruniens et ceux des *yantra* hindous (18), pour ne pas parler des techniques se rapportant à leur usage opératif, où l'on s'aperçoit que cette ressemblance, bien loin d'être purement formelle, est poussée jusqu'à un degré vraiment insoupçonné, quasi incroyable. En réalité, toute cette vaste thématique des *rotae combinatoriae* devrait être reprise avec beaucoup d'attention tant sur le versant occidental que sur l'oriental, bien au delà de toutes les comparaisons superficielles et plates qui ont été faites jusqu'ici. Et c'est, nous le répétons, précisément Giordano Bruno l'auteur qui peut fournir, pour une telle recherche, des matériaux non seulement abondants, mais aussi extrêmement explicites, à condition qu'on ait la patience de lire ses nombreux écrits, qui sont de plus d'une considérable complexité (19).

Nous disions que l'autre argument décidément surprenant de ce texte de Guénon est sans doute celui dans les chapitres XV et XVI, consacrés à l'usage de l'*imagination formatrice* et *combinatrice*, une notion qui, déjà présente *in nuce* chez Aristote, trouvera un développement particulier, surtout dans le domaine de la magie, à la Renaissance :

La notion de l'imagination, intermédiaire magique entre la pensée et l'être, incarnation de la pensée dans l'image et position de l'image dans l'être, est une conception de la plus haute importance qui joue un rôle de premier plan dans la philosophie de la Renaissance et qu'on retrouve dans celle du Romantisme. (Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemande*, Gallimard, Paris, 1955, p. 60, n. 2, cité in Corbin, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabî*, Flammarion, Paris, 1976, p. 139).

Si bien que beaucoup d'éléments « techniques » de ce qui ici est très discrètement expliqué par Guénon, dont certains vraiment singuliers et significatifs, peuvent se retrouver aisément en lisant l'œuvre maîtresse de Joan Couliano (*Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, op. cit.), consacrée à la magie à la Renaissance. Une notion qui finalement sera reprise avec un certain succès, cette fois tant sous la dénomination d'imagination active par le « psychologue des

17 — Il s'agit respectivement des *Principes du calcul infinitésimal* (1973) et de *L'Ésotérisme de Dante* (1981). Probablement, ces images furent suggérées à l'éditeur par Jean Reyor.

18 — Cependant des schémas identiques se retrouvent aussi dans les ouvrages de la *Kabbalah* juive et du *Tasawwuf* islamique.

19 — Et, si l'on veut, d'un caractère périlleux, sans aucun doute. Mais pas plus que beaucoup d'autres ouvrages occidentaux et surtout orientaux, qui depuis des années désormais circulent jusque dans les kiosques des gares de chemins de fer.

profondeurs » Carl Gustav Jung, que d'*imagination créatrice* par le philosophe heideggerien et islamisant Henry Corbin, qui l'utilisera surtout pour expliquer certains aspects doctrinaux du *Tasawwuf* islamique (voir en particulier Corbin, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibrr'Arabî*, op. cit.), mais pas seulement. Certes, si l'on regardait de près en quoi consistait proprement la technique de l'imagination active pour Carl Gustav Jung, on aurait des surprises de taille. Et d'ailleurs Jung lui-même n'en fit pas mystère à l'époque. En raison de son extraordinaire importance, il vaut la peine de reporter en entier ce que résume à cet égard le psychologue et historien de la science Richard Noll (*Il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico*, Mondadori, Milano, 1999, pp. 190-191), en citant Jung lui-même :

Une fois, pendant que j'écrivais, je me dis : « Qu'est-ce que je suis en train de faire ; certes, ce n'est pas de la science, qu'est-ce que c'est ? » Et une voix me dit : « C'est de l'art. » La voix se révéla être celle d'une femme que Jung connaissait (20). Le psychiatre se demanda alors si son inconscient n'était pas en train de donner forme à une personnalité alternative, comme cela se produisait dans des cas de personnalité multiple. Et il décida d'interagir avec cette voix, en ripostant avec sa propre voix que ce qu'il était en train de faire n'était pas de l'art. Afin d'impliquer davantage la voix, il recoura à une technique utilisée par les médiums : « Bien, pensai-je, elle n'a pas les centres de phonation que j'ai moi-même, ainsi je lui dit d'utiliser les miens, chose qu'elle fit, en sortant un long discours. C'est celle-ci l'origine de la technique que j'ai développée pour traiter directement avec les contenus inconscients ». Jung admet ici, en somme, que sa méthode psychothérapeutique de l'imagination active se base sur les techniques du spiritisme. (...) Pour un certain temps, toutefois, il recourut, dans un but psychothérapeutique, à la technique de parler d'abord à haute voix, normalement, puis en fausset et ensuite il passa à conduire le dialogue dans la forme de l'écriture automatique. En novembre 1913, il se sentait comme si, selon ses propres mots, il « était en analyse avec un spectre et une femme ».

Il nous semble que nous pouvons bien nous passer, de tout commentaire (21).

20 — Sabina Spielrein (1885-1941), jadis sa patiente pour hystérie psychotique, et ensuite son amante.

21 — En vérité, cette « confession » de Jung répond complètement à la question que se posait René Guénon : « Il y a d'ailleurs un point fort obscur, en ce qui concerne l'origine même de cette transmission : comme il est évidemment impossible de donner à d'autres ce qu'on ne possède pas soi-même, et comme l'invention de la psychanalyse est d'ailleurs chose toute récente, d'où les premiers psychanalystes tiennent-ils les « pouvoirs » qu'ils communiquent à leurs disciples, et par qui eux-mêmes ont-ils bien pu être « psychanalysés » tout d'abord ? Cette question, qu'il n'est cependant que logique de poser, du moins pour quiconque est capable d'un peu de réflexion, est probablement fort indiscrète, et il est plus que douteux qu'il y soit jamais donné une réponse satisfaisante ; mais, à vrai dire, il n'en est pas besoin pour reconnaître, dans une telle transmission psychique, une autre « marque » véritablement sinistre par les rapprochements auxquels elle donne lieu : la psychanalyse

Bien plus riche et sophistiquée apparaît, en revanche, la notion d'*imagination créatrice* chez Corbin, telle qu'il la synthétise suggestivement :

Nous en retiendrons d'une part la notion de l'*imagination* comme étant la production *magique* d'une *image*, le type même de l'action magique, voire de toute action comme telle, mais par excellence de toute action créatrice ; et d'autre part la notion de l'*image* comme d'un corps (un corps *magique*, un corps *mental*) dans lequel s'incarnent la pensée et la volonté de l'âme. L'*imagination* comme puissance magique créatrice qui, donnant naissance au monde sensible, produit l'*Esprit* en formes et en couleurs ; le monde comme *Magia divina* «imaginée» par la divinité «magicienne», c'est cette antique doctrine, typifiée dans la juxtaposition des mots *Imago-Magia*, qu'un Novalis retrouvait à travers Fichte. Mais ici une mise en garde initiale s'impose : cette *Imaginatio* ne doit surtout pas être confondue avec la fantaisie. Comme l'observait déjà Paracelse, à la différence de l'*Imaginatio vera*, la fantaisie (*Phantasy*) est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, elle n'est que «la pierre angulaire des fous». (Corbin, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, *op. cit.*, p. 139).

En vérité, ce thème de l'art de la mémoire en connexion avec celui de l'*imagination créatrice*, est de la plus grande importance, et nous nous promettons d'y revenir bientôt. Nous croyons d'ailleurs que même les quelques images choisies ici à l'appui du texte de la *Psychologie* de René Guénon, peuvent constituer une stimulation à réfléchir sur un aspect de la tradition hermétique jusqu'ici en grande partie ignoré et qui réserve plus d'une surprise.

Alessandro GROSSATO

présente, par ce côté, une ressemblance plutôt terrifiante avec certains « sacrements du diable ! » (René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 312-313).

Avertissement

La présence du signe [...] indique toujours le probable manque de mots, phrases ou paragraphes du présumé manuscrit original; analoguement, des phrases et des mots compris entre crochets [], constituent toujours des compléments effectués par A. Grossato, sur la base de l'évidence contextuelle ou d'autres nécessités.

Toutes les notes de bas de page sont d'A. Grossato (22). La copie dactylographiée ne contient en effet aucune note, ni de l'auteur ni d'autrui.

Les quelques illustrations, accompagnant quelques-uns des passages du texte, et les légendes relatives, ont été choisies et ajoutées par A. Grossato.

22 — Où celui-ci a cru opportun faciliter au lecteur la compréhension du texte ou bien d'en compléter le contenu, et utile de donner l'identité de certains philosophes mineurs.

«Connais-toi toi-même»

Chapitre I

Objet de la psychologie

— *Distinction des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques et physiologiques*

Quand on parle de psychologie il peut s'agir de deux choses très différentes qu'il est indispensable de bien distinguer tout d'abord : d'une part, la psychologie métaphysique, c'est-à-dire la connaissance de l'âme envisagée en elle-même dans sa véritable nature, et d'autre part, la psychologie proprement dite, positive ou expérimentale, qui est seulement l'étude des phénomènes mentaux et qui par suite doit être regardée comme une science de faits au même titre que les sciences physiques et physiologiques. Nous n'avons à nous occuper que de cette dernière.

Le terme de psychologie a été employé pour la première fois au XVI^e siècle et même la psychologie expérimentale est d'origine plus récente encore : sa constitution comme science distincte ne date que de la fin du XVII^e siècle et [remonte] à John Locke(23). Il ne faudrait pas conclure de là que les questions que traite cette psychologie étaient entièrement ignorées des anciens, mais seulement qu'elles ne les intéressaient pas spécialement, de sorte qu'ils ne les ont envisagées qu'incidemment et sans éprouver le besoin de les réunir en un corps de doctrines nettement définies.

La première question qui se pose en psychologie est celle-ci : « Y-a-t-il des phénomènes psychologiques originaux ou, en d'autres termes, les phénomènes qui font l'objet de la psychologie sont-ils véritablement distincts de ceux qu'étudient les autres sciences ? ». S'il n'était pas ainsi, la psychologie, au lieu d'être une science indépendante, devrait se réduire à n'être qu'une partie ou branche de quelque autre science, de la physiologie par exemple, et en effet, Auguste Comte(24) voulait la faire rentrer en partie dans la physiologie et en partie dans la sociologie. Il est donc nécessaire, pour se rendre compte de ce que doit être la psychologie ou mieux pour savoir s'il doit y avoir vraiment une psychologie, de résoudre avant tout cette question préliminaire.

I — Nous admettrons d'abord que les phénomènes qui ne sont pas psychologiques existent tels qu'ils apparaissent à l'observation immédiate et nous allons montrer que s'ils existent ainsi, il existe en face d'eux d'autres phénomènes très différents qui sont les phénomènes psychologiques.

La question se pose d'ordinaire ainsi : « Y-a-t-il des phénomènes psychologiques distincts des phénomènes physiologiques ? », car on a émis l'hypothèse que les phénomènes psychologiques ne seraient qu'un double, ou épiphénomène, des phénomènes physiologiques ; mais la question doit être élargie et il y a intérêt à la

23 — John Locke (Wrington Somersetshire, 1632 — Oates, Essex, 1704), philosophe anglais. Par sa *Lettre sur la tolérance* (1689) et son *Traité sur le gouvernement civil* (1690), il apparaît comme le champion du libéralisme.

24 — Auguste Comte (Montpellier 1798 — Paris 1857), philosophe et sociologue français. Fondateur du positivisme. En ce qui concerne la psychologie (voir notamment son *Essai sur l'entendement humain*), il rejette la psychologie de son temps (c'est-à-dire l'introspection).

faire rentrer dans celle-ci : « Le phénomène psychologique se réduit-il au phénomène physique ? ». En effet les phénomènes physiologiques sont des phénomènes physiques, du moins au point de vue de l'observation et si on admet que le phénomène psychologique diffère du phénomène physique, au sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire que ce qui se passe dans les êtres vivants ne se réduit pas à un assemblage de simples réactions physiques ou chimiques, on admet déjà implicitement par là même la présence d'éléments psychologiques sans lesquels une telle différence serait inexplicable, et par suite c'est qu'on admet que la psychologie doit avoir une existence indépendante.

Voyons quels sont les principaux caractères par lesquels les phénomènes physiques se distinguent essentiellement des phénomènes psychologiques.

Les phénomènes physiques sont donnés dans l'espace et dans le temps ou bien ils sont juxtaposés et formés de parties juxtaposées dans l'espace ou bien ils sont rapportés tout au moins indirectement à l'étendue ; de là résultent d'autres caractères : se développant dans l'espace, les phénomènes physiques sont localisables, se développant à la fois dans l'espace et dans le temps, ils sont mesurables et cela par le moyen du mouvement.

Au contraire, les phénomènes psychologiques n'ont pas d'étendue, la sensation de la vue elle-même, en tant que sensation, ne peut pas être dite étendue, on ne peut dire qu'une suite de sensations forme une longueur : alors même que les phénomènes psychologiques ressemblent aux phénomènes physiques, ils en diffèrent essentiellement. Les phénomènes physiologiques consistent uniquement en des mouvements des organes, alors qu'il n'y a rien d'analogique pour les phénomènes psychologiques. Par suite, les phénomènes physiologiques peuvent, comme les autres phénomènes physiques, être localisés, c'est-à-dire situés dans l'espace, tandis que les phénomènes psychologiques ne peuvent pas l'être. On ne peut localiser tout au plus que certaines conditions physiologiques de quelques phénomènes psychologiques et non ces phénomènes eux-mêmes ; ceux-ci, n'ayant pas de caractère spatial, ne sont pas mesurables en eux-mêmes car on ne peut mesurer directement que l'étendue : pour ce qui n'est pas étendu, une mesure n'est possible qu'indirectement au moyen d'une représentation spatiale, mais même pour ce qui est de cette mesure indirecte, on peut bien mesurer ainsi la durée des faits psychologiques, non ces faits eux-mêmes.

Les faits psychologiques en effet sont, ou semblent être, dans le temps et ce caractère temporel leur est commun avec les faits physiques, mais l'absence de caractère spatial suffit à marquer entre les uns et les autres une différence de nature. Sans doute les phénomènes psychologiques soit par leur contenu, soit surtout par leurs concomitances (action du milieu extérieur et réactions organiques) correspondent très souvent, sinon toujours, à des phénomènes physiques, mais les uns et les autres n'en diffèrent pas moins profondément, car ils sont hétérogènes dans leur nature et jusque dans leurs correspondances.

Nous avons dit que les phénomènes psychologiques ne sont pas mesurables et nous devons le maintenir malgré les tentatives des psycho-physiciens : les résultats auxquels ceux-ci sont parvenus ne prouvent rien contre cette affirmation ; d'ailleurs quand on parle d'intensité en psychologie, d'intensité d'une sensation par exemple, on ne prend pas ce mot dans son vrai sens quantitatif et ce qu'on appelle différence

d'intensité n'est en réalité que complexité inégale et pure différence qualitative, donc quelque chose qui n'est pas réellement mesurable.

Plus on considère les phénomènes psychologiques, plus on voit qu'ils diffèrent des autres faits et que par suite ils doivent avoir des lois spéciales, plus aussi on constate directement l'existence de lois spéciales, ce qui démontre qu'on a affaire à un genre de faits vraiment spéciaux.

Il y a des différences particulièrement remarquables entre les modes de perception de ces deux sortes de phénomènes : les phénomènes physiques sont connus par le moyen des sens, tandis que les phénomènes psychologiques ne peuvent l'être de la même façon car ils ne tombent pas sous le sens, par là même qu'ils sont, comme nous l'avons dit, dépourvus de caractère spatial.

Tout ce qui tombe sous le sens est situé forcément dans le temps et dans l'espace. Il faut donc que les phénomènes psychologiques soient connus d'une autre façon et ils le sont en effet plus directement que les faits extérieurs mais d'un autre côté, tandis que les phénomènes physiques sont des objets de perception pour tous les êtres doués du pouvoir de sentir, les phénomènes psychologiques sont incommunicables : chacun ne peut avoir conscience que des phénomènes psychologiques qui se passent en lui-même.

Les différentes consciences peuvent se transmettre ces phénomènes les unes aux autres par le moyen de signes sensibles, mais ce n'est jamais là qu'une traduction et la nature de cet intermédiaire sensible entre deux consciences, qui, tout en communiquant ainsi indirectement, restent cependant fermées l'une à l'autre en réalité, marque la différence entre les phénomènes de conscience et les phénomènes sensibles.

En ce qui concerne plus spécialement la différence entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques on peut ajouter que le parallélisme entre la physiologie et la psychologie, sur lequel on insiste souvent, ne se produit pas toujours en réalité. Par exemple, on a constaté des cas de paralysie physiologique non accompagnés de paralysie psychologique.

D'une façon générale, on peut dire qu'il y a plus d'exemples de l'influence du psychologique sur le physiologique que de l'influence inverse, du physiologique sur psychologique. Enfin certaines lois psychologiques n'ont pas d'équivalents physiologiques.

En posant la question comme nous l'avons prise jusqu'ici, on distingue deux séries de phénomènes, les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiques, séries entre lesquelles il peut y avoir des correspondances, mais qui ne sont point vraiment parallèles pour cela et qui montrent de l'indépendance et de l'originalité jusque dans la façon dans laquelle ils agissent les uns sur les autres.

Telle est la conclusion à laquelle nous arrivons de cette façon et que nous pouvons formuler de la façon suivante : « S'il y a réellement des phénomènes physiques et physiologiques tels qu'ils se présentent à l'observation immédiate, il y a en face d'eux, différents d'eux par la nature et par leurs lois, d'autres phénomènes qui sont les phénomènes psychologiques et par suite il y a place, à côté de la physique et de la physiologie, pour la psychologie, car cette science a dès lors un objet véritablement distinct, original et réel. »

II — Si nous envisageons maintenant le phénomène physique (en y faisant rentrer le phénomène physiologique) dans sa conception scientifique, il n'est pas possible non plus de confondre avec lui le phénomène psychologique.

La physique et la chimie modernes ont pour tendance essentielle d'étudier les phénomènes sensibles en en faisant en quelque sorte abstraction, en y substituant la conception de mouvements vibratoires et ondulatoires.

Les phénomènes physiques ou chimiques sont donc considérés comme des phénomènes mécaniques ; nous n'avons pas à rechercher ici si cette réduction est entièrement légitime, il nous suffit qu'elle réponde en fait au point de vue auquel se place la science actuelle. Quant à la mécanique, elle étudie le mouvement en le représentant par des éléments géométriques ; elle rentre donc dans la géométrie quant à sa méthode, sinon entièrement quant à son objet. De plus, en géométrie on peut remplacer la considération des figures par celle des formules algébriques et l'algèbre n'est en somme qu'une partie de la logique : la logique de la quantité.

La science tend donc, pour étudier les phénomènes, à éliminer ce qui semble constituer leur réalité même et à le remplacer par de l'abstrait.

En faisant cela, la science en un sens augmente le domaine de la psychologie, car les phénomènes, considérés comme elle le fait, ne sont plus guère autre chose que des états de conscience : le mouvement lui-même n'est que l'analogue d'une sensation ordinaire. Au fond, expliquer les phénomènes sensibles par le mouvement c'est simplement expliquer les sensations par l'une d'entre elles : on voit donc aisément que plus la science avance dans certain sens, plus, en même temps, elle fait de place à la psychologie et plus elle rend vraisemblable l'idée d'une réalité autre que celle qu'elle étudie et qui constitue son domaine propre ; et plus la science avance de cette façon, plus elle doit renoncer à réduire le psychologique au non-psychologique.

La science étudie le monde extérieur considéré comme un ensemble de phénomènes essentiellement inconscients de soi, mais parmi ces phénomènes il existe des consciences dont l'activité est sans aucun rapport de ressemblance avec ce qui est le phénomène physique pour la science.

Au cas où la science admettrait des phénomènes physiologiques qui ne se réduisent point à des phénomènes physiques ou chimiques, les phénomènes psychiques ne pourraient pas se réduire à ces phénomènes physiologiques.

En effet, bien que la pensée doive dans une large mesure s'adapter aux conditions de la vie organique, elle est aussi une perpétuelle réaction sur la vie de quelque chose qui est supérieur à la vie et elle a des fins supérieures à celles auxquelles tend la vie. D'ailleurs comment distinguerait-on le vivant du non vivant si ce n'est par ce qu'on y voit déjà quelque chose de psychologique ?

III — Nous pouvons aller plus loin, car le phénomène psychologique est, comme nous l'avons déjà dit, plus directement perçu que les phénomènes extérieurs, il est donné plus immédiatement que ceux-ci, qui, pour être perçus c'est-à-dire pour entrer dans le domaine de la conscience, doivent nécessairement revêtir eux aussi un caractère psychologique, et même ce n'est qu'à ce titre que leur existence en tant que phénomènes est concevable, le mot même de « phénomène » signifiant étymologiquement ce qui apparaît (*φαίνειν*).

Ainsi non seulement le phénomène psychologique ne peut pas être un double du

phénomène physique, mais c'est plutôt ce dernier qui, en tant que phénomène, quelle que soit d'ailleurs la réalité extérieure à laquelle il correspond, devrait être considéré comme double du phénomène psychologique.

Ainsi la question que nous posons se trouve en quelque sorte renversée et on pourrait maintenant se demander s'il y a véritablement d'autres phénomènes que les phénomènes psychologiques. D'autre part, cette conception n'a rien qui blesse les exigences de la science: que le phénomène extérieur ne soit qu'un double du phénomène psychologique ou qu'il ait une existence indépendante, il n'en est pas moins vrai que les théories faites par la science à son sujet permettent des prévisions qui se réalisent, ce qui suffit pour les justifier logiquement et pratiquement.

Donc à supposer que les phénomènes physiques extérieurs soient tels qu'ils se présentent à l'observation immédiate, soit tels que la science les envisage, le phénomène psychologique ne peut pas en sortir, il ne peut en être ni une production ni une transformation, il est quelque chose d'une nature différente, donc qui doit être l'objet d'une science également différente.

Chapitre II

Méthode de la psychologie

Nous avons dit déjà que la psychologie est l'étude des faits mentaux et nous l'avons distinguée ainsi de cette partie de la métaphysique qui s'occupe de la nature de l'âme. La méthode qu'il convient d'employer en psychologie est celle de toutes les sciences de faits : l'observation et l'induction.

L'hypothèse peut y jouer un rôle, mais bien entendu à la condition d'être vérifiée ensuite. La déduction peut aussi y apparaître mais quand on l'emploie dans cette science, comme d'ailleurs dans les autres sciences de fait, elle se présente d'abord comme un prolongement de l'induction.

Il faut aussi, quand on le peut, faire intervenir l'expérimentation parce qu'elle est plus sûre que l'observation pure et simple et parce qu'il y a des lois qu'on ne peut découvrir sans son secours.

La déduction est quelque fois un véritable moyen d'invention, soit pour découvrir une loi nouvelle, soit pour tirer d'une loi déjà connue une conséquence que l'on n'avait pas encore aperçue, à rattacher entre elles des lois dont on n'avait pas vu le lien ; par exemple, par la déduction on a pu rattacher la mémoire à l'habitude.

Mais l'observation et l'expérimentation offrent en psychologie des difficultés spéciales : d'abord ici le sujet et l'objet ne font qu'un et il n'est pas habituel à l'esprit de se replier ainsi sur lui-même. Mais on peut sans doute par l'effort venir à bout de cette difficulté ; les longs efforts sont aussi requis par les autres sciences, ce qui ne les a pas empêchées d'arriver à des résultats et d'atteindre un grand développement.

On fait remarquer aussi l'extrême complexité des faits de conscience dans la plupart des cas, mais nous ferons ici la même réponse que précédemment : l'observation attentive, l'expérience, la comparaison des cas similaires peuvent remédier au moins en partie à cette difficulté.

Une autre difficulté plus grave, du moins en apparence, c'est qu'il y a des faits psychologiques qu'on ne peut étudier sans les faire évanouir, par exemple la colère, mais n'est-il pas possible de les étudier par le souvenir ? Si on allègue les défauts de la mémoire, en quelle expérience aura-t-on confiance, puisque pratiquement il n'y a point de fait de conscience où la mémoire ne joue un rôle ?

Nos idées préconçues peuvent aussi exercer une influence sur les faits mentaux que nous observons en nous et les modifier dans une certaine mesure, mais outre le recours à la mémoire on peut employer alors l'observation objective au lieu de l'observation subjective.

Enfin on a qu'un individu humain ne peut distinguer ce qu'il y a en lui d'individuel et ce qu'il y a de proprement humain ; cependant la comparaison des psychologies individuelles peut corriger assez aisément ce défaut.

Il y a en outre des difficultés toutes spéciales à l'expérimentation en psychologie : d'abord, il arrive quelque fois que l'expérimentation n'est pas possible pour des raisons d'ordre moral, par exemple on ne peut pas communiquer un vice pour mieux

l'observer, ni imposer une souffrance à un de ses semblables pour en voir les effets.

L'expérimentation n'est pas possible non plus quand il s'agit de phénomènes qui échappent par leur nature même, comme les relations ultimes de la pensée et des mouvements de la matière cérébrale; cependant l'expérimentation est possible et intéressante dans bien des cas quand on peut faire ici l'analogie de ce qu'on fait dans les autres sciences de faits: par exemple, en hypnotisme on isole le sujet de toute influence extérieure autre que celle de l'expérimentateur, on isole même son mental de son physique et l'on réduit toutes les causes de phénomènes intérieurs à une seule qui est l'idée ou le sentiment que l'on communique au sujet.

Ce sont là des expériences à peu près entièrement psychologiques; il en est d'autres du même genre, on peut en faire même dans la conversation en posant des questions et surtout dans l'éducation, qui est comme une sorte de suggestion continue. D'autre part la psycho-physiologie et la psycho-physique sont presque complètement expérimentales: en somme, les résultats obtenus prouvent que l'expérimentation est possible et que jointe à l'observation, soit subjective soit objective, elle est capable de donner des résultats importants.

Quoi qu'il en soit, la méthode subjective et introspective est le début obligé de toutes les investigations en psychologie. C'est par l'observation et l'analyse intérieure que l'on connaît tout d'abord les faits qu'il s'agit d'étudier; même pour pouvoir observer ce qui se passe chez autrui, il faut ramener à des phénomènes déjà connus par l'observation intérieure les signes que nous donne autrui de ce qui se passe chez lui.

On appelle souvent méthodes accessoires la psychologie infantile, la psychologie clinique, la psychologie ethnique, la psychologie animale ou comparée; ce sont là en réalité des modes de la méthode objective, toujours caractérisés par l'observation et l'expérimentation.

La méthode clinique en particulier est précieuse pour nous faire connaître la place occupée par telle ou telle activité dans l'ensemble de notre activité mentale et pour nous faire voir en quelque sorte à l'état de grossissement des faits que leur tenuïté habituelle ne permettrait pas d'observer.

Seulement, il ne faut pas oublier que c'est toujours avec notre conscience à nous que nous étudions ce qui se passe chez les autres êtres, si différents qu'ils soient de nous: c'est là une source de nombreuses erreurs d'interprétation presque inévitables et qui ne nous permettent pas d'attribuer une trop grande valeur à toutes ces méthodes accessoires, quoique de nouvelles observations puissent en certains cas corriger les anciennes dans une certaine mesure.

Le commencement de toute étude psychologique est un classement aussi exact que possible des faits à étudier; les recherches doivent être faites à l'aide de l'observation et de l'expérimentation et il faut, autant qu'on le peut, s'efforcer de ramener les causes compliquées des phénomènes à des causes plus simples.

Il faut aussi chercher tous les renseignements accessoires que peuvent fournir d'autres sciences, notamment la physiologie, mais sans oublier que le psychologique ne peut s'expliquer vraiment que par le psychologique et qu'il ne faut pas accorder une importance exagérée aux résultats de la psycho-physique et de la psycho-physiologie.

Chapitre III

Conscience, subconscience, inconscience

Après avoir montré quel est l'objet de la psychologie et quelle est la méthode qui convient à cet objet, la première question qu'il y a lieu de traiter est celle de la conscience, car la conscience, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on pourra être amené à la définir, est la forme commune de tous les faits psychologiques, aussi bien des faits émotifs et volitifs que des faits proprement intellectuels.

Avant tout, comme il est nécessaire de s'entendre sur le sens précis et sur la portée exacte des termes que l'on emploie, nous devons avoir soin de noter que quand parlons de la conscience en psychologie nous ne donnons aucunement à ce mot le sens courant qu'il a dans le langage vulgaire, c'est-à-dire l'acception spéciale de conscience morale : celle-ci peut être considérée tout au plus comme formant un domaine très particulier à l'intérieur du domaine plus étendu de la conscience psychologique.

On ne peut séparer aucune pensée, aucun sentiment, aucune volition de la conscience : autant vaudrait parler d'une pensée qui ne serait point pensée, sentiment point senti, volition point voulue.

La thèse d'après laquelle il y aurait des phénomènes psychologiques inconscients serait donc contradictoire dans les termes mêmes : la condition essentielle du phénomène psychologique n'est-elle pas d'être perçue ?

Nous ne voulons pas dire, cependant, qu'en tout fait psychologique soit renfermé cet acte de réflexion qui consiste à penser qu'on pense, qu'on sent, qu'on veut, mais du moins est-il certain qu'il n'y a pas de pensée, par exemple, sans que l'être qui pense sache, au moins à quelque degré, qu'il pense.

D'ailleurs l'être du phénomène mental consiste à être perçu, sans cela rien ne le distinguerait des autres phénomènes, rien ne lui reste si on lui enlève cela ; ainsi donc, de même que le phénomène psychologique n'est pas simple épiphénomène du phénomène physiologique, de même la conscience n'est pas un simple épiphénomène du phénomène physiologique.

Tout fait psychologique est conscient et inversement : certains philosophes avaient le tort de faire de la conscience une faculté à part, qui était pour eux, par rapport au phénomène psychologique, comme un œil qui regarderait passer devant lui des objets. En réalité, ni la conscience ni le phénomène psychologique ne sont intelligibles l'un sans l'autre : sans un phénomène psychologique, la conscience n'est qu'une forme vide, et sans conscience, le phénomène n'a plus une nature à part et il est impossible de le distinguer des phénomènes non psychologiques.

Il nous reste à établir avec quelques détails qu'il y a pas d'inconscient psychologique, bien que cela puisse paraître évident d'après ce que nous avons déjà dit.

La question peut être posée ainsi : « Tout ce qui est conscient à un degré quelconque (car nous prenons le terme de conscience dans son sens le plus étendu et

la conscience claire et distincte ne constitue pas forcément toute la conscience) pourra être dit psychologique», et c'est là un point que personne ne conteste, mais pourra-t-on dire inversement que: «Rien de ce qui est inconscient n'est psychologique» ou que «Il n'y a pas d'inconscient psychologique». Tout dépend évidemment ici du sens que l'on donne au mot psychologique.

Si on le voit synonyme de conscient, par définition la question est par là même résolue ou plutôt supprimée et il faut bien reconnaître qu'il y a en effet dans presque toutes les branches de la philosophie des questions qui n'existent que parce qu'elles sont mal posées; cependant il faut toujours se rendre compte des raisons pour lesquelles ces questions ont pu se poser en fait et, d'autre part, une assimilation comme celle du psychologique et du conscient, si elle devait être purement verbale, ne présenterait pas un grand intérêt.

En effet, il reste encore à définir nettement la conscience entendue dans son sens général, puis il faudrait prouver qu'il y a de l'inconscient, sans quoi le domaine de la psychologie comprendrait tous les phénomènes possibles et alors toutes les autres sciences n'auraient plus leur raison d'être, sinon comme de simples branches de cette psychologie (c'est la question précédemment posée sous cette forme: «Y-a-t-il véritablement d'autres phénomènes que les phénomènes psychologiques?»).

Ou bien, pour écarter cette difficulté, il faudrait spécifier que la psychologie étudie non pas précisément les phénomènes conscients, ce qui suppose qu'il y en a d'inconscients, mais les phénomènes en tant qu'ils sont conscients, tandis que les autres sciences étudient les phénomènes (les mêmes ou d'autres) sous d'autres aspects ou sous d'autres modalités.

Si maintenant on admet que la nature d'un phénomène en tant que phénomène, au sens d'apparence, et sans se préoccuper de ce qu'il peut y avoir derrière cette apparence, n'est au fond rien d'autre que l'aspect ou le point de vue sous lequel on l'envisage, il sera légitime de considérer les phénomènes psychologiques, c'est-à-dire les phénomènes envisagés sous le point de vue de la conscience, comme constituant une classe spéciale de phénomènes ou un cas particulier des phénomènes en général, puisque la conscience n'est plus, alors, que le point de vue sous lequel la psychologie étudie des phénomènes et non plus quelque chose qui est supposé appartenir à certains phénomènes à l'exclusion des autres.

Il n'y a donc pas, dans ces conditions, à présupposer qu'il existe différentes catégories de phénomènes irréductibles les unes aux autres, mais seulement à admettre (ce qui n'implique aucune hypothèse particulière) que pour étudier les phénomènes nous pouvons nous placer à un certain nombre de points de vue différents et ce sont alors ces points de vue qui constituent pour nous les objets d'autant de sciences distinctes.

La psychologie sera donc l'une de ces sciences, celle qui étudie les phénomènes en tant que conscients, c'est-à-dire au point de vue de la conscience.

Seront dits psychologiques les phénomènes qui sont susceptibles d'être envisagés de cette façon et en tant que nous les envisagerons effectivement ainsi.

Sans rien préjuger quant à la nature de la conscience, ces explications, en précisant la façon dont doit être compris l'objet de la psychologie, rendent encore plus évidente l'assertion qu'il ne peut pas y avoir d'inconscient psychologique; cependant, en fait,

certains psychologues ont admis cet inconscient : nous sommes assurés que ce ne peut être qu'une illusion, mais nous devons nous demander ce qui a pu donner naissance à cette illusion.

Nous avons déjà dit que la conscience claire et distincte n'est peut-être pas toute la conscience et, en effet, elle est loin de renfermer tout ce que les psychologues qui admettent l'inconscient se croient obligés de rejeter dans cet inconscient, lequel perdra toute raison d'être si nous montrons qu'il y a en fait et logiquement du subconscient.

Le subconscient est encore du conscient, bien qu'il soit en dehors du domaine de la conscience claire et distincte : il est comme une sorte de prolongement ou d'extension de la conscience, et la démonstration de l'existence de ce subconscient fera évanouir tout argument en faveur du prétendu inconscient psychologique.

Tout d'abord les phénomènes psychologiques qui durent trop peu ne peuvent pas être clairement conscients ; quand ces phénomènes sont recouverts trop vite par ceux qui les suivent, il est facile de s'expliquer qu'ils ne peuvent être remarqués, ni à plus forte raison être remémorés ensuite, du moins dans les conditions de la vie psychologique ordinaire.

Cela suffit déjà pour faire comprendre l'existence de phénomènes psychologiques subconscients, c'est-à-dire de phénomènes psychologiques conscients, mais à un faible degré et par conséquent capables de faire croire qu'ils sont inconscients. Ensuite il y a des phénomènes qui ont été vraiment conscients, que tout le monde s'accorde à regarder comme tels, et dont cependant le souvenir ne se retrouve pas.

Il ne suffit donc pas que la mémoire ne puisse retrouver la trace d'un phénomène pour qu'on ait le droit de regarder ce phénomène comme ayant été réellement inconscient.

Un certain nombre de psychologues contemporains ont cru avoir des raisons d'admettre en nous l'existence d'une pluralité de consciences : s'il en est ainsi, comme il est vrai que nous n'avons clairement conscience des consciences subordonnées avec la conscience centrale, il est évident que ces communications ne sont pas pleinement conscientes pour la conscience centrale et que l'activité des consciences subordonnées ne peut être que subconsciente.

Il faut dire d'ailleurs que cette pluralité de consciences n'est qu'une hypothèse assez discutable : la vérité est que le moi est beaucoup plus complexe et possède une unité beaucoup plus relative qu'on ne le croit généralement, mais il suffit, pour rendre compte de cette complexité, d'envisager des prolongements de la conscience normale, sans que ces prolongements puissent pour cela être considérés comme constituants d'autres consciences distinctes et plus ou moins indépendantes.

Il reste toujours que ces prolongements, quelque soit la façon dont on les envisage, font partie de ce que nous appelons le subconscient.

Mais il y a encore, en faveur de la subconscience, d'autres arguments plus concluants et tout d'abord celui-ci : quelquefois la mémoire saisit pour ainsi dire sur le fait la subconscience, par exemple quand après avoir entendu distraitemment sonner l'heure, on compte les coups par le souvenir, ou quand on s'aperçoit d'un bruit au moment où il cesse.

On ne peut soutenir que des faits dont le souvenir est clairement conscient ont été

eux-mêmes inconscients ; puisque ces faits n'ont pas été clairement conscients, la dénomination de subconscience est la seule qui convienne ici.

L'analyse intérieure nous fait toucher la subconscience de plus près encore : quand on éprouve une tristesse vague ou une joie vague, on voit, en réfléchissant, qu'on avait des préoccupations capables d'incliner à la tristesse ou à la joie et qu'on n'avait pas encore remarquées.

La réflexion a alors pour effet d'augmenter l'intensité de ce qui était déjà dans la conscience, ou en d'autres termes de rendre clairement conscient ce qui n'était que subconscient. Si l'on considère les faits dits de travail mental inconscient il est difficile de ne pas conclure de même.

Il arrive aussi que nos souvenirs se succèdent sans que entre deux anneaux de la chaîne la pensée puisse se souvenir d'un intermédiaire conscient : alors même c'est une supposition gratuite que celle d'un intermédiaire purement physiologique entre deux phénomènes qui sont véritablement psychologiques, et d'autre part, si on admet qu'à tout phénomène physiologique a dû correspondre un phénomène psychologique, il n'y a pas de raison pour regarder ce dernier comme n'ayant été conscient au moins faiblement, d'autant plus qu'on ne voit pas comment ce qui se passerait en dehors de la conscience pourrait finalement influer sur elle.

À la subconscience est aussi favorable le phénomène de la suggestion et ce qui tend à le prouver c'est l'inquiétude bien consciente du sujet qui se trouve empêché d'obéir à la suggestion au moment marqué d'avance.

Bien des expérimentations prouvent aussi qu'il y a dans les êtres vivants une connaissance profonde de l'organisation, connaissance qui n'est pas clairement consciente, mais elle ne peut pas être entièrement en dehors de la conscience car quand elle se révèle, par exemple chez certains sujets hypnotisés, et devient clairement consciente, il serait inintelligible de dire que la conscience ne renfermait pas déjà ce qui se manifeste alors.

Enfin si l'on n'admet pas la subconscience pour expliquer la mémoire, si on veut l'expliquer uniquement par un mécanisme physiologique ou par un soi-disant inconscient psychologique, on arrivera peut-être à expliquer la réminiscence mais non la reconnaissance.

Nous pourrions citer encore bien d'autres faits, comme les cas de mémoire ancestrale, certains phénomènes du rêve.

Revenons maintenant aux raisons d'ordre théorique et rationnel qui démontrent rigoureusement l'impossibilité de l'inconscient psychologique :

1 — Comme nous l'avons dit dès le début, l'inconscient psychologique est véritablement impensable et contradictoire ; or, la logique défend de parler de choses qu'on ne peut même pas penser et ce qui implique contradiction ne peut être qu'une impossibilité.

2 — On s'est appuyé à tort ou à raison sur Leibnitz (25) pour défendre

25 — Gottfried Wilhelm Leibniz (Leipzig 1646 - Hannover 1716), philosophe et savant allemand. Parmi ses nombreux ouvrages, à mentionner ici le premier en date, intitulé *De arte combinatoria* (1666), consacré à l'« art de la mémoire ». Aussi pour ses explicites références doctrinales à un Hermétisme spirituellement non dévié, il est certainement le philosophe le plus estimé par Guénon, qui le citera constamment dans le courant de toute son

l'inconscient psychologique au nom du principe de continuité. D'après ce principe, par exemple, quand on cesse d'avoir conscience clairement et distinctement d'entendre le bruit de cloche qui va en s'évanouissant, on cesserait complètement d'en avoir conscience, mais cependant la sensation durerait encore bien qu'inconsciente et il lui serait impossible de passer brusquement à 0, car il y aurait alors discontinuité dans sa décroissance. Cet argument n'est que spéculatif : d'abord, il y aurait beaucoup de réserves à faire sur la valeur du principe de continuité, qui est loin d'être aussi universellement applicable que l'aurait voulu Leibnitz et qui, sous la forme où celui-ci l'énonçait, conduit même à des conséquences tout à fait illogiques. Sans doute il y a dans la nature des choses qui sont continues, l'espace et le temps, mais la continuité n'est pas une propriété commune à tout ce qui existe : ainsi le nombre est discontinu.

Dans les faits psychologiques aussi, l'observation montre qu'il y a du discontinu ; il en est ainsi pour ce concerne la prétendue intensité des sensations. Mais passons. Il se pourrait fort bien qu'à un certain moment l'impression produite par l'excitant extérieur fût trop faible pour qu'il y correspondît un fait psychologique si faible soit-il : dans ce cas il n'y aurait plus, et cela du même coup, ni conscience, ni sensation, et par conséquent pas de sensation inconsciente.

Mais nous pouvons aller plus loin, l'application stricte du principe de continuité aboutit à l'opposé de la thèse que nous combattons : s'il est impossible en effet que la sensation passe brusquement à 0, il doit évidemment en être de même de la conscience ; conscience et sensation iront l'une et l'autre en décroissant indéfiniment en même temps. Dès lors qu'on admet que le principe de continuité est applicable à tout, il doit être applicable à la conscience aussi bien qu'à la sensation.

3 — Les partisans de l'inconscient psychologique invoquent aussi le principe de causalité, qu'ils énoncent sous cette forme : « Toute partie d'une cause doit produire une partie proportionnelle de l'effet que produit la cause totale » ; par exemple si nous entendons le bruit de mille vagues nous devons entendre aussi le bruit d'une seule vague et même celui de chacune des gouttelettes d'eau qui composent cette vague, mais ici il n'y a plus de conscience, ces sensations sont donc des sensations inconscientes.

À cet argument on a répondu qu'une certaine quantité minima de la cause peut être nécessaire pour produire l'effet que produit cette cause quand elle agit dans des proportions plus considérables : il est donc possible qu'il faille le bruit de plus d'une gouttelette d'eau et même de plus d'une vague pour qu'une sensation se produise et alors il n'y a pas lieu de supposer de la conscience au dessous du point où la sensation cesse de se produire.

Du reste, comme tout à l'heure, le principe invoqué, si on veut l'appliquer rigoureusement, conduit directement à la théorie que nous soutenons ; si ce principe est vrai, en effet il faut dire que si le bruit de mille vagues produit un effet qui est une sensation consciente, le bruit d'une seule vague doit produire un effet de même nature, c'est-à-dire également une sensation consciente, bien qu'elle le soit très peu.

œuvre. À noter dans notre contexte, ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704) contre les théories de Locke.

4 — Certains psychologues disent que sensation et conscience sont inverses l'une de l'autre et ils prétendent que par suite là où la sensation est très intense, il n'y a plus du tout de conscience. Si au lieu de dire simplement conscience ils disaient conscience réfléchie ou réflexion, on pourrait leur donner raison : par exemple celui qui est en proie à un sentiment très violent ne se juge plus lui-même, mais il sait encore ce qui se passe en lui.

S'il cesse de le savoir, s'il tombe en syncope quand l'émotion est violente, la conscience cesse, ou à peu près, mais avec elle cessent toutes les sensations et tous les sentiments.

En résumé, il n'y a aucun argument en faveur de l'inconscient psychologique, que nous ne pouvons que regarder comme une impossibilité pure et simple, tandis qu'il y en a de nombreux en faveur du subconscient.

Une remarque complémentaire s'impose ici : la conscience claire et distincte ou la conscience normale peut être considérée comme occupant en quelque sorte la région centrale dans le domaine de la conscience intégrale et elle a, comme nous l'avons dit, des prolongements qui occupent le reste de ce domaine.

Or, il est évident que l'on peut envisager des prolongements s'étendant en divers sens à partir du centre commun auquel ils sont rattachés, mais le mot de subconscience, par sa composition, semble indiquer qu'il s'agit uniquement de prolongements inférieurs de la conscience et ce sont bien en effet ceux-là qu'on envisage habituellement sous ce nom.

Si donc on admet la subconscience (et d'après tout ce que nous avons dit il faut bien l'admettre), il semble qu'il y ait lieu aussi d'admettre corrélativement une superconscience, c'est-à-dire un ensemble de prolongements supérieurs de la conscience, ce que ne font pas en général les psychologues.

Cependant certains ont employé ce terme de superconscience, mais dans un sens tout différent ; ce sont les psychologues qui admettent une pluralité de consciences et ils appellent superconscience la conscience centrale par opposition aux consciences subordonnées : employé de cette façon, ce terme n'est qu'un néologisme inutile, puisque il ne désigne rien de plus que la conscience proprement dite.

Il n'en est pas de même lorsqu'on oppose superconscience à subconscience, comme nous le faisons, en la distinguant en même temps de la conscience ordinaire, mais comme l'étude de ce que peut être la superconscience ainsi entendue sort [du domaine] de la psychologie classique, il ne nous est pas possible d'insister davantage ici et nous devons nous borner sur ce point à ces quelques indications.

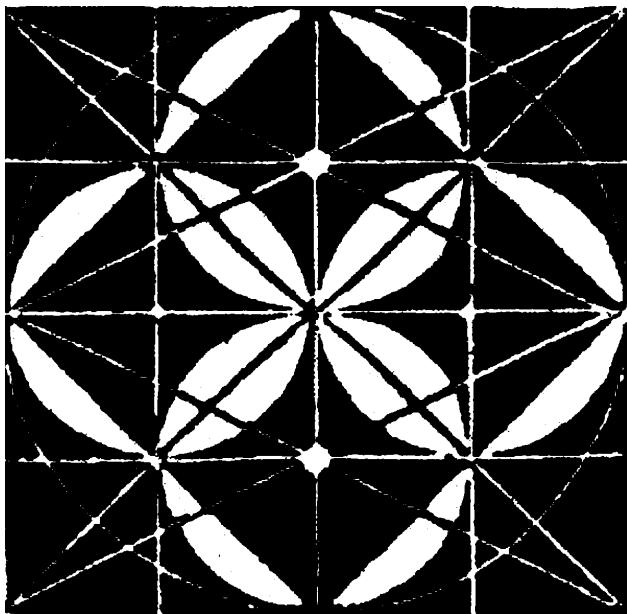


Fig. I. *Figura Mentis*, dite aussi *Atrium Minervae*. Comme on va le voir, le « lotus » à quatre pétales plus intérieur ne « fleurit » que dans le développement graphique successif, constitué par la *Figura Intellectus* (v. plus loin, fig. 10). Quant à la complexe figure hexagonale inscrite dans le carré, elle représente *more geometrico* la connexion syllogistique, en tant qu'archétype de toutes les possibles formes logiques concevables par l'esprit (v. Bruno, *Il Sigillo dei Sigilli e i diagramme ermetici*, a cura di Ubaldo Nicola, Mimesis, Milano, 1995, p. 92). Reproduction tirée de l'ouvrage *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Prague 1588, de Giordano Bruno.

Chapitre IV

La nature de la conscience

Nous avons établi qu'il n'y a pas d'inconscient psychologique ou en d'autres termes qu'aucun phénomène psychologique n'est séparable de la conscience, mais nous n'avons pas encore parlé de la nature de la conscience et nous allons avoir maintenant à examiner diverses théories qui ont été émises à ce sujet.

La conscience n'est pas le résultat d'une différence entre deux états physiologiques, inconscients comme tels, ou entre deux états psychologiques, inconscients cependant, les deux états dont il s'agit étant soit deux sensations différentes soit une même sensation qui croît et décroît. Sans doute pour que la conscience se maintienne à une certaine tonalité ou pour qu'il y ait conscience claire et distincte, il faut une différenciation continue entre les états qui traversent la conscience, car celle-ci s'émousse rapidement par effet de l'habitude, mais une telle différenciation n'est pas condition essentielle et indispensable de toute conscience.

La conscience n'est pas le résultat d'une différence entre deux états physiologiques purs, car pour que la conscience se produise dans cette hypothèse, il faudrait qu'elle eût pour cause directe un troisième état physiologique, qui serait comme la résultante des deux premiers. Alors on arriverait à cette conception bizarre que la réunion de deux états physiologiques engendrerait la conscience tandis que chaque état pris à part produirait une sensation, laquelle unie à l'autre servirait de contenu à la conscience, qui par elle-même n'est qu'un contenant. Comment donc pourrait s'opérer la fusion entre cette conscience et ces sensations ?

La conscience n'est pas non plus le résultat d'une différence entre deux états physiologiques accompagnés d'une sensation qui serait inconsciente (inconscient psychologique), car on aurait alors deux sortes d'activité physiologique différentes, quoique pourtant de même nature, l'une engendrant conscience et l'autre sensation. Les deux actes de la première sorte engendreraient chacun une sensation inconsciente, tandis que l'acte de la seconde sorte, qui est la résultante des deux premiers, engendrerait la conscience de la sensation. Cette explication, aussi étrange que la première, est répudiée par le même raisonnement.

La conscience n'est pas davantage le résultat immédiat de la différence de deux sensations inconscientes (inconscient psychologique). En effet, on ne voit pas comment une différence pourrait jouer un rôle réel dans la conscience si elle n'était pas une réalité dans cette conscience, c'est-à-dire une différence déjà consciente.

De plus, comment ce qui est inconscient arriverait-il à produire la conscience si la conscience est le sentiment d'une différence ? Ce sentiment ne suppose-t-il pas que sont déjà conscients les deux termes entre lesquels cette différence est sentie ? On ne voit pas pourquoi la différence entre deux sensations serait plus consciente que ces deux sensations elles-mêmes.

Enfin, si la conscience débute par être le sentiment d'une différence ou même par supposer simplement une différence, on peut dire que la conscience est impossible,

qu'elle ne pourra jamais naître. En effet, un sentiment de différence a beau supposer au moins une dualité d'états qui l'explique, sa nature n'en est pas moins simple. Mais alors il est comme tant d'autres sensations ou tout autre fait psychologique. Il ne pourra donc exister dans la conscience que grâce à l'existence d'un autre sentiment ou tout au moins d'une sensation inconsciente : on voit que dans cette supposition la possibilité de la conscience recule indéfiniment.

On peut encore présenter les choses de cette façon : si une première sensation est pour la conscience comme si elle n'existe pas, la seconde devient la première par rapport à la troisième, qui devient la seconde et ainsi de suite indéfiniment, d'où on arrive à la même conclusion que précédemment.

Si l'on dit que deux ou plusieurs états simultanés peuvent avoir le même effet que deux ou plusieurs états successifs, la dernière objection tombe, mais les autres demeurent.

D'ailleurs la conscience se présente toujours comme appréhension d'éléments simples ou d'éléments composés, de composition définie perceptible à cette conscience. Sans doute [les] antécédents physiologiques et même psychologiques d'une sensation claire et distincte sont fort complexes, mais on sort d'embarras, on cesse d'être refusé pour les objections précédemment exposées, en même temps qu'on tient compte de tout ce que la physiologie nous apprend sur la cause de nos sensations, si l'on conclut de la manière suivante : la conscience claire et distincte n'est pas toute la conscience, elle suppose toujours multiplicité et changement (d'ailleurs qui dit changement dit multiplicité) et si cette multiplicité et ce changement qui sont toujours requis pour qu'il y ait conscience claire et distincte, ne se trouvent cependant point dans celle-ci, c'est qu'ils se trouvent dans la subconscience, c'est-à-dire encore dans la conscience. Il faut bien admettre qu'à chacune des causes extérieures, vibrations ou ondulations, capables de produire dans notre organisme un véritable effet, il doit correspondre des sensations subconscientes.

On admet assez volontiers qu'il y correspond des sensations ; est-il donc si difficile d'ajouter que ces sensations doivent être subconscientes, puisque la logique nous y pousse comme la science, de son côté, pousse à admettre des sensations qui restent inconnues à la conscience claire et distincte ?

En réalité, ce qui reste le plus étonnant, c'est la possibilité d'une multiplicité énorme de faits dans un court intervalle de temps, mais outre que cette difficulté n'est pas plus grande dans la thèse de la subconscience que dans celle de l'inconscience, il ne faut pas perdre de vue que le temps est chose toute relative, que sa continuité permet d'envisager une succession d'intervalles aussi rapprochés et aussi petits qu'on le veut (au dessous des limites de notre perception distincte) et que d'ailleurs cette multiplicité que nous avons à envisager n'est pas forcément nécessaire dans tous les cas, mais peut être aussi simultanée.

Il est vrai que la considération de cette simultanéité, ainsi introduite, est opposée à certaines thèses assez souvent admises par les psychologues et d'après lesquelles il ne pourrait pas y avoir coexistence de deux ou plusieurs faits psychologiques différents, mais nous ne pouvons voir dans ces théories que des hypothèses toutes gratuites ne, reposant, au fond, que sur une conception trop simpliste de la série des phénomènes psychologiques sous une forme linéaire. Toute la complexité réelle de ces

phénomènes ne s'accorde nullement avec une semblable conception.

S'il est vrai, comme tout ce qui précède tend à le démontrer, que l'inconscient ne peut jamais expliquer le conscient, la conscience claire et distincte devrait être expliquée par le subconscient dans le cas où elle ne s'explique pas par elle-même. Il doit en résulter qu'il y aura lieu de chercher et de donner une interprétation psychologique de tous les faits dits d'action physique ou physiologiques sur le psychologique ou le mental, appelé plus communément et aussi plus improprement le moral, mais nous ne faisons qu'indiquer ici cette conséquence.

On parle aussi, pour expliquer la conscience, d'une différence entre un sujet et un objet, différence qui devrait être sentie ou pensée à quelque degré pour que la conscience se produise. On objecte souvent à cette théorie que la distinction du sujet et de l'objet ne doit pas être primitive, que l'idée du sujet pensant chez le sujet pensant lui-même est trop abstraite pour exister dès le début et qu'il en est de même de l'idée d'objet.

Cela peut être vrai et en tout cas la théorie d'après laquelle toute sensation est au moins quelque peu consciente est assurément beaucoup plus simple que celle-là, mais il y a mieux : la distinction du sujet et de l'objet est loin d'être aussi fondamentale qu'on le suppose d'ordinaire et il y a certains modes de la pensée qui peuvent être parfaitement conscients et qui sont même de l'ordre le plus élevé, où une telle distinction ne peut exister.

Comment donc pourrait-on soutenir que cette distinction est une condition nécessaire de la conscience ?

Monsieur Ribot (26) veut expliquer la conscience par l'activité et l'unité des organes et des fonctions corporelles : cette solution peut tenter au premier abord mais elle est bien loin d'offrir la clarté qu'elle promet.

Distinguons trois choses :

- 1 — Notre idée du moi comme être indépendant.
- 2 — Le fait de la conscience, qui comme nous l'avons montré, accomplit tous les faits psychologiques.
- 3 — Le fait psychologique lui-même, une sensation par exemple.

Monsieur Ribot s'est exagéré l'unité de l'organisme : cette unité est loin d'être parfaite. Le concert des forces biologiques et des organes qui composent le corps ne présente qu'une unité très relative, de sorte que dans sa totalité [elle] ne peut être l'origine de cette idée du moi dont nous avons parlé en premier lieu. En admettant même que les faits de conscience considérés isolément soient expliqués par l'organisme, on n'expliquerait pas ainsi comment l'un d'eux peut être, en même temps que lui-même, souvenir d'autres faits de conscience : les faits de conscience considérés comme effets d'événements physiologiques formeraient une conscience sporadique, dont les différents éléments resteraient étrangers les uns aux autres.

L'idée du moi, même si on la regarde comme illusoire, ne saurait s'expliquer dans

26 — Théodule-Armand Ribot (Guingamp 1839 - Paris 1916), philosophe et psychologue français. Considéré comme le fondateur de la psychologie « scientifique » française, il enseigna la psychologie expérimentale et comparative, d'abord à la Sorbonne et ensuite au Collège de France. Fondateur de la *Revue Philosophique*, dans les dernières années de sa vie il se consacra à l'étude du rôle des facteurs affectifs et émotionnels en psychologie.

cette théorie (27). On peut même aller plus loin : le moindre des états de conscience peut être considéré comme une unité, lorsqu'on ne trouve rien de tel dans l'organisme, où le moindre mouvement, l'existence du moindre élément est toujours indéfiniment divisible dans l'espace et dans le temps ; enfin la moindre conscience des sensations est un phénomène qui existe par lui-même et qui est par suite sans analogie avec ce qui est, par hypothèse, n'importe quel phénomène physique ou physiologique dans la théorie de Monsieur Ribot.

Une telle théorie, en voulant se revêtir d'une apparence scientifique, ne réussit qu'à créer une confusion entre la psychologie et la physiologie, sans pouvoir rien expliquer en réalité.

Il est arrivé à Taine (28) d'admettre une théorie suivant laquelle il y aurait lieu non pas de chercher à expliquer la conscience par le mouvement, c'est-à-dire par quelque chose qui n'est pas la conscience, mais de considérer la conscience d'une part, le physique de l'autre, comme les deux faces opposées d'une même réalité, d'une réalité d'essence double. Le parallélisme que propose cette théorie n'est guère confirmé par l'expérience interne et celle de l'expérience extérieure rend impossible la supposition d'un tel parallélisme. Il est donc vain de chercher à expliquer la conscience soit par l'organisme, soit par du prétendu inconscient psychologique.

La conscience peut être regardée comme une donnée primitive et irréductible, dont on doit partir et se servir pour expliquer autre chose, mais qu'on n'explique point, du moins quand on veut s'en tenir strictement au seul point de vue psychologique.

À ce point de vue nous n'avons pas à considérer la conscience autrement que comme la forme commune et la condition nécessaire de tous les phénomènes psychologiques, ce qui ne suppose évidemment rien sur la nature de cette conscience en elle-même, pas plus que l'étude des phénomènes physiques ne suppose une connaissance de la nature intrinsèque du temps et de l'espace, qui sont les contenus et les conditions de ces phénomènes.

Le psychologue n'a pas plus à expliquer la conscience que le physicien et même le mathématicien n'ont à expliquer l'espace et le temps.

Il n'a même pas à en donner une définition, car ce qui est regardé comme irréductible ne saurait être définissable.

Nous pourrons même considérer tous les phénomènes psychologiques comme n'étant en un sens que des modalités ou des modifications de la conscience (de la même façon que les phénomènes physiques sont regardés comme des modalités du mouvement), sans pour cela attribuer à cette conscience une existence à part, du moins en tant que nous la considérons exclusivement dans son rapport avec ces

27 — En ce qui concerne la notion du « moi », voir Guénon, *Les États multiples de l'Être*, Véga, Paris, 1973, p. 34, n. 10 : « On pourrait donc dire que le « moi » avec tous les prolongements dont il est susceptible, a incomparablement moins d'importance que ne lui en attribuent les psychologues et les philosophes occidentaux modernes, tout en ayant des possibilités indéfiniment plus étendues qu'ils ne le croient et qu'ils ne peuvent même le supposer ».

28 — Hippolyte Taine (Vouziers, Ardennes, 1828 - Paris 1893), historien, critique littéraire et philosophe français. Dans le traité *De l'intelligence* (1870), non seulement il examine en critique les doctrines psychologiques contemporaines, mais il tente une synthèse originale de l'idéalisme hégélien avec le phénoménisme de John Stuart Mill et avec le positivisme évolutionniste de Spencer.

phénomènes, ce qui est le rôle de la psychologie.

Celle-ci n'a à envisager que ce que nous pouvons appeler la conscience phénoménique, sans se demander si cette conscience phénoménique est ou n'est pas l'expression de quelque chose d'un autre ordre, sans rapport avec les phénomènes et qui par définition même n'est plus du domaine psychologique.

Il nous faut maintenant parler sommairement de la conscience : sommairement car, on le verra, quoi que ce soit qu'on étudie en psychologie, on est obligé de l'expliquer en dernier ressort par les propriétés de la conscience.

Il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi dès lors que tous les phénomènes psychologiques peuvent être considérés comme des modalités de la conscience. Mais ceci montre bien que la psychologie a le même caractère de relativité que toutes les sciences de faits.

Suivant Monsieur Egger (29), une des lois fondamentales de l'esprit c'est la loi de la fatigue ou du changement, mais en réalité la nécessité du changement et le fait de la fatigue, dont cette nécessité est une conséquence, ne peuvent avoir qu'une origine purement physiologique.

D'autre part, la réapparition des états de conscience passés, qui constitue la mémoire, et même l'exercice de toutes nos facultés mentales ont plus ou moins des conditions organiques, mais il y a dans l'activité psychologique des fonctions qui ne peuvent être attribuées qu'à la conscience elle-même.

Les sensations comme telles sont des réactions propres de la conscience à l'occasion de sollicitations venant de l'extérieur, et les sentiments, les jugements sont choses absolument différentes de leurs causes externes ou des phénomènes qui en sont l'occasion.

Les synthèses qu'opère à chaque instant la conscience sont comme des sortes de créations qui n'ont pas d'analogues dans les synthèses étudiées par le physicien et le chimiste.

Dans le monde extérieur tout est soumis à un changement continu et rien ne demeure jamais pareil à ce qu'il était à un instant précédent; par la mémoire au contraire, la conscience maintient le passé, elle le fait entrer en quelque sorte dans le présent et spécialement le phénomène de la reconnaissance apparaît comme une synthèse originale qui n'a point d'analogie ailleurs.

En un mot, la conscience, par sa nature et par ses fonctions, est quelque chose d'irréductible et toute étude que l'on en fait la montre comme une activité d'un genre tout spécial, qui n'est assimilable à aucun autre.

29 — Victor Egger (XIXe siècle) psychologue français, auteur de *La Parole intérieure. Essai de psychologie descriptive* (1881).

Chapitre V

Classification des faits psychologiques

Les facultés

Quand nous parlons de facultés en psychologie nous n'entendons pas par là des pouvoirs de l'âme, qui expliqueraient les faits mentaux.

La question de l'existence réelle de semblables pouvoirs et l'étude de leur nature véritable dépasserait en effet le domaine de la psychologie, dont nous devons remarquer ici le caractère relatif (30).

Si nous employons le terme de faculté, c'est uniquement pour distinguer des ensembles de faits mentaux irréductibles les unes aux autres, encore que ces ensembles ne soient jamais absolument séparés.

Il semble qu'il n'y ait ainsi que trois facultés : l'intelligence, dans son sens le plus large, l'émotion ou sensibilité et la volonté, ce qui est la division la plus généralement admise.

Pour s'en rendre compte il suffit de comparer les différents faits mentaux qui nous sont connus par la conscience.

Il y aura toujours certains rapports, une certaine communauté de nature entre deux idées si différentes qu'elles soient, et de même entre deux sentiments. Mais par contre, les idées et les sentiments forment deux groupes irréductibles ; les faits qui se rapportent à la volonté apparaissent également comme irréductibles aux précédents.

On a cependant cherché quelque fois à opérer une réduction entre ces différents groupes ; il faut donc montrer avec plus de détails qu'il n'y a pas moins de trois facultés, c'est-à-dire qu'aucune des trois que nous avons énumérées n'est réductible à l'une des deux autres.

On a essayé de faire une seule classe des faits intellectuels et des faits émotifs, sous prétexte que ce sont des faits passifs tandis que les faits volitifs seraient essentiellement actifs ; mais cette distinction est fort vague et implique même de véritables confusions. D'abord, la passivité a pour signe la réaction, opposée à l'action spontanée, mais la réaction qui présente toujours certains caractères propres à la nature de l'être est encore de l'action.

D'autre part, on peut se demander s'il y a, même dans le domaine des faits volitifs, beaucoup d'actions qui soient complètement spontanées, indépendantes de toute influence extérieure et qui ne soient pas passives à quelques égards.

Sans doute la volonté paraît être ce qui il y a de plus actif en nous, tandis que le sentiment est ce qu'il y a de plus passif, bien que parfois il joue aussi un rôle actif,

30 — Giordano Bruno écrit (*De magia. De vinculis in genere*, a cura di Albano. Biondi, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1986, p. XV) : « Il résulte manifestement de l'expérience des choses que toute âme ou esprit a continuité avec l'esprit et l'âme de l'univers et n'est pas comprise dans le corps, mais c'est plutôt elle qui comprend le corps » ; « par conséquent, chaque âme est en tout l'horizon, et reçoit l'influx de tout l'horizon et à son tour l'exerce sur tout l'horizon : et s'ouvre ici le champ aux opérations magiques qui restent des opérations physiques et néanmoins le sujet, à grande distance, en vertu d'un quelconque genre de puissance spirituelle, est en mesure d'imprimer des affections et passions sur un objet lointain ».

par exemple quand il sert de mobile à notre conduite.

Quant à l'intelligence, c'est certainement une erreur de ne pas la considérer comme active à un degré plus ou moins élevé et cela jusque dans les fonctions les plus simples de l'acquisition de la connaissance, comme la perception où l'esprit apporte toujours quelque chose de lui-même.

On pourra, si l'on veut, distinguer dans l'intelligence un côté plutôt actif et un côté plutôt passif, mais ce n'est là en somme qu'une question de degré et non de nature, du moins tant que nous nous bornons au seul point de vue sous lequel il nous soit possible d'envisager l'intelligence en psychologie.

Pour réunir l'intelligence et l'émotivité on fait remarquer le rôle joué par la croyance, qui est sentiment, dans le jugement considéré comme l'acte intellectuel le plus essentiel, mais on pourrait tout aussi bien faire remarquer en sens inverse qu'il entre de la volonté dans le fait de l'affirmation, qui achève le jugement. Ceci ne prouve d'ailleurs rien de plus que cette vérité incontestable que les différentes catégories de faits psychologiques se mélangent plus ou moins et réagissent les uns sur les autres, ce qui n'est pas une raison suffisante pour vouloir les confondre.

En réalité, penser, sentir, vouloir, ce sont là trois formes de l'activité de l'esprit : cette activité peut avoir des degrés, mais elle est toujours activité et ce qu'on dit passif dans l'esprit peut devenir actif au plus haut degré dans certaines circonstances.

Étudions maintenant les valeurs que peuvent avoir les essais tentés pour réduire à une seule ces trois facultés. Tout d'abord on ne peut réduire le sentiment et la volonté à l'intelligence : Descartes (31) et Leibnitz voyaient dans le sentiment de la pensée confuse, mais il faut dire, il est vrai, que le mot de pensée semble avoir pour eux, surtout pour Descartes, un sens plus étendu qu'habituellement. Quoi qu'il en soit, on ne peut réduire le sentiment à l'intelligence ; sans doute il est possible que les sentiments, même ceux que l'on appelle plaisir ou douleur physique, de même que tous les désirs, s'expliquent par des jugements subconscients plus ou moins récents, dont certains peuvent être passés à l'état d'habitude presque organique, mais en tout cas il ne faut pas prendre la cause du sentiment pour son essence. De même, quelques jugements précèdent toujours la volition, mais alors même que le jugement, qu'on pourrait exprimer ainsi : « je ferai ce que bon me semble » se confondrait en fait avec l'acte voltif lui-même, il n'y en aurait pas moins là deux éléments hétérogènes et d'ailleurs ce jugement ne ressemble pas complètement aux jugements appréciatif et affirmatif.

31 — René Descartes (La Haye, Touraine, 1596 - Stockholm 1650), philosophe et savant français. L'un des moments décisifs de sa formation fut la rencontre avec le mathématicien néerlandais Beeckman, qui le poussa indirectement à abandonner toute résiduelle curiosité pour l'ésotérisme hermétique remontant à la Renaissance, dont il deviendra, dès lors, un irréductible adversaire : « Descartes avait fait entrer dans le domaine quantitatif la moitié du monde tel qu'il le concevait, et même sans doute la moitié la plus importante à ses yeux, car, dans le fond de sa pensée et quelles que fussent les apparences, il voulait être avant tout un physicien ; le matérialisme, à son tour, prétendit y faire entrer le monde tout entier. » (René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1970, p. 136) ; « Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. » (René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 27-28)

On ne peut pas davantage réduire l'intelligence et la volonté au sentiment. Ceux qui y ont songé, l'on fait surtout parce qu'il semblait que la vie affective est celle par où l'homme débute ; sans doute la vie affective a dans la première enfance une importance plus grande, mais si l'on songe que l'enfant, dès ses premiers jours, fait des expériences et s'instruit lui-même pour interpréter ces sensations, on voit par là qu'il se sert déjà de son intelligence autant qu'il lui est possible.

Il est à craindre que les partisans de la réduction dont nous parlons ne confondent sentiment et sensation ; en tout cas, comment pourrait-on faire sortir du sentiment ce qu'on ne peut faire sortir de la sensation, qui pourtant est déjà chose intellectuelle, c'est-à-dire toutes les idées proprement rationnelles au moyen desquelles s'édifie la science ?

On ne peut pas non plus réduire la volonté au sentiment et il n'est pas vrai que la volonté ne soit qu'un désir qui l'emporte en nous finalement sur plusieurs autres.

Sans entrer ici dans la question de la liberté, qui si elle existe ne peut appartenir qu'à la volonté exclusivement, nous ferons ressortir les points suivants : le désir peut rechercher l'impossible, on ne veut que le possible ; on a quelque fois des désirs opposés, la volonté tend toujours vers une seule et même fin ; le désir dépend en grande partie de l'organisme, tandis qu'il est bien difficile d'expliquer physiologiquement la volonté ; enfin le désir est indépendant de la raison, il est éminemment impulsif, alors qu'il n'y a pas de volonté sans réflexion. En un mot, sentiment et volonté paraissent si différents à tous égards qu'on ne peut songer à réduire l'un d'eux à l'autre.

Enfin on ne peut réduire le sentiment et l'intelligence à la volonté : on peut montrer l'existence de tendances qui sont comme les volontés plus ou moins obscures de notre nature, mais qui n'ont rien de commun avec cette volonté libre qui est seule en cause et qui d'ailleurs ne constitue point le sentiment ni toute l'intelligence.

Ajoutons que pour démontrer la théorie des trois facultés, il faut renoncer à rechercher une opposition entre le développement d'une de ces trois facultés et les deux autres.

Il n'y a pas plus de trois facultés au sens psychologique de ce mot ; ce qu'on appelle l'activité n'est pas une faculté spéciale, mais c'est un caractère général de toutes les facultés.

Nous n'avons pas à examiner la question de savoir s'il faut envisager, comme le pensait Aristote (32), une faculté distincte pour expliquer que l'âme puisse mouvoir le corps, car cette question n'est pas du ressort de la psychologie.

Le langage ne requiert une faculté à proprement parler, car on peut l'expliquer au moyen de l'intelligence et de la volonté, jointes d'ailleurs à certaines conditions organiques.

Enfin l'instinct n'est pas une faculté essentiellement distincte de l'intelligence [...] et il faut renoncer à l'opposer à celle-ci ; il faut au contraire le considérer comme un cas particulier, une espèce de l'intelligence.

32 — Aristote (Stagire, Macédoine - Chalcis, Eubée 322 av. J.-C.), pédagogue d'Alexandre le Grand, il composa, entre autres, le *De Anima*, qui est le premier véritable traité de psychologie.



Fig. 2. Diagramme de la psychologie des facultés. Redessiné à partir d'un diagramme du *Congestorium artificiosae memoriae* de J. Romberch, Venise 1533.

Chapitre VI

Les facultés intellectuelles

Il est naturel de commencer par l'étude de l'intelligence, car elle est relativement plus simple et surtout moins obscure que l'émotivité et même que la volonté. Toutes les facultés intellectuelles sont au fond des formes diverses d'une même activité : celle de la conscience.

Ceci est vrai en premier lieu pour ce qu'on nomme les facultés d'acquisition ; la sensation en elle-même est un fait intérieur, bien que se rapportant à des causes extérieures, et ce qu'on nomme le sens intime n'est pas autre chose que la conscience elle-même, en tant qu'elle connaît directement ses propres opérations.

Ensuite viennent les facultés de conservation : la mémoire consiste, en partie tout au moins, dans l'association des idées et des images, et cette association s'explique par une liaison entre des faits de conscience simultanés ou successifs. Dans tous les cas où le souvenir s'explique par l'association, et ce sont les plus nombreux, on peut donc dire qu'ils s'expliquent en définitive par le pouvoir de synthèse inhérent à la conscience.

L'imagination s'explique par la mémoire.

L'analyse ou l'abstraction qui interviennent dans l'imagination combinatrice s'expliquent par l'attention, qui n'est qu'une forme intense de la conscience.

Enfin il y a à considérer les facultés d'élaboration : le jugement, qui consiste dans l'affirmation de réalités et de vérités d'ordre divers, de genres d'êtres ou de faits, de lois et de rapports ; et enfin le raisonnement, qui est une combinaison de jugements. [Le jugement et le raisonnement] ne sont en somme qu'analyses et synthèses ayant pour bases les données fournies par les sensations et par le sens intime, sans [...] cependant dans la mesure où ils réclament l'intervention d'éléments à priori, plus purement intellectuels que tout le reste, qu'on nomme les principes directeurs de la conscience ; mais en tant que ce sont là des principes au sens rigoureux de ce mot, leur étude dépasse le domaine de la psychologie et appartient à la métaphysique.

Le double pouvoir d'analyse et de synthèse que nous trouvons dans toutes ces facultés constitue en somme toute la conscience et aussi toute l'intelligence ou du moins tout ce que dans l'intelligence le psychologue peut prendre pour objet de son étude.

L'agent principal du développement de l'intelligence c'est l'attention, qui, en permettant de pousser l'analyse très loin, fournit les éléments de synthèses nouvelles, et dont il y a, peut-être, lieu d'envisager aussi un autre mode plus élevé, conduisant directement [à la synthèse] sans passer par une analyse préalable. Mais l'attention, sous toutes ses formes, n'est au fond que la conscience portée au degré d'intensité.

Chapitre VII

Excitant extérieur et impression

Il faut distinguer soigneusement excitant extérieur, impression, sensation et perception. L'excitant extérieur est constitué, par exemple, par un foyer lumineux et par les mouvements qui se produisent dans le milieu ambiant, depuis, ce foyer lumineux jusqu'à la surface de notre sens.

L'excitant extérieur appartient tout entier au domaine de la physique, l'impression est toute entière phénomène physiologique : elle comprend tout ce qui se passe dans l'organisme à partir du moment où il est soumis à l'influence d'un objet extérieur jusqu'à ce que les mouvements provoqués en lui par l'action de cet objet aient pris fin.

Ce qu'il y a à considérer en premier lieu dans l'impression, ce sont les mouvements qui se produisent entre la périphérie et les centres cérébraux, puis dans ces centres cérébraux eux-mêmes, dont la mise en activité est la condition immédiate de la sensation ; mais il faut considérer également ce qui se produit ensuite, c'est-à-dire le mouvement qui va en sens inverse du premier : des centres cérébraux à la périphérie.

Cette deuxième phase de l'impression a également une grande importance, car sans elle il n'y a pas de perception précise et bien localisée : si par la section d'un élément nerveux afférent on rend la sensation impossible, par la section d'un élément efférent la localisation cesse d'être possible.

Signalons encore les effets moteurs spéciaux du mouvement centrifuge, en ce qui concerne par exemple les modifications des fonctions respiratoire et circulatoire, qui peuvent suivre la sensation.

Avec la sensation subconsciente ou clairement consciente commence l'activité proprement psychique : la perception est aussi un phénomène psychique et même d'ordre élevé, car c'est un jugement par lequel nous affirmons qu'à la sensation donnée correspond en dehors de nous un objet possédant une certaine qualité, qui est la cause de cette sensation que nous éprouvons.

Les psychologues américains ont appelé '*percept*' l'ensemble formé par la perception et la sensation proprement dite, avec les souvenirs qu'elles éveillent et qui peuvent les modifier dans une assez large mesure.

Une impression est toujours nécessaire pour permettre la production d'une sensation, mais quand il y a impression il n'y a pas toujours eu action d'un excitant extérieur : le minimum de condition physiologique exigé par la sensation ce sont les mouvements cérébraux. Dans des cas comme l'hallucination et le rêve il n'y a rien de plus que des mouvements cérébraux, comme antécédents immédiats de la sensation.

Si on considère l'impression dans les détails des phénomènes qui la composent elle apparaît comme de même nature que l'excitant extérieur : de part et d'autre ce sont des mouvements, des changements physico-chimiques, aussi bien dans les phénomènes dont notre organisme est le siège que dans les actions extérieures qui

s'exercent sur nous. C'est d'ailleurs cette identité de nature qui nous a permis précédemment de considérer les phénomènes physiologiques comme ne constituant qu'un cas particulier des phénomènes physiques.

Il n'est pas toujours nécessaire, pour qu'il y ait sensation déterminée, que l'excitant extérieur qui produit ordinairement cette sensation entre en jeu ; ainsi, au moyen d'un même courant électrique on peut produire des sensations visuelles en agissant sur le nerf optique, des sons sur le nerf acoustique.

Un choc violent à la tête produit une sensation lumineuse. Ceci prouve que, sinon la cause, du moins la condition immédiate de la spécificité des sensations est ce qui se passe dans le cerveau ; nous disons dans le cerveau et non pas dans les nerfs, car n'importe quel nerf, s'il est suffisamment impressionnable, peut conduire n'importe quelle espèce de mouvement de la périphérie au cerveau.

Identité de nature de tous les phénomènes extérieurs, d'une part, et de tous les phénomènes nerveux, d'autre part, et enfin des uns et des autres dans leurs détails, tout cela prouve que la sensation est vraiment quelque chose d'original par rapport à ses conditions extérieures et intérieures.

Le phénomène élémentaire de l'impression c'est le réflexe : le réflexe proprement dit est l'activité propre du système nerveux, mais l'irritabilité de la matière vivante, non nerveuse, est l'analogie du réflexe, [...].

On peut donc dire que le réflexe, en étendant le sens de ce terme, est l'acte essentiellement caractéristique de la matière vivante : il se présente comme une réponse appropriée à une excitation et il offre des caractères qui ne semblent pas explicables par une réduction pure et simple à des phénomènes physico-chimiques.

Ce sont les phénomènes en lesquels se décompose la première partie de l'impression, entre la périphérie et les centres cérébraux inclusivement, qui sont non pas la cause mais les conditions immédiates de la production dans la conscience des sensations élémentaires, que cette même conscience synthétise ensuite pour les transformer en des nouvelles sensations, non plus subconscientes comme les précédentes, mais clairement conscientes : ces dernières sont ce qu'on appelle plus ordinairement les sensations.

Chapitre VIII

Les sensations

On compte d'ordinaire sept espèces de sensations : celle de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher, du chaud et du froid.

À vrai dire, ces deux dernières ne nous sont pas données par des sens distincts, mais par le toucher : il n'y a donc en réalité que 5 sens externes.

Il faut retrancher tout de suite du nombre des sensations le plaisir et la douleur, l'agréable et le désagréable, car ce sont des sentiments : il ne faut pas confondre l'affectif et le représentatif.

Sans doute il est assez probable qu'à toute sensation est joint un fait affectif plus ou moins clairement conscient ; ce qui porte à l'admettre c'est la solidarité qui existe manifestement entre toutes les formes de l'activité psychique.

Il est vraisemblable que toute représentation s'accompagne d'un ébranlement susceptible de donner lieu à une émotion, et ayant en même temps pour effet [...] de faire revivre d'autres états représentatifs, idées ou images, mais ce serait une erreur que de vouloir confondre ou identifier sentiment et sensation.

Monsieur Lachelier (33) soutient que les caractères représentatif et affectif sont en raison inverse l'un de l'autre pour chaque sensation ; il regarde les sensations de la vue et du toucher comme éminemment représentatives, celles du goût et de l'odorat comme éminemment affectives et celle de l'ouïe comme intermédiaire. Cette théorie a le tort très grave de supposer des sensations qui soient émitives en elles-mêmes et non pas simplement accompagnées d'émotion.

Les émotions ou sentiments qui parissent liés aux sensations de la vue et du toucher sont surtout de nature esthétique, mais il n'en est pas moins vrai que ces sensations, comme les autres, agissent sur l'émotivité ; d'ailleurs les dissonances de couleurs, les couleurs trop violentes, couleurs trop vives, la sensation d'aspérité sont désagréables, tandis que des nuances harmonieuses etc. sont agréables. D'autre part, les sensations de saveur et d'odeur ont aussi valeur représentative, elles renseignent sur les affaires extérieures, font connaître convenance ou disconvenance, par rapport à l'organisme, des objets qui les causent. Il serait difficile de soutenir que l'odorat chez les animaux qui l'ont très développé a simplement un caractère affectif.

Nous pouvons donc dire que toutes les sensations ont une valeur représentative, mais il faut marquer qu'originaleirement elles sont toutes assez pauvres en renseignements et que c'est l'habitude qui, avec le souvenir des expériences passées, les rend de plus en plus représentatives.

On peut se demander s'il n'y a réellement pas plus ni moins de sortes de sensations distinctes que celles que nous avons énumérées au début.

33 — Jules Lachelier (Fontainebleau 1832-1918), philosophe français. Important représentant de la Renaissance du spiritualisme en France. Pour Lachelier, le fondement des phénomènes est en effet spirituel, et l'esprit est à la fois intellect et volonté. Particulièrement important son essai intitulé *Psychologie et métaphysique* (1883), qui complète l'essai précédent *Du fondement de l'induction* (1871).

Ceux qui en admettent 7 disent qu'on ne peut pas regarder le froid et la chaleur comme une seule et même sensation, bien que pour les physiciens il n'y ait que de la chaleur à divers degrés, le froid étant purement négatif.

Assurément les sensations qui nous viennent de la température, définie et déterminée par le physicien, sont, en tant que sensations, indépendantes dans une très large mesure de cette température même, mais cela n'empêche pas qu'on pourrait considérer la chaleur et le froid comme des sensations différentes fournies par un seul et même sens, le sens de la température, et d'ailleurs chacun des autres sens fournit également des données diverses qui peuvent être aussi différentes qualitativement que le sont celles-là.

Mais il faut aller plus loin : le sens de la température n'est pas véritablement un sens distinct et spécial, et ses organes sont ceux du toucher.

Sans doute les sensations de chaud et de froid sont différentes des sensations de contact proprement dites, mais si on se refusait pour cette raison à les considérer comme des modes du toucher, on pourrait tout aussi bien prétendre qu'il faut distinguer deux sens dans le sens de la vue, parce qu'ils nous donnent d'une part, la sensation de la lumière et de la couleur, et d'autre part, celle de la forme des objets, ce qui constitue deux ordres de qualités fort différentes.

Nous nous en tiendrons donc à l'énumération des cinq sens extérieurs, la seule que toute l'antiquité ait admise et dans laquelle certains modernes, sous prétexte de la compléter ou de la perfectionner, n'ont introduit en somme que de complications inutile (34).

Cela ne veut pas dire que les différentes données [...] soient réductibles les unes aux autres ; à plus forte raison toutes les sensations ne peuvent-elles pas être des

34 — Il est nécessaire rappeler que, d'un point de vue traditionnel, cette énumération est en directe correspondance avec la théorie cosmologique des cinq éléments : « Nous rappellerons que les cinq éléments reconnus par la doctrine hindoue sont le suivants : *ākâsha*, l'éther ; *vâyu*, l'air, *têjas*, le feu ; *ap*, l'eau, *prithvî*, la terre. (...) D'autre part, à chaque élément correspond une qualité sensible qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste essentiellement la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et le cinq sens est la suivante : à l'éther correspond l'ouïe (*shrotra*), à l'air le toucher (*twach*), au feu la vue (*chakshus*), à l'eau le goût (*rasana*), à la terre l'odorat (*ghrâna*) » (Guenon, *Études sur l'Hindouisme*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1973, pp. 47-48). Mais la théorie des cinq éléments dérive à son tour de la doctrine relative aux cinq conditions de l'existence corporelle : « L'existence des êtres individuels dans le monde physique est en effet soumise à un ensemble de cinq conditions : espace, temps, matière, forme et vie, que l'on peut faire correspondre aux cinq sens corporels, ainsi d'ailleurs qu'aux cinq éléments » (René Guénon, « Connais-toi toi-même » in *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976, p. 185, n. 13) ; « Nous dirons seulement que les cinq *tanmâtras* [« déterminations élémentaires subtiles », N. d'A. G.] sont désignés habituellement par les noms des qualités sensibles : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*), avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état princiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* [éléments corporels et sensibles, N. d'A. G.] qu'elles seront manifestées effectivement dans l'ordre sensible ; (...) Entre les *tanmâtras* et les *bhûtas*, et constituant avec ces derniers le groupe des « productions improductives », il y a onze facultés distinctes, proprement individuelles, qui procèdent d'*ahankâra*, et qui, en même temps, participent tous des cinq *tanmâtras*. Des onze facultés dont il s'agit, dix sont externes : cinq de sensation et cinq d'action ; la onzième, dont la nature tient à la fois des unes et des autres, est le sens interne ou la faculté mentale (*manas*), et cette dernière est unie directement à la conscience (*ahankâra*). » (René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, 1947, p. 69-70). Comme l'on sait, aux cinq conditions de l'existence corporelle, Guénon a consacré une étude spécifique, restée malheureusement incomplète (René Guénon, « Connais-toi toi-même » in *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 109-131).

Il aurait voulu écrire un livre entier sur cette doctrine fondamentale laquelle, entre autres, constitue la base théorique des diverses techniques d'éveil des centres subtils, et donc de la réalisation des « Petits Mystères ».

transformations de deux ou trois sensations fondamentales et encore moins d'une sensation unique.

Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que des simples différences de quantité puissent donner lieu à des différences de qualité, ce qui ne se comprend pas, car cela reviendrait à dire que des sensations peuvent devenir autres tout en restant au fond les mêmes.

Revenons sur l'irréductibilité des sensations données par un même sens ; dans le toucher même, en laissant de côté les sensations de chaud et de froid, on peut distinguer d'abord le toucher externe et le toucher interne.

Dans les deux on peut distinguer des sensations kinesthésiques et d'autres sensations plutôt statiques ou d'équilibre ; on pourrait même dire qu'il y a des sensations spéciales pour les mouvements de chaque muscle et de chaque articulation : puisqu'on distingue ces sensations, il faut qu'elles soient qualitativement différentes. Il y a aussi les sensations viscérales, qui sont vagues en général, et ces sensations d'ensemble qu'on appelle caenesthétiques.

On peut pousser la distinction plus loin encore parmi les sensations de contact proprement dites, des sensations comme du poli, du rude, du rugueux sont absolument différentes les unes des autres qualitativement.

L'œil nous donne à la fois des sensations de lumière et de forme, et parmi les sensations lumineuses celles qui se rapportent à l'intensité de l'éclaircissement doivent être distinguées des sensations colorées ; si nous considérons les couleurs, bien qu'elles ne soient que des modalités diverses de la lumière, chacune d'elles n'en a pas moins une qualité à part pour notre sensation.

Ce qui fait surtout que nous assimilons certaines sensations à certaines autres et que nous les réunissons pour les opposer à d'autres groupes de sensations, c'est d'abord que ces sensations que nous disons d'un même groupe sont associées par nous à l'idée d'un même sens, et c'est aussi qu'elles nous donnent des renseignements d'un même ordre sur le monde externe et qu'elles éveillent fréquemment en nous des idées ou sentiments semblables.

En somme, on pourrait distinguer une multitude de groupes de sensations irréductibles les unes aux autres, mais raison de plus pour que, si nous voulons nous borner à une classification générale, nous nous arrêtons comme nous l'avons fait à la liste des 5 sens externes, ce qui ne peut plus avoir aucun inconvénient dès lors que nous admettons que chacun de ces sens ne nous fournit pas exclusivement une seule espèce de sensation formant une catégorie rigoureusement définie et délimitée.

On a parfois compté parmi les sensations des faits qui ne sont pas vraiment des sensations : il n'y a pas, par exemple, de sensation de l'effort.

Si nous décomposons cette prétendue sensation, nous y trouvons en premier lieu l'idée d'un certain but à atteindre et la volonté de l'atteindre et en second lieu une sensation musculaire, c'est-à-dire une sensation du toucher interne que nous interprétons par la suite comme une sensation de résistance, mais que, n'est d'abord qu'un état tout intérieur, aussi bien que n'importe quelle autre sensation. Ce qui donne l'illusion qu'on ait une sensation d'effort, c'est que nous savons que nous avons des muscles et que nous sommes capables d'interpréter les actions et les réactions de ces muscles et des autres parties de notre organisme comme des

impulsions, des chocs, des résistances ; mais tout cela est acquis et ne peut pas exister en nous dès le début.

Il ne faut pas confondre avec la sensation elle-même ce que l'expérience et la science nous apprennent sur la sensation ; d'autre part, à force d'avoir fait effort, nous finissons par nous souvenir toujours, dès le début de l'effort que nous faisons actuellement, des sensations musculaires que nous avons déjà éprouvées dans des conditions analogues et alors nous croyons que ces deux faits, à savoir la volonté de faire l'effort et l'image des sensations musculaires anciennes, ne font qu'un, alors qu'ils sont seulement contemporains. Nous croyons sentir ce dont nous ne faisons en réalité que nous souvenir.

Ajoutons que la volonté est suivie de mouvements musculaires que l'on peut très bien ne pas remarquer, et que les sensations musculaires que l'on éprouve sont postérieures à la décision volontaire d'accomplir un mouvement.

D'ailleurs une preuve qu'il n'y a pas sensation d'effort, c'est qu'il faudrait pour cela qu'il y eût des sensations nerveuses, et il y en a pas ; ce que l'on croit sensation nerveuse sont en réalité des sensations musculaires.

Les nerfs avertissent le cerveau de ce qui se passe dans les muscles, mais ce qui se passe dans le nerf lui-même, qui commande le mouvement du muscle, n'est aucunement senti.

Certains parlent d'un sens vital, mais ce qu'ils nomment ainsi est simplement la résultante générale de toutes les sensations que nous avons à un moment donné et de tous les états affectifs qui les accompagnent : ce n'est donc pas autre chose que la caenesthésie.

Nous n'avons pas parlé spécialement ici des sensations d'étendue qui nous sont fournies par la vue et par le toucher, puisqu'il y a là, en même temps que une sensation, des opérations intellectuelles plus compliquées, et pour le moment nous n'avons qu'à envisager les sensations pures et simples : il y aurait lieu d'y revenir par la suite.

Il emporte de remarquer que la sensation, dans l'acception où nous la prenons est uniquement l'opération des sens externes ; nous n'avons donc pas à envisager à cet égard ce qu'on appelle souvent *sensorium commune* et qu'on appelle aussi sens intime ou sens interne.

Ce sens interne est la conscience elle-même. en tant qu'elle connaît directement ses propres opérations et aussi en tant qu'elle centralise et coordonne les données des sens externes et de toutes les autres facultés particulières.

Bien que nous ayons soutenu l'irréductibilité foncière des sensations diverses que l'on s'accorde à regarder comme d'un même genre, nous ne nions point cependant qu'il y ait des sensations plus semblables entre elles qu'elles ne le sont à d'autres sensations.

On peut donc poser la question de la classification des sensations d'un même groupe de couleurs ou de sons, par exemple, mais classer dans l'intérieur d'un même groupe est à peu près aussi artificiel que de distinguer des groupes absolument séparés. Quand on cherche à classer les sons d'après l'intensité, la hauteur et le timbre, c'est-à-dire d'après le nombre des vibrations, leur amplitude et leurs harmoniques, on ne peut pas dire qu'on classe ainsi les sensations sonores, car ce

n'est pas classer les sensations en elles-mêmes que de les classer d'après leurs antécédents physiques.

Il en est de même quand on classe les couleurs d'après l'intensité, la saturation et la tonalité, c'est-à-dire la quantité de lumière blanche mêlée à la couleur, la pureté de la couleur et le nombre des vibrations ; quand on distingue des odeurs aromatiques, piquantes, savoureuses, par comparaison, on classe des sensations non pas d'après leur nature même, mais simplement par rapport à des images qui y sont associées.

Quand on classe la saveur en salée, sucrée, amère et acide, on constate simplement la différence entre elles, plutôt que faire une véritable classification.

Il ne faut pas croire d'ailleurs qu'on pourrait mieux classer les sensations en se basant sur leurs effets physiologiques, car une telle classification, pas plus que celle dont nous venons de parler, ne nous ferait rien connaître sur la nature des sensations en elles-mêmes (35).

35 — Du point de vue de la réalisation, les diverses voies initiatiques de « Petits Mystères » conduisent graduellement à la restauration de l'état adamique primordial d'« homme véritable » selon la définition taoïste, précisément par le contrôle des indéfinies potentialités psychiques se rapportant à ce qui, sur le plan purement physique, sont nos cinq facultés d'action et de sensation, plus le mental. On obtient alors ce que, par exemple, le *Dzogchen* tibétain appelle le « corps d'arc-en-ciel », constitué de cinq couleurs, à savoir des cinq éléments, sublimés grâce au réel dépassement conscient des cinq conditions de l'existence corporelle y correspondant. En réalité, à ce point il suffit d'un ultime bond de la conscience pour atteindre instantanément ce « corps de diamant-foudre » dont parle le Bouddhisme *Vajrayâna*, où les diverses « colorations » de l'existence formelle se fondent définitivement dans l'unité spirituelle de la lumière blanche primordiale. C'est l'accomplissement des « Grands Mystères » (sur la notion eurasienne de « corps de lumière », cf. Grossato, *Le Livre des Symboles. Les métamorphoses de l'humain entre l'Orient et l'Occident*, Éditions du Rocher, Paris, 2000, p. 188).



Fig. 3. Image emblématique de la Vue.
Reproduction tirée des *Hieroglyphica*
d'Horapollo, Paris 1551.



Fig. 4. Image emblématique de l'Ouïe.
Reproduction tirée de Ori Apollinis Niliaci,
De sacris Aegyptiorum notis, Parisiis 1574.



Fig. 5. Image emblématique du Toucher.
Reproduction tirée de Ori Apollinis Niliaci,
De sacris Aegyptiorum notis, Parisiis 1574.

Chapitre IX

Notions de psycho-physique

Un des postulats de la psycho-physique c'est que la sensation a une intensité. L'intensité de l'excitant extérieur peut avoir une fixité que n'a point, si toutefois elle existe, l'intensité de la sensation. De là l'idée bien naturelle, une fois que le postulat est admis, d'étudier la sensation en fonction de l'excitation.

Weber (36) admit qu'il fallait rechercher l'intensité de la sensation en fonction de celle de l'excitant extérieur : il remarqua d'abord que l'intensité de la sensation n'est pas proportionnelle à celle de l'excitation et qu'elle ne varie pas d'une façon continue avec celle-ci.

La sensation a ce qu'on appelle un seuil, c'est-à-dire qu'il faut une certaine quantité minima de l'excitant extérieur pour qu'elle vienne à se produire.

Et celle a aussi un sommet ; au dessus d'une certaine intensité de l'excitant extérieur la sensation n'existe plus, ou bien il s'en produit une autre complètement différente.

En 1894, Weber posa la loi suivante : « La quantité qu'il faut ajouter à une sensation pour avoir une différence perceptible dans cette sensation n'est pas une quantité absolue, mais une quantité relative : l'accroissement qui doit engendrer une modification appréciable dans une sensation est en rapport constant avec la quantité de l'excitant extérieur à laquelle il vient s'ajouter. »

En 1860, Fechner (37) considéra les modifications minima de sensation comme devant être toutes égales, y compris celle qui consiste à passer de 0 sensation à la sensation seuil, qu'il représente par 1, et il pose la loi suivante : « La sensation croît comme le logarithme de l'excitation ».

Fechner prétendait que les intervalles entre toutes les sensations possibles à partir de 0 étaient égaux, de telle sorte qu'en représentant par 1, 2, 3, 4 les sensations éprouvées quand on fait varier l'excitant extérieur, ces chiffres devront correspondre à l'intensité de ces sensations : par exemple la sensation représentée par 5 devra avoir [une] intensité égale [à] 5 fois celle de la première sensation possible, ou seuil, qui est représentée par 1.

En réalité ces chiffres ne sont pas autre chose que les numéros d'ordre de toutes les sensations possibles à partir de 0.

Le tort de Fechner est de croire que ces chiffres marquent autre chose que l'ordre des sensations et qu'ils correspondent à une intensité véritable.

36 — Max Weber (Erfurt 1864 - Munich 1920), sociologue allemand. Dans son ouvrage plus fameux, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904), il caractérise/détermine l'essence du capitalisme dans l'affirmation de la rationalité, aux dépens des valeurs idéales.

37 — Gustav Theodor Fechner (Gross Sârchen, Prusse 1801 - Leipzig 1887), philosophe et psychologue allemand. Son œuvre marque le véritable début méthodologique de la psychologie expérimentale, qui s'ajouta, en tant que nouvelle discipline, à la psychologie philosophique et à la physiologie psychologique. La théorie à laquelle se réfère ici Guénon, est sans doute celle exposée dans *Elemente der Psychophysik*, (1860). Dans la copie dactylographiée, son nom est cité erronément toutes les (trois) fois comme « Feschner ».

Nous avons dit que les phénomènes psychologiques ne sont pas mesurables en eux-mêmes, d'où il résulte qu'il ne peut pas y avoir d'intensité des sensations, en réalité il n'y a, entre sensations, que pures différences qualitatives et non quantitatives.

Sans condamner absolument la psycho-physique, il faut donc restreindre de beaucoup la portée des expériences que font les psycho-physiciens et ne pas attendre des résultats qu'elles sont incapables de nous fournir.

Idem de la psycho-physiologie, c'est-à-dire de l'étude des effets physiologiques des sensations dans leur rapport avec ces sensations ; certains ont voulu se servir aussi de ces effets physiologiques pour déterminer (intensité des sensations, mais les résultats ne sont pas plus concluants que ceux des psycho-physiciens.

On s'est occupé aussi de mesurer la durée de certains faits psychologiques, des sensations en particulier, ainsi la durée des faits physiologiques précédent ou accompagnant certains actes psychologiques.

Toutes ces expériences ne doivent aucunement nous faire admettre la possibilité d'une réduction de la psychologie à la physiologie et à la physique.

En réalité, il s'agit là de trois sciences nettement distinctes, bien que leurs objets soient plus ou moins solidaires et puissent dans une certaine mesure réagir l'un sur l'autre.

Chapitre X

La perception

Tout jugement qui se joint immédiatement à la sensation porte d'une façon générale le nom de perception. On peut même étendre le sens de ce terme : ainsi on pourrait parler de la perception de la différence d'une sensation ou entre deux faits quelconques, ou même simplement de la perception d'une qualité spéciale [...] constatée dans une chose d'ordre tout intérieur comme un sentiment ou un jugement. [...] la perception pourrait se joindre à tout autre fait psychologique qu'à la sensation : aussi pour préciser davantage appellerons-nous perception extérieure celle qui se rapporte à la sensation.

Mais au fond tous les cas que nous venons d'indiquer ne font qu'un avec celui de la perception extérieure proprement dite, ils ne sont pas d'une nature essentiellement différente, car la pensée attribue toujours une réalité indépendante à ce qu'elle pense et le regarde comme distinct, tout au moins du fait de le penser.

Il y a dans nos perceptions au moins quatre jugements plus ou moins explicites :

- 1 - nous affirmons l'existence d'un objet indépendant de notre sensation ;
- 2 - le sujet pensant pose sa propre existence en face de celle de cet objet ;
- 3 - une qualité est affirmée convenir à l'objet, ou lui être inhérente ;
- 4 - un rapport est affirmé entre le sujet en tant que connaissant et l'objet comme connu.

Il suffit d'énumérer ces d'analyser la perception, pour ses jugements, c'est-à-dire rendre compte combien l'esprit dépasse ici ce qui lui est fourni par l'expérience brute : en effet le quatrième jugement n'est autre chose que l'affirmation par l'esprit de son droit même d'affirmer ; le troisième pose l'individualité des objets, leur attribue une certaine permanence, c'est-à-dire une identité plus ou moins absolue dans le temps et aussi, s'il y a lieu, dans l'espace ; le second pose que quand nous disons « je pense » nous entendons par « je » non pas seulement un sujet grammatical et logique, mais aussi ce que nous pouvons appeler sujet ontologique, c'est-à-dire un « moi » réel ; enfin le premier jugement pose l'existence réelle d'un objet extérieur à ce sujet.

Tous ces jugements ne sont possibles que grâce à des idées de rapport, d'unité, de multiplicité, de totalité et grâce aussi à l'attribution par la pensée [...] au jugement qu'elle forme, tel que la nécessité, la généralité, etc...

On voit par là combien la perception est un acte proprement intellectuel et par suite inexplicable par la sensation pure et simple.

Le phénomène de la perception est fort compliqué, encore par des éléments qui viennent se joindre à la sensation brute.

Nous avons dit que les psychologues américains appellent '*percept*' l'ensemble formé par ce qu'on peut appeler en premier lieu la sensation et la perception immédiate et en second lieu les souvenirs de sensations, de jugements d'idées et de sentiments qu'éveillent cette perception et cette sensation immédiate et qui viennent

se mêler à elles ; ils forment une masse si considérable que Monsieur Bergson (38) a pu dire : « à la fin, percevoir n'est plus guère qu'une occasion de se souvenir ! »

Tous ces éléments, simultanément présents à la conscience, réagissent les uns sur les autres à tel point que, fait curieux, nous croyons sentir réellement ce dont pourtant nous ne faisons que nous souvenir ; et nous croyons même sentir ce qui est simplement l'objet d'un jugement de notre part, parce que la sensation est dans le 'percept' l'état dominant, celui dont le caractère déteint le plus sur les autres.

Aussi croit-on sentir non seulement la sensation elle-même, mais aussi tout ce qui coexiste avec elle dans cet ensemble complexe dont nous venons de parler : c'est même là ce qui fait une des principales difficultés de l'observation scientifique et de la véritable attention.

Étant donné que la perception est si complexe, on s'explique assez aisément que les mêmes choses puissent paraître si différentes à l'enfant et à l'adulte, et si différentes aussi suivant les individus et suivant les circonstances : race, caractère, milieu, moment.

38 — Henri Bergson (Paris 1859-1941), philosophe français. Sa-pensée tendait à la fusion de science et religion, sujet dont il discuta aussi avec Albert Einstein ; cette pensée influença beaucoup les domaines des lettres et des arts, de Proust au Symbolisme, de l'Hermétisme à l'Impressionnisme en peinture. Pour Guénon, cette figure singulière de philosophe spirite constitue une « cible » fréquente.

D'ailleurs, dans un autre passage de sa lettre de Sétif, cité plus haut à la note 14, en parlant des mystiques qui « vont déjà beaucoup plus loin que le domaine de la psychologie », il observe que « l'expression de « vie intérieure » a pris un sens bien fâcheux avec les modernistes, sens qui n'est pas sans quelques rapports avec celui de l'« intuition » bergsonienne [...] ». Et plus loin il écrit à sa correspondante qu'il a quand même trouvé le temps de lire *L'Évolution créatrice* de Bergson. (N. d. É.).

Chapitre XI

Des perceptions acquises

Parmi les perceptions acquises, le groupe le plus important est formé par ce qu'on appelle les localisations (ne pas confondre avec les localisations cérébrales que cherchent les physiologistes).

L'enfant qui naît a seulement des sensations pour commencer ; il faut que ses facultés intellectuelles aient acquis un certain degré de développement pour qu'il puisse arriver à faire la distinction de son corps propre d'avec les autres corps et à plus forte raison celle de ses divers organes les uns d'avec les autres.

La localisation, quelles que soient les choses qu'on localise, est extériorisation, objectivation, mais avec un certain degré de précision que n'a pas par elle-même la perception immédiate.

Cette localisation consiste dans la perception d'un espace extérieur à nous, de corps situés dans cet espace juxtaposés les uns aux autres et formés de parties également juxtaposées les unes aux autres, elle consiste aussi dans l'idée que notre corps occupe une place à part parmi les autres corps et enfin dans ce qu'on pourrait appeler la connaissance topographique de notre corps.

Ce qu'on localise ainsi, ce sont en premier lieu les choses considérées comme causes de nos sensations et en second lieu les organes considérés comme conditions de l'action des choses sur nous (choses et organes se présentent à nous comme des ensembles de sensations).

Le premier stade de la localisation est une extériorisation fort vague encore, car les choses se présentent d'abord à nous sous la forme de groupes flottants au sein de notre propre conscience ; dans la mesure où de ces groupes nous distinguons la conscience elle-même, nous ne distinguons pas encore de « non-moi » mais un « moi » et du « mien ».

Ce sont ces groupes qui forment le contenu de la conscience ; d'ailleurs l'idée du « mien » contient en germe celle du « non-moi », car c'est l'idée de quelque chose qui, tout en étant en nous, n'est cependant pas nous-même.

Les changements qui s'opèrent dans le contenu de la conscience doivent provoquer assez vite cette distinction, car ce qui change doit évidemment paraître moins essentiel à notre être propre que ce qui demeure permanent ; ensuite l'idée de la causalité, qui s'éveille vite dans l'esprit, vient renforcer l'idée d'un « non-moi » réel, aussi bien que celle d'un « moi » réel.

En effet, les qualités sensibles nous apparaissent comme exerçant les unes sur les autres et comme exerçant toutes sur nous des actions que nous n'avons pas voulu, dont nous ne sentons pas la cause en nous même : de là à imaginer, si on ne l'a pas déjà fait, une réalité extérieure à nous, pour expliquer ces faits, il n'y a qu'un pas.

Le fait aussi que des sensations qui ont disparu reparaissent ensuite, doit nous donner l'idée de choses qui durent, alors même que nous ne les sentons pas, c'est-à-dire de choses dont l'existence est indépendante de nos sensations. C'est ainsi que

peu à peu l'idée du « mien » devient celle du « non-moi » mais cette transformation ne peut pas être nette sans la perception de l'étendue à trois dimensions ; c'est seulement quand nous avons la perception acquise de la profondeur ou de la distance que nous objectivons avec précision et d'une manière définitive.

On pourra donc désigner sous le nom de second stade de la localisation la période où les corps étrangers sont perçus comme des objets à trois dimensions, existant en dehors de nous dans des lieux distincts, formés de parties juxtaposées et extérieures les unes par rapport aux autres.

L'idée d'une troisième dimension de l'étendue permet de s'expliquer avec assez de clarté un grand nombre de particularités de l'expérience sensible.

L'étendue à deux dimensions est sentie à la fois par la vue et par le toucher, et même l'étendue qui est sentie par chacun de ces deux sens est considérée comme identique à celle qui est sentie par l'autre en raison de la connexion constante ou à peu près constante que présentent ces deux étendues ; par suite, en percevant l'une de ces deux étendues, on croira percevoir l'autre, ce qui est encore une sensation acquise. Il faut même ajouter que l'étendue à deux dimensions, telle que nous la percevons d'abord, n'est point déterminée comme un plan rectiligne, car l'idée même du plan rectiligne suppose l'idée d'une troisième dimension, celle de la direction perpendiculaire à ce plan. Il ne faut donc pas dire que pour commencer on voit tous les corps à la même distance : en réalité on ne les voit à aucune distance.

Il nous faut maintenant chercher comment peut se produire l'idée d'une troisième dimension. Quand par exemple une sensation visuelle qui paraît d'abord située à droite d'une autre disparaît ensuite, puis réapparaît à gauche, nous sommes amenés naturellement à penser qu'elle n'a pas été supprimée dans l'intervalle, donc à supposer qu'il est possible qu'elle passe derrière la première : c'est la supposition de plans différents parallèles entre eux.

L'idée de la troisième dimension c'est l'idée de la direction perpendiculaire. De plus, après avoir remarqué la connexion de l'étendue vue et de l'étendue touchée, puis expérimenté la nécessité d'avoir éprouvé certaines sensations pour passer de la vue seule d'un objet à la vue et au toucher réunis de ce même objet, étant donné d'autre part que nous avons déjà aperçu des mouvements dans le plan, nous avons tout ce qu'il faut pour constituer la notion de la distance ou de la profondeur.

Jusqu'ici les raisons de distinguer notre corps propre des autres corps ne sont pas encore dégagées : c'est au troisième stade de la localisation que le corps propre est distingué des corps étrangers et c'est au moyen du toucher explorateur surtout que cette distinction se fait.

Lorsque nous touchons une de nos mains avec l'autre, nous avons une double sensation, ce qui nous avertit de l'existence d'un lien spécial entre le corps que nous touchons et cette conscience qui éprouve à la fois les deux sensations.

De même que nous localisons nos sensations elles-mêmes dans les objets que nous regardons comme leur cause extérieure, de même nous localisons les sensations que nous éprouvons dans les parties de notre corps, où l'expérience nous révèle que sont les conditions de l'action des choses sur nous.

Si nous localisons assez mal les sensations internes, c'est que ni le toucher explorateur ni la vue, qui est l'aide le plus précieux du toucher, ne peuvent nous

servir dans ce cas.

Par suite des accumulations d'expérience nous arrivons à juger très vite, c'est-à-dire, en somme, à percevoir des distances de toutes sortes ; et ce ne sont pas là nos seules perceptions acquises, car il y a perception acquise partout où il y a des associations devenues habituelles entre une sensation quelconque et d'autres sensations.

Une seule sensation faisant partie de ce groupe de sensations qui est pour nous un corps, peut nous donner l'illusion d'avoir en même temps les autres sensations de ce même groupe : ainsi nous disons que nous entendons rouler une voiture que nous ne voyons pas, alors que nous ne faisons qu'entendre un certain bruit et que le reste est affaire de souvenir et de jugement.

D'autre part, nous rapportons les phénomènes d'odeur, de saveur et même de son à des sensations du toucher et de la vue, que nous considérons comme plus essentielles que les autres, parce qu'elles nous semblent avoir un caractère de fixité que les autres n'ont pas.

En somme, nous pouvons dire d'une façon générale que la perception acquise c'est la perception immédiate plus des associations d'idées et d'images.



Fig. 6. Image emblématique du Toucher et de la Vue, ici considérés dans leur plus essentielle et inséparable fonction de perception conjointe de la *forme spatiale*. À remarquer, *en passant*, que le thème iconographique de la main avec un «œil» au centre, équivaut, dans la symbolologie chrétienne, aux stigmates rayonnants de lumière du Christ et de certains saints. Reproduction tirée de G. C. Capaccio, *Delle Imprese*, Napoli 1592, L. II, f. 146r.

Chapitre XII

L'étendue et la durée

En étudiant précédemment les sensations, nous avons laissé de côté ce qui concerne spécialement l'étendue et la durée. On a d'ailleurs contesté que ce soient là des sensations : en tout cas elles ont un caractère de constance qui est unique, qui ne se rencontre dans aucune des autres sensations, et à cet égard elles méritent d'être étudiées à part.

D'une part, tout phénomène jugé intérieur ou extérieur est donné dans le temps, donc inséparable de l'idée de durée ; d'autre part, certains phénomènes seulement, parmi les phénomènes jugés extérieurs, sont donnés dans l'espace, donc inséparables de l'idée d'étendue : ce sont les sensations visuelles et tactiles.

Les autres phénomènes sensibles sont indirectement rapportés à l'espace ; quant aux phénomènes jugés intérieurs, c'est-à-dire aux phénomènes psychologiques, ils ne sont en aucune façon rapportés à l'espace, ni directement, ni indirectement.

Nous laisserons ici de côté la question de l'objectivité de l'espace et du temps, qui n'est pas une question d'ordre psychologique.

Nous allons examiner les différentes objections que l'on fait à la théorie qui regarde l'étendue et la durée comme des sensations.

1 — On fait remarquer qu'à l'étendue et à la durée ne se joignent point des faits émotifs comme il s'en joint aux autres sensations, mais seulement des réflexions d'ordre purement intellectuel. Cela est sans doute vrai dans une certaine mesure, encore qu'il y ait lieu de tenir compte tout au moins de l'existence de certains sentiments d'ordre esthétique, tels que les sentiments de la proportion et du rythme, qui sont évidemment liés respectivement à l'étendue et à la durée.

Il se peut, il est vrai, que ces sentiments soient produits par des idées associées à l'étendue et à la durée, plutôt que par la durée et l'étendue elles-mêmes, et qu'il en soit de même pour différents sentiments d'un tout autre ordre, agoraphobie, vertige, ennui (sentiments en partie conditionnés par l'état physiologique) ; mais on peut admettre également l'existence, au moins à l'origine, d'une idée qui peut être plus ou moins subconsciente, comme intermédiaire entre toutes les sensations et les sentiments qu'elles provoquent.

D'ailleurs il faut observer que les autres sensations sont inégalement liées à des émotions et que toutes peuvent suggérer des réflexions d'ordre intellectuel.

2 — On dit que l'étendue et la durée, étant les principes des mathématiques qui sont une science de pures idées, ne peuvent être elles-mêmes que des pures idées. Il y aurait d'abord une réserve à faire en ce qui concerne la durée, qui n'intervient qu'en mécanique et non dans les mathématiques proprement dites.

En effet, il ne nous est pas possible d'admettre la théorie de Kant (39), d'après laquelle la considération de la durée serait nécessaire à l'arithmétique, sous le

39 — Emmanuel Kant (Königsberg 1724-1804), philosophe, représentant allemand le plus grand de l'Illuminisme. L'un de ses ouvrages les plus importants est la très célèbre *Critique de la raison pure* (1781).

prétexte que nous ne pouvons pas penser tous les nombres en même temps. Ceci est faux psychologiquement : cette théorie ne repose que sur une confusion, car la succession des nombres doit être conçue comme une succession purement logique et non comme une succession chronologique ou temporelle.

Quant à l'étendue, on peut bien dire que c'est en tant qu'idée qu'elle est le principe de la géométrie, mais [...] toute science intellectualise les sensations qui sont le plus manifestement telles, les transforme en quelque sorte en idées, pour en faire la théorie à un point de vue quelconque...

3 — Troisièmement, on dit encore que d'une part, l'étendue ressemble plus à la durée qu'aux diverses qualités sensibles, telles que les couleurs, les sons, et que d'autre part, la durée semble bien être une idée pure, parce qu'on ne voit pas quel est le sens qui nous la donnerait.

Ceux qui font cette objection oublient d'abord de distinguer entre l'idée de durée, telle qu'on l'envisage en mécanique, et le point de départ d'une telle idée dans l'expérience immédiate. Ce que nous venons de dire sur l'étendue en tant qu'elle est le principe de la géométrie, peut s'appliquer également ici. Ensuite, la durée n'est certainement pas un sentiment et on ne peut pas dire non plus qu'elle soit une notion ; elle est bien perçue comme une qualité de même genre que les qualités sensibles.

L'étendue est donnée par deux sens : la vue et le toucher. On peut tout aussi bien admettre que la durée soit donnée par tous les sens, si toutefois il est bien vrai qu'elle ne soit pas liée plus particulièrement à un sens déterminé, question que nous ne pouvons pas examiner ici.

Il ne subsiste plus qu'une difficulté : si la durée est donnée par un ou plusieurs sens, il semble qu'elle ne devrait pas être donnée avec les faits mentaux de l'ordre le plus élevé, le moins sensitif. Mais alors même que ces faits seraient en eux-mêmes véritablement indépendants de la durée, il ne peut pas en être de même de leurs concomitants physiologiques, et il suffit qu'ils s'accompagnent de mouvements cérébraux, comme c'est vraisemblable, pour qu'ils ne paraissent pas indépendants de la durée.

Pour pouvoir aller plus loin il faudrait se demander s'il y a vraiment des choses qui ne sont pas soumises à la durée ou même qui sont soumises à des modes de durée tout autres que la durée temporelle qui nous est donnée dans l'expérience ordinaire et qui est la seule dont nous ayons à nous occuper ici.

Toutes ces questions sortent entièrement du domaine de la psychologie classique.

4 — Quatrièmement, on fait remarquer que l'espace et le temps sont des constructions ; nous n'examinerons pas cette question au fond pour le moment, mais si cela était vrai, cela prouverait simplement qu'il y a lieu de distinguer entre l'espace et le temps considérés comme des constructions et l'étendue et la durée, qui seraient alors les éléments de ces constructions, les données à partir desquelles elles sont élaborées ; et rien ne s'oppose évidemment à ce que ces données soient des qualités sensibles.

5 — On fait remarquer avec Kant que l'espace et le temps sont les conditions de toute expérience et que par conséquent ils ne peuvent être donnés dans l'expérience, ce qui revient à dire qu'ils ne sont pas des sensations.

Mais Kant a tort de dire que l'espace et le temps, ou l'étendue et la durée sont des

conditions nécessaires de toutes expériences possibles et d'ailleurs, quel que soit le rôle attribué à l'étendue et à la durée, il faut bien, pour qu'elles soient unies à nos sensations aussi intimement qu'elles le sont, qu'elles soient elles-mêmes senties en quelque façon. On ne voit pas ce que pourrait être par exemple la couleur sans l'étendue, ni ce que serait une sensation quelconque sans la durée ; et si l'on dit que nous ne percevons jamais l'étendue et la durée toutes seules, on peut répondre à cela que nous ne percevons davantage la couleur toute seule et que cependant personne ne songe à en conclure que la couleur n'est pas une sensation.

6 — On dit enfin que si la troisième dimension de l'étendue est construite (et elle l'est, du moins en ce sens qu'elle constitue une perception acquise) il peut en être de même des autres. Ce n'est pas la même chose car nous avons vu que quand on possède déjà l'étendue à deux dimensions, on a tout ce qu'il faut pour construire la troisième dimension (ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il ne corresponde pas à celle-ci quelque chose d'aussi réel et d'aussi objectif qu'aux deux autres, mais nous n'avons aucunement à envisager la question à ce point de vue), mais quant à construire l'étendue à deux dimensions ou construire la durée, on ne voit pas comment cela serait plus possible que de construire la couleur, le son ou n'importe quelle autre qualité sensible.

Dans toutes ces objections il n'y a rien qui prouve vraiment que l'étendue et la durée ne sont pas des sensations ; nous pouvons d'ailleurs admettre que ce sont des sensations qui ont un caractère plus intellectuel que les autres, et même si on veut entendre par là qu'il y a en elles quelque chose qui est *a priori*. Cela n'empêche pas qu'elles soient des sensations, car dire sensation n'est pas essentiellement dire chose tout à fait empirique, tout à fait *a posteriori* ; toutes les sensations sont des traductions de la réalité extérieure, traductions dans lesquelles l'esprit a évidemment une part : donc, en un certain sens, elles sont toutes *a priori*, c'est-à-dire qu'elles impliquent toutes des éléments indépendants de l'expérience. De plus, si nous nous plaçons non plus au point de vue de la sensation, mais à celui de la perception, il est évident qu'il y entre autant d'éléments proprement intellectuels, quand il s'agit de l'étendue et de la durée, qu'en ce qui concerne les autres qualités sensibles. Ce que nous avons dit s'applique à toute perception.

Nous compléterons par une indication sommaire de quelques théories différentes de celles exposées.

1 — La théorie dite intellectualiste fait sortir l'idée ou la sensation de l'étendue et celle de la durée de la perception d'un ordre de coexistence et d'un ordre de succession. Si l'on parle d'idées c'est contraire à la théorie que nous avons admise, si l'on parle de sensations il est peu logique de faire procéder la sensation d'une perception, à moins d'entendre ce dernier mot dans un sens différent de celui où nous l'avons pris.

En réalité, la thèse dont nous parlons n'est qu'une transposition fautive de la théorie de Leibnitz, d'après laquelle l'espace en lui-même est l'ordre des coexistences et le temps est l'ordre des successions ; mais, comme cette théorie ainsi rétablie dans son vrai sens n'est plus d'ordre psychologique, il serait hors de propos de la discuter ici.

2 — Quant à la théorie de Kant, nous en avons déjà indiqué la thèse essentielle, à

savoir que l'espace et le temps sont les conditions nécessaires de toute expérience : ils sont ce que Kant appelle les formes à priori de la sensibilité, en entendant par sensibilité la faculté de sentir.

Mais pour développer les raisons pour lesquelles nous ne pouvons admettre cette conception, il nous faudrait encore sortir du point de vue psychologique.

Nous n'avons pas à rechercher ici ce que sont l'étendue et le temps.

3 — Parmi les théories empiristes la plus importante est celle de Bain (40) et de Stuart Mill (41) : suivant ces philosophes le temps ou la durée sont donnés avec les sensations musculaires et quand il s'y joint le mouvement, l'étendue est imaginée. Les auteurs de cette théorie oublient que les éléments dont ils partent doivent déjà être regardés ou sentis comme spatiaux pour pouvoir être jugés autres que simplement temporels ; en outre, si les sensations musculaires sont données comme temporelles, les autres le sont aussi.

Enfin, lorsque ces philosophes parlent de l'espace, en le regardant comme synonyme d'un temps réversible, ils introduisent une idée qui est fort peu claire : ou l'expression «un temps réversible» ne signifie rien, ou l'idée qu'elle exprime est identique à celle du juxtaposé ou du simultané qu'il s'agit d'expliquer.

Notre conclusion sera la suivante : ou l'étendu et la durée sont des sensations, car aucune des objections qu'on a faites à cette thèse n'est vraiment probante, ou du moins elles sont données immédiatement avec les sensations.

En tout cas elles sont perçues par les facultés sensibles.

Il ne nous est pas possible pour le moment d'aller plus loin et de résoudre l'alternative que nous venons d'énoncer, car nous ne pouvons pas le faire sans aborder la question de l'espace et du temps en dehors de la psychologie.

40 — Alexander Bain (Aberdeen 1818-1903), philosophe et psychologue écossais. Partisan de l'Associationnisme de J.S. Mill, il fonda la première revue de psychologie et philosophie intitulée *Mind*.

41 — John Stuart Mill (Londres 1806 -Avignon 1873), philosophe et économiste anglais.

Chapitre XIII

L'association des idées et des images

Nous avons étudié jusqu'ici les facultés d'acquisition ; nous allons étudier maintenant la mémoire, qui est faculté de conservation ou de restauration, et qui comprend la réminiscence, la reconnaissance et la localisation dans le passé. L'imagination doit être étudiée immédiatement après la mémoire car ses inventions ne sont pas autre chose que des combinaisons de souvenirs, quant à l'étude de l'association des idées, elle constitue une partie de l'étude de la mémoire, car c'est par l'association que sont rappelés la plupart des souvenirs.

Au point de vue psychologique, il ne faut entendre par association des idées ou des images rien de plus que le fait qu'une idée ou une image en rappelle une autre dans la conscience ; ceci résulte de ce que nous avons dit à propos des facultés en général.

Il y aurait sans doute lieu d'envisager des associations de sentiments, mais elles s'expliquent de la même manière que les associations d'idées ou d'images ; il y a encore ce qu'on appelle la mémoire motrice, qui est une organisation très complexe de souvenirs de mouvements et qui dépend surtout des associations d'idées ou d'images et peut-être aussi des associations de sentiments.

Aristote est le premier qui ait parlé de l'association des idées : il distingue les associations par contiguïté dans l'espace et dans le temps, par ressemblance et par contraste. On a voulu réduire l'association par contiguïté dans l'espace à l'association par contiguïté dans le temps, sous le prétexte que pour que deux choses contiguës dans l'espace puissent être associées, il faut qu'elles aient été vues au même moment ou à deux moments successifs : mais même si c'est vrai, il y a lieu de maintenir la distinction parce que l'espace ne se réduit pas pour cela au temps, ni la simultanéité, ordre dans l'espace, à la succession, ordre dans le temps.

Deuxièmement, on a prétendu que le contraste n'est qu'un cas particulier de la ressemblance : sans doute on ne peut parler de contraste qu'entre des choses qui ont une certaine nature commune, mais ce n'est évidemment pas par ce qu'elles ont de commun qu'il peut y avoir contraste entre elles. D'ailleurs qui dit contraste dit forcément dissemblance et il y a contradiction à regarder la dissemblance comme un cas particulier de la ressemblance.

Hume (42) admet des associations par ressemblance, par contiguïté dans le temps et dans l'espace et par causalité ; nous n'avons qu'à insister sur ce dernier point puisque les autres cas étaient distingués par Aristote.

L'idée de cause ne peut jouer un rôle dans l'association des idées qu'en tant qu'elle a une existence psychologique, mais alors elle ne fait que renforcer une association par contiguïté qui existe déjà, car il y a nécessairement contiguïté entre la cause et l'effet : il n'y a donc pas vraiment lieu de distinguer le cas de l'association

42 — David Hume, (Édimbourg 1711-1776), philosophe écossais. Auteur, entre autres, du *Traité de la nature humaine* (1739-1740) et des *Essais philosophiques sur l'entendement humain* (1748).

par causalité.

Le philosophe écossais Reid (43) distingue deux sortes de causes d'association, à savoir, premièrement, les rapports fortuits tels que la contiguïté dans l'espace et dans le temps, le rapport des signes aux choses signifiées etc., et deuxièmement, les rapports logiques de cause à effet, de contenu à contenu, de principe à conséquence : on ne voit pas trop de quel intérêt il peut être, pour expliquer des faits psychologiques, que les rapports qui existent entre les causes primitives de ces faits soient fortuits ou logiques. Cette distinction ne peut être faite qu'en se plaçant à un point de vue qui n'a rien de psychologique ; de plus, il est au moins douteux qu'il existe des rapports purement fortuits : par exemple le rapport du signe à la chose signifiée, que Reid regarde comme tel, peut sans doute être le résultat d'une convention, mais il n'y a aucune convention qui soit entièrement arbitraire.

Un grand nombre de psychologues veulent réduire l'association par ressemblance elle-même à l'association par contiguïté, en faisant remarquer que la ressemblance est une identité partielle : A+C nous rappelle A+B par association, car dans notre conscience A, qui est actuellement contigu avec C, l'a été autrefois avec B. On peut objecter à cela que chacune des sensations dont nous avons clairement conscience est simple et indécomposable, bien que d'ailleurs nous puissions en avoir plusieurs à la fois.

Sans doute dans notre subconscience la fusion n'est pas opérée entre les multiples sensations élémentaires qui ont pour résultante une seule sensation claire et distincte, mais il ne faudrait pas exagérer le rôle que peut jouer la subconscience dans le phénomène de l'association. Bien qu'il y ait certainement des associations qui s'établissent en dehors du champ de la conscience claire et distincte, d'autre part on pourrait citer des cas où deux sensations que nous disons semblables dans une certaine mesure, sont en quelque sorte des sensations doubles, et d'autres où des états émotifs semblables sont suscités par des sensations très différentes, mais qui deviennent ainsi partiellement identiques, sinon en elles-mêmes, du moins par leurs effets.

Mais ce ne sont là que des cas trop particuliers pour nous permettre de généraliser et nous ne pouvons pas légitimement en conclure que le cas de la ressemblance se réduit toujours au cas de la contiguïté.

La ressemblance, avons-nous dit, est une identité partielle, c'est-à-dire une identité de certains éléments des deux choses qui se ressemblent ; le contraste tient également à des éléments inhérents à l'une et à l'autre des deux choses entre lesquelles ce contraste existe. Il est donc facile de comprendre la cause de l'association.

Deux choses contiguës sont encore séparées, mais l'association ne doit être possible que s'il y a eu liaison et liaison suppose toujours fusion ou synthèse au moins partielle. Cette liaison, puisqu'elle n'existe pas dans les choses, ne peut donc avoir été opérée que par un certain pouvoir propre à la conscience ; donc en

43 — Thomas Reid (Strachan, Kincardineshire, 1710 - Glasgow 1796), philosophe écossais. Adversaire tenace de l'empirisme, sa pensée, qu'on peut définir comme « réalisme naturel », se dresse directement contre celle de Hume et prédécesseurs. Par ses écrits, il est à l'origine de l'importante école de pensée écossaise dite du « sens commun ». Outre sa *Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* (1764), il faut mentionner ici son ouvrage principal : *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme* (1785).

définitive, c'est cette fonction synthétique que nous avons déjà reconnu à la conscience, qui explique l'association des idées et par suite la mémoire, en tant que celle-ci est association d'idées.

Maintenant si l'activité synthétique de la conscience explique bien la liaison, qui explique l'association et le souvenir par association, il reste à expliquer comment cette liaison a un effet durable.

Le souvenir clairement conscient n'est complètement expliqué que si l'on fait appel à la mémoire subconsciente, une mémoire réservoir où subsistent toutes les liaisons opérées dans le passé par la conscience.

D'ailleurs, on ne voit pas comment quelque chose pourrait sortir tout à fait de la conscience, ni surtout comment y rentrer ; le phénomène de la reconnaissance en particulier serait incompréhensible si on n'admette pas la mémoire subconsciente.

Il nous reste à voir quelle part a la physiologie dans l'association des idées ; d'abord il semble bien que l'oubli doive s'expliquer physiologiquement et en effet il s'explique par la fatigue, qui elle-même n'a de sens qu'en physiologie. Remarquons d'ailleurs que d'après ce que nous venons de dire, il ne peut être question que d'un oubli relatif, entendu d'un passage de la conscience claire et distincte à la subconscience. Mais les fonctions du système nerveux n'expliquent pas seulement l'oubli, elles peuvent concourir dans une certaine mesure à expliquer l'association des idées : on ne doute pas qu'à toutes les excitations simultanées ou contiguës dans le temps, du système nerveux, il ne corresponde des liaisons de mouvements dont la reproduction ultérieure sera facilitée par des changements moléculaires des éléments nerveux, de telle sorte que si un certain état cérébral se reproduit en partie sous l'influence d'un excitant extérieur, ou même d'une cause intérieure quelconque, le reste de cet état doit tendre à se régénérer également. De même, toute excitation d'un état partiellement semblable à un autre doit tendre à régénérer cet autre tout entier.

Ainsi donc nous devons admettre l'existence de certaines conditions physiologiques de l'association par contiguïté et de l'association par ressemblance, mais il ne faut pas oublier que ni une première fois, ni ultérieurement, des mouvements ne peuvent pas eux-mêmes engendrer une pensée ou un état de conscience quelconque et que le physiologique ne peut être tout au plus qu'une cause occasionnelle du psychique.

En somme, l'association des idées doit s'expliquer simultanément par deux activités concourantes : d'une part, celle de la conscience qui opère des synthèses et qui conserve le souvenir d'une façon permanente dans sa partie plus ou moins obscure, que nous appelons la subconscience, et d'autre part, l'activité cérébrale sous la forme d'organisation des réflexes et de ce qu'on peut appeler la mémoire organique, c'est-à-dire la persistance des modifications moléculaires laissées par toute excitation.

Mais il doit être bien entendu que l'activité de la conscience explique seule le fait psychologique considéré en lui-même ; l'explication physiologique ne rend compte que des conditions organiques de ce fait et si elle a ici plus d'importance qu'elle n'en a à l'égard d'autres faits psychologiques, c'est que la mémoire est plus dépendante de l'organisme que les faits intellectuels d'un ordre plus élevé.

Chapitre XIV

La mémoire

On divise d'ordinaire l'étude en quatre parties :

1 — conservation, 2 — réminiscence, 3 — reconnaissance, 4 — localisation dans le passé.

En parlant de l'association des idées, nous avons étudié par là même une partie considérable des cas de réminiscence ; il nous reste donc à étudier la reconnaissance et la localisation dans le passé et aussi, tout d'abord, ce qu'on appelle le souvenir spontané. Il faut entendre par souvenir spontané un souvenir qui ne s'explique pas par association ni par un ébranlement subit du système nerveux (coup violent, fièvre, délire).

On peut citer tout au moins un cas très net de souvenir spontané : c'est le cas où la cause d'une sensation cessant d'agir, la sensation subsiste ; que ce soit d'ailleurs sous l'impulsion de la volonté ou sans cette impulsion, on croit avoir encore la sensation alors que ce n'est plus en réalité qu'un souvenir.

D'autre part, quand nous sommes très préoccupés d'un événement, il n'est pas utile d'expliquer par l'association la réapparition fréquente de la pensée de cet événement. Enfin, si nous considérons d'une part que rien ne peut disparaître entièrement de la conscience, et d'autre part que cependant la conscience est obligée de changer d'état à chaque instant, il faut conclure que la conscience doit avoir spontanément une tendance à faire revivre, lorsque cela est possible, les faits qui l'ont traversée.

L'étude de la mémoire spontanée achève d'ailleurs d'éclairer l'étude de la mémoire par association : nous venons de voir en effet dans les états de conscience, pris chacun à part, une tendance qui explique la possibilité de leur réapparition. Or la liaison entre deux ou plusieurs états, dont nous parlions dans le chapitre précédent, liaison qui est opérée par la conscience, fait partie du contenu de celle-ci ; elle est elle-même un état de conscience comme les autres et elle doit avoir la même tendance à reparaître dès que les circonstances le permettent. Donc, dans tous les cas, c'est la permanence de la conscience et ses déterminations qui explique la possibilité du souvenir et même la tendance à se souvenir, c'est-à-dire à régénérer les états antérieurs de la conscience ; le souvenir intermittent n'est en somme que le substitut du souvenir permanent et total, que les conditions physiologiques rendent impossible.

Pour ce qui est la part qui revient à la physiologie dans l'explication de ces phénomènes, nous ferons seulement remarquer qu'il doit y avoir aussi une répétition physiologique spontanée, car la matière vivante a une tendance à reprendre le pli qu'elle a pris une fois sous n'importe quelle influence ; en d'autres termes, l'habitude sous la forme de la répétition est une loi de la matière vivante ; ainsi quand la fatigue est passée, c'est-à-dire quand la nutrition opérée par la circulation a rendu aux tissus nerveux leur vigueur, y-a-t il naturellement une tendance dans ces tissus à reproduire les mouvements et par suite à occasionner les mêmes états psychiques

correspondants.

Ce qui tendrait encore à le montrer, c'est le fait que la bonne nutrition du cerveau, facilitée par une bonne circulation, est une condition importante de la mémoire ; mais, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, il ne faut jamais confondre les conditions organiques d'un fait psychique avec ce fait lui-même. Et d'ailleurs, si la mémoire s'explique en partie par une habitude organique, les propriétés de la matière vivante elle-même, dans ce qu'elles ont de vraiment spécial et d'inexplicable par les lois de la physique et de la chimie, doivent avoir au fond une origine qui est déjà psychologique.

Le phénomène de la reconnaissance, qui consiste à affirmer qu'un état de conscience présent est comme une image d'un autre état de conscience qu'on a eu dans le passé, car une telle affirmation est nécessaire pour que l'état présent soit reconnu comme souvenir, c'est-à-dire comme autre que présent, ce phénomène, disons-nous, est en réalité un jugement analogue par rapport à la simple réminiscence à ce qu'est la perception par rapport à la sensation.

Il ne peut pas y avoir, à proprement parler, de connaissance directe du passé, il y a seulement connaissance du présent accompagnée de l'idée du passé, qu'on pourrait appeler l'idée d'un présent autre que le présent actuel, car c'est comme présent qu'il a été connu.

Cette idée du passé répond psychologiquement à une difficulté qui est celle-ci : une image se présente à nous avec une force et une vivacité plus grande que celle des images que nous considérons comme étant simplement l'œuvre de notre imagination et de plus, elle est accompagnée de l'idée de cette même image encore plus forte ; mais la force d'une image est précisément le caractère auquel nous reconnaissons en général qu'elle doit correspondre à une réalité extérieure. Nous sommes donc amenés, pour expliquer ce fait, à déclarer que l'image dont il s'agit a correspondu à une réalité extérieure dans un présent autre que le présent actuel.

L'idée du « moi » est d'abord, en un sens tout au moins, l'œuvre du jugement de reconnaissance, donc de la mémoire, mais ensuite cette idée elle-même achève et précise le jugement de reconnaissance, où l'idée d'objet extérieur réel joue aussi un rôle dans la plupart des cas.

Le jugement de reconnaissance peut être plus ou moins vague, mais quand on localise avec précision dans le passé, que le raisonnement s'y joigne ou non, c'est toujours au moyen de l'association des idées.

Notre souvenir clairement conscient n'est pas intégral, en raison des conditions physiologiques qui déterminent la fatigue et par suite l'oubli ; pour remédier à ce défaut, autant que cela nous est possible, nous associons les événements de notre passé à certains points de repère, qui sont les événements les plus importants de notre existence, et nous ordonnons ces points de repère en les associant eux-mêmes à l'idée de certaines dates, comptées suivant l'ordre naturel de la série des nombres.

Il y aurait lieu d'étudier, pour terminer, les maladies de la mémoire et notamment les cas d'amnésie et d'hypermnésie ; ces maladies, comme tous les autres phénomènes pathologiques, doivent s'expliquer surtout, sinon même exclusivement, par des causes d'ordre physiologique. D'un autre côté, la plupart des phénomènes dits d'altération de la personnalité, qu'on interprète fort diversement, s'expliquent d'une

façon assez satisfaisante par les altérations de la mémoire. Nous avons expliqué, au dernier ressort, la mémoire par les propriétés de la conscience, mais il faut ajouter que la conscience n'irait pas loin sans mémoire, en raison de cette loi du changement qui est une conséquence inévitable de la fatigue.

D'autre part, il ne faut pas oublier que la simple conscience, qui donne lieu à la mémoire, doit être distinguée de la conscience réfléchie et à laquelle s'est ajoutée l'idée du « moi », qui lui est postérieure.

Cette dernière est la conscience perfectionnée par la mémoire, mais la mémoire a été engendrée d'abord par la conscience (44).

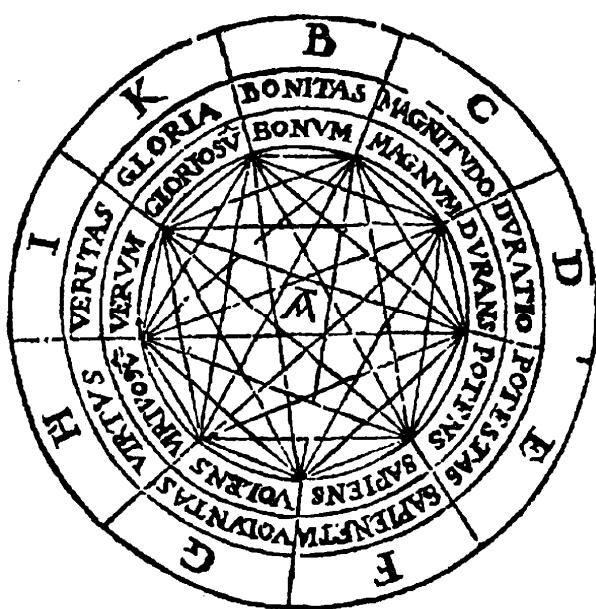


Fig. 7. *Rota combinatoria* illustrant les relations complexes à base trinitaire, entre les noms divins à l'intérieur de la *mens* de Dieu, avant leur manifestation.

Reproduction tirée de l'*Ars brevis* de Raymond Lulle, in *Opera*, Argentinae 1617.

44 — En ce qui concerne la mémoire d'un point de vue supérieur, celui de l'Hindouisme, voir en particulier Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, 1947, pp. 20-21 : « Quant à la *Smriti*, le sens primitif de son nom est « mémoire » ; en effet, la mémoire, n'étant qu'un reflet de la perception, peut être prise pour désigner, par extension, tout ce qui présente le caractère d'une connaissance réfléchie ou discursive, c'est-à-dire indirecte ; et si la connaissance est symbolisée par la lumière comme elle l'est le plus habituellement, l'intelligence pure et la mémoire, ou encore la faculté intuitive et la faculté discursive, pourront être représentées respectivement par le soleil et la lune ; ce symbolisme, sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici, est d'ailleurs susceptible d'applications multiples ».

Chapitre XV

L'imagination reproductrice

Il faut remarquer tout d'abord que le mot imagination a deux sens différents suivant qu'on l'emploie pour désigner l'imagination reproductrice ou l'imagination combinatrice (créatrice!). La première n'est pas autre chose que la mémoire des images, la seconde, bien qu'ayant des rapports avec la mémoire, en diffère cependant notablement: bien que l'imagination reproductrice soit une simple province de la mémoire, il peut être intéressant de l'examiner à part, car on sait que certains ont très développé la mémoire des idées et nullement celle des images et inversement. Il y a des gens qui sont incapables de penser autrement qu'avec des mots !

Ceux, chez qui la mémoire des images prédomine, sont de plusieurs types: type auditif, type visuel, type moteur. D'ailleurs il faut remarquer qu'il y a probablement une mémoire motrice dans toutes les autres sortes de mémoire, et il doit en être ainsi si la régénération d'un état mental quelconque s'accompagne, comme c'est vraisemblable, de la régénération, par le cerveau, du système de mouvements moléculaires correspondants.

La mémoire est susceptible de se diviser presque indéfiniment; par exemple la mémoire des mots écrits, des mots entendus, des mots lus, mémoire de l'émission des sons, de l'articulation dans la lecture, mémoire du sens des mots, c'est-à-dire de leur liaison avec les idées, ce sont là autant de mémoires différentes car dans le cas d'amnésie on constate que l'une d'elles peut être altérée sans que les autres le soient. Par l'hypnotisme on peut arriver à réaliser la même chose expérimentalement et à isoler, comme si c'était une mémoire spéciale, n'importe quelle espèce de souvenir.

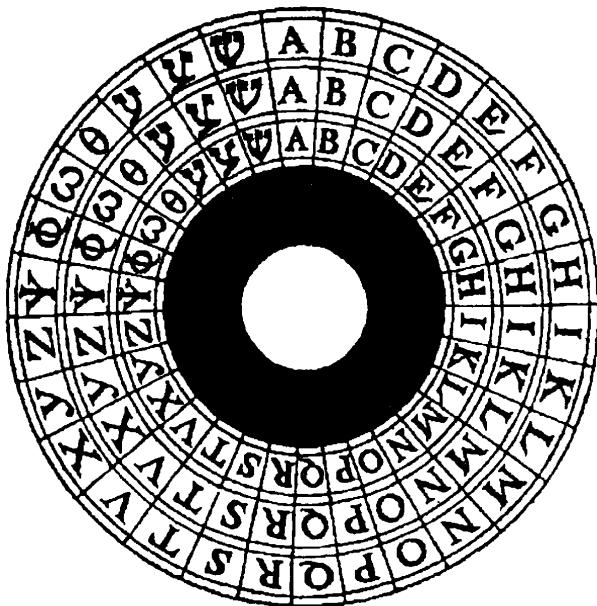
Les aptitudes spéciales des hommes dépendent, en partie tout au moins, du genre de mémoire qui est le plus développé en eux: on pourrait donc dire qu'il y a autant de sortes de talent qu'il y a de types de mémoire et même de variétés de ces types. Bien que la mémoire soit loin d'être tout dans l'intelligence, ce serait bien difficile de réussir en quoi que ce soit sans souvenir.

D'ailleurs, c'est vraiment la force de l'impression primitive qui explique la persistance du souvenir clairement conscient.

Le rôle de l'image dans la vie psychologique de l'âme est très grand; la raison elle-même suppose sans cesse non seulement la mémoire des idées, mais aussi celle des faits, et psychologiquement les faits sont des images.

Les idées elles-mêmes s'accompagnent le plus souvent d'images verbales ou senties.

Enfin, l'image paraît, plus que l'idée, capable d'éveiller le sentiment et aussi l'action; ainsi le sentiment joue-t-il dans l'imagination un rôle très considérable.



induire l'hypnose. Reproduction tirée de Bruno, *Le ombre delle idée. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, Rizzoli, Milano, 1997, pp. 162-163.

Fig. 8. Comme l'écrit ici Guénon, il y a une « mémoire motrice » dans tous les divers types de mémoire.

Schéma de *Rota combinatoria*, de dérivation lullienne, utilisé par Giordano Bruno comme support de son *Ars Memoriae*: « Pose donc en deuxième lieu une roue immobile entre deux autres roues immobiles pour obtenir les éléments appropriés aux deux précédentes : lesquels soient toujours référés à l'homme : de la sorte qu'ils soient toujours en mesure de présenter la nature des lettres où qu'ils soient posés et quelle que soit leur disposition. Les roues fixes qui doivent être considérées par l'œil de l'esprit (*mens*) sont de ce genre. » À noter, en passant, l'étroite ressemblance entre ces roues mnémoniques, le schéma de l'œil humain, et certains disques tournants, utilisés pour

Chapitre XVI

L'imagination combinatrice

L'imagination combinatrice ou créatrice (45) est à base de mémoire : les inventions les plus nouvelles, les plus inattendues, sont toujours des combinaisons de choses déjà connues. S'il en était autrement, on ne voit pas bien comment on pourrait s'expliquer à soi-même et expliquer aux autres ce qu'on trouve, puisque cela serait sans aucun rapport avec les choses déjà connues.

Non seulement les éléments de la découverte préexistent, mais aussi les lois de l'invention sont les mêmes que celles de la mémoire et de l'association des idées surtout, et cela se comprend facilement si on remarque que toute idée scientifique et toute conception esthétique consistent au fond dans la découverte d'une certaine harmonie.

Elle a donc pour base une association par contiguïté ou même un souvenir spontané, mais surtout, dans la plupart des cas, une association par ressemblance : en effet harmonie et ressemblance ce sont des termes en partie synonymes, à tel point que, alors même que l'harmonie dont il s'agit n'est pas suggérée directement par l'association par ressemblance, il n'en est pas moins vrai qu'un jugement sur l'harmonie des idées ou des images ou un jugement de ressemblance joue finalement un rôle décisif dans la découverte ou l'invention.

Dans le cas de la simple rêverie c'est le souvenir spontané et l'association par contiguïté qui jouent le plus souvent le rôle principal, c'est pourquoi la rêverie aboutit rarement à des résultats intéressants.

D'ailleurs il y a des harmonies et des ressemblances de bien des sortes, et même si les inventions, quelles qu'elles soient, s'expliquent toutes de la même façon, cela ne les empêche pas d'avoir des valeurs très inégales.

Cette différence entre les résultats divers de l'association par ressemblance a en partie pour cause la différence même des éléments de toute nature qui sont rappelés par la mémoire ; il ne faut pas oublier que c'est le jeu de la mémoire, autant et même plus que les sensations actuelles, qui explique l'apparition dans la conscience, au moment voulu, des éléments dont la fusion aura un résultat plus ou moins intéressant.

Lorsqu'on fait la théorie de l'invention on oublie :

- 1 — la fusion entre divers éléments associés,
- 2 — le rôle qui peut être joué dans l'invention par des éléments *a priori*, par des idées proprement rationnelles, non dérivées de la sensation,
- 3 — l'influence de l'association des idées intervenant pour modifier ces derniers éléments,
- 4 — enfin le rôle joué par le jugement au terme de la série de phénomènes mentaux, d'où résulte l'invention ou la découverte.

45 — Comme l'on sait, le terme « imagination créatrice » a été particulièrement utilisé par le philosophe et islamisant Henry Corbin dans un très grand nombre de ses écrits.

Il résulte de ce qui précède que l'imagination dite créatrice ne l'est pas au vrai sens de ce mot et que par conséquent il vaut mieux l'appeler combinatrice ; elle trouve des choses qui sont nouvelles, mais qui sont nouvelles seulement en tant qu'ensemble, qui sont des arrangements différents d'élément préexistants : pas plus là que dans les combinaisons chimiques, il ne peut y avoir création *ex nihilo*.

Les éléments d'imagination sont les souvenirs, la faculté d'invention dépend étroitement de la mémoire ; elle n'est point une faculté nouvelle et absolument spéciale et surtout pas une faculté qui appartiendrait exclusivement à quelques hommes. Tout le monde fait plus ou moins des découvertes et même si elles n'ont pas grand intérêt, cela ne change pas leur caractère ; on pourrait même dire que comprendre c'est toujours réinventer avec l'aide d'un maître ou d'un livre. Pour faire une étude complète de l'imagination, il y aurait lieu d'étudier l'imagination chez les animaux et aussi dans le rêve (46).

La fécondité de l'imagination dépend en premier lieu de l'aptitude à la dissociation ou à l'association, car cette analyse permet de découvrir des ressemblances délicates qui avaient échappé jusque là ; une fois l'analyse opérée, la synthèse ou la fusion des éléments s'accomplit souvent comme d'elle-même, cependant il n'en est pas ainsi dans tous les cas, car il y a des esprits très analytiques qui ne sont nullement propres à la synthèse.

C'est évidemment l'attention qui rend possible ces analyses et ces synthèses dont nous parlons ici, et d'autre part nous avons considéré l'analyse et la synthèse d'une façon générale comme les pouvoirs essentiels et constitutifs de la conscience : la conscience attentive c'est la conscience faisant mieux et avec plus de succès ce qu'elle faisait déjà naturellement et spontanément.

Précisons les différences de la sensation, du souvenir et de l'imagination : la sensation est une image forte ; le souvenir est une image plus faible, mais dont les parties sont fortement liées entre elles ; une imagination est un groupe d'images au moins aussi faibles que la précédente et qui de plus ne sont que faiblement liées entre elles. Quand une image souvenir croit en force et en netteté, elle tend à être prise pour une sensation ou en d'autres termes à devenir une hallucination ; par contre, on tend à prendre pour un souvenir ou même pour une imagination une sensation très faible. Si les parties d'un souvenir sont faiblement liées, le souvenir est difficilement reconnu comme tel et peut être pris pour une simple imagination. Enfin chez les personnes dont l'imagination est très vive, il y a parfois une tendance à prendre pour un souvenir ce qui n'est que le produit de leurs facultés imaginatives.

Cependant ces erreurs ou ces confusions ne sont pas inévitables dans tous les cas ; en particulier, le phénomène de la reconnaissance a toujours lieu quand le souvenir est fortement lié à un événement que nous savons avec certitude appartenir à notre

46 — À propos du rapport entre imagination et mémoire concernant le rêve, Guénon a écrit : « Disons encore que le sujet peut, dans certains cas, considérer comme des souvenirs des images mentales qui n'en sont pas réellement, car un rêve peut comprendre des souvenirs tout aussi bien que des expressions actuelles, sans que ces deux sortes d'éléments soient autre chose que pures créations mentales du moment présent ; ces créations, comme toutes celles de l'imagination, ne sont du reste, en toute rigueur, que des combinaisons nouvelles formées à partir d'autres éléments préexistants. » (René Guénon, *L'Erreur spirite*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1952, p. 271).

passé (47).

Pour ce qui est du rôle de l'imagination dans la science, il y a lieu de distinguer deux moments dans l'invention ou la découverte :

1 — apparition d'une idée nouvelle, 2 — vérification par l'expérience ou par le raisonnement ou plus spécialement par le calcul ou par la réunion de ces moyens. Dans l'un et l'autre de ces deux moments le rôle de l'association des idées [...] (48) : il s'agit toujours d'expliquer de l'inconnu par du connu, la pensée d'une chose non expliquée encore, rappelle par association une autre chose connue, qui est susceptible de l'expliquer. Ainsi la solution d'un problème n'est possible que par analogie avec un autre problème déjà résolu, avec des théories connues.

Quant au rôle de l'imagination dans l'art, l'association des idées y intervient de la même façon, mais en plus il y a des éléments d'ordre sentimental, qui constituent ce qu'on appelle le goût et qui joue un rôle considérable dans l'invention artistique. Il faut noter encore la mémoire très vive, au moins sur certains points, qu'on remarque chez la plupart des grands artistes ; le même phénomène existe d'ailleurs aussi chez ceux qui savent admirer, c'est-à-dire qui comprennent une certaine forme de l'art.

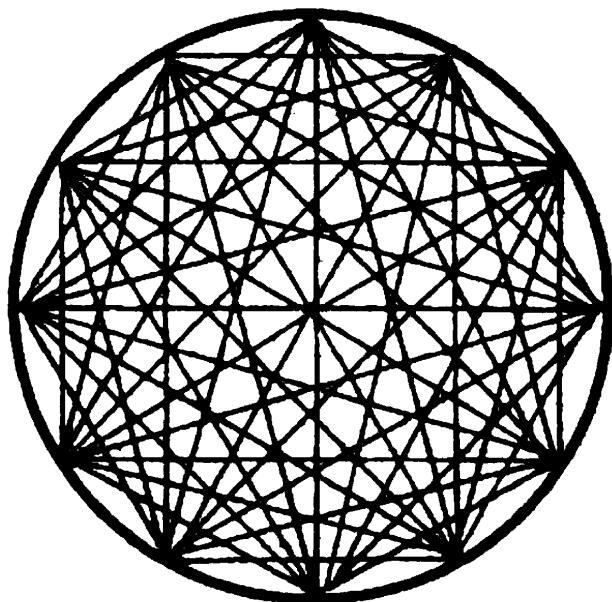


Fig. 9. Schéma graphique du Sceau des Sceaux (*Sigillo dei Sigilli*) de Giordano Bruno (49).

C'était pour lui le modèle complet et parfait de l'esprit (*mens*), authentique réseau de prolongement connectif dans toutes les directions entre la totalité psychique humaine et le Macrocosme. Un réseau ultérieurement perfectible, par un exercice plus conscient de ses facultés combinatoires potentiellement indéfinies. Ce très ancien schéma hermétique qui évidemment dérive du schéma astronomique et des calendriers, appliqué pendant des siècles en Occident à l'« art de la mémoire » et de l'« imagination créatrice », Bruno l'hérita à son tour de Raymond Lulle (1235-1315) et ses successeurs, certes en l'adaptant à ses propres vues et exigences particulières (50). On notera aisément qu'il a fait surface, substantiellement

identique, dans le fameux Archéomètre d'Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), si souvent utilisé par Guénon, qui le définit comme « un instrument synthétique applicable à toutes les manifestations du Verbe », ainsi qu'« un rapporteur cyclique, code cosmogonique de hautes études religieuses, scientifiques et artistiques » (Guénon / Palingenius in *La Gnose* n° 9, juillet-août 1910, p. 179).

47 — Il y a d'ailleurs aussi plusieurs types de réminiscence, comme celle appelée « mémoire ancestrale », qui vont jusqu'à dépasser les limites individuelles, et que Guénon examine en particulier au chapitre VIII de la deuxième partie de son *Erreur spirite*.

48 — Évidemment, ici manque une partie de la phrase.

49 — Dans son bref ouvrage, intitulé *Sigillus*, consacré à la magie de l'esprit (*mens*). Selon Bruno a l'essence des choses, qui s'insinue en nous comme par un ordre qu'elle donne à ses propres accidents. Nous l'exprimons de façon non exhaustive, par des symboles et signes, puisque les mots sont encore insuffisants à dire davantage »

Chapitre XVII

Les signes et le langage

D'une manière générale, on entend par signe toute image sensible ou purement mentale qui est liée, soit naturellement soit en vertu d'une convention plus ou moins expresse, à une idée ou à une chose ne tombant pas sous le sens.

L'étude des signes au point de vue psychologique se rattache donc assez intimement à celle de l'association et de l'imagination.

Les faits psychologiques tendent généralement à s'exprimer extérieurement par des faits corporels, qui en sont comme une traduction sensible : ces faits corporels peuvent donc être interprétés comme signes des faits psychologiques auxquels ils correspondent. On dit habituellement que ces signes sont de deux sortes, naturels et artificiels : les signes naturels sont surtout l'expression extérieure des états affectifs, les signes artificiels ou conventionnels se rattachent plutôt aux opérations d'ordre intellectuel.

Si nous pouvons accepter cette distinction dans une certaine mesure, il ne faudrait cependant pas en exagérer l'importance, car premièrement, les signes naturels eux-mêmes ne peuvent pas être compris indépendamment de toute expérience et un signe quia commencé par être purement naturel peut ensuite se modifier et acquérir un caractère plus ou moins conventionnel ; deuxièmement, les signes qu'on regarde comme artificiels n'en doivent pas moins avoir un fondement naturel, car il n'y a aucune convention qui soit entièrement arbitraire.

Il est bien évident qu'on ne ferait jamais une convention quelconque si on n'avait aucune raison pour la faire, et pour faire telle convention déterminée plutôt qu'une autre ! Nous ne pouvons pas concevoir le langage, comme Berkeley (51), comme un ensemble de signes purement arbitraires, ni dire, comme le faisait Reid, que le rapport du signe à la chose signifiée est un rapport fortuit ce qui supposerait un hasard.

Il résulte de tout ceci que la différenciation des signes naturels et des signes artificiels n'est qu'une différence de degré et non de nature, par conséquent, des uns aux autres la transition peut être insensible.

On entend par langage un ensemble de signes plus ou moins artificiels ou conventionnels, dont les hommes se servent pour la communication des faits

(cité in *Il Sigillo dei Sigilli e i diagrammi ermetici*, a cura di Ubaldo Nicola, Mimesis, Milano, 1995, op. cit., p. 93).

50 — Lesquelles, dans une optique traditionnelle — il est juste de le rappeler — semblent directement inspirées par des milieux assez obscurs.

51 — George Berkeley (Dysert, 1685 - Oxford 1753), philosophe irlandais. Auteur du *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710). Selon Berkeley, l'homme ne possède que des idées particulières, auxquelles il attribue des noms communs. Écrit encore Guénon au sujet de sa théorie sur le langage : « Le philosophe Berkeley n'avait donc pas tort lorsqu'il disait que le monde est « le langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis » ; mais il avait tort de croire que ce langage n'est qu'un ensemble de signes arbitraires, alors qu'en réalité il n'est rien d'arbitraire même dans le langage humain, toute signification devant avoir à l'origine son fondement dans quelque convenance ou harmonie naturelle entre le signe et la chose signifiée. » (René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, p. 36).

psychologiques : on doit distinguer le langage oral et le langage écrit, qui est en quelque sorte une fixation de la parole.

Il faut joindre au langage oral le langage de gestes et des attitudes, qui en est un accompagnement important et qui peut même quelquefois le remplacer, comme par exemple chez les sourds-muets ; ce langage des gestes peut être simplement mimique et il exprime alors des actions ou des sentiments, ou il peut être proprement symbolique et exprimer des idées comme le font les autres modes de langage (52).

La parole se compose de sons articulés ayant un sens défini et qui sont ce qu'on appelle les mots. Les différentes formes de la parole, c'est-à-dire les langues peuvent se ramener à trois types principaux : les langues monosyllabiques, dont chaque syllabe exprime une idée, les diverses combinaisons et modifications des idées s'exprimant par l'ordre dans lequel les mots se juxtaposent ; les langues agglutinantes, composées de racines dont les unes expriment les idées principales, les autres les idées accessoires, ces dernières s'ajoutant à chacune des premières pour exprimer les modifications de l'idée principale correspondante, par une ou plusieurs idées accessoires ; les langues flexionnelles, composées de mots dont chacun exprime une idée principale modifiée par une idée accessoire, la terminaison du mot, qui correspond ici à l'idée accessoire, variant pour représenter les diverses modifications dont l'idée principale est susceptible.

Il existe des langues appartenant à chacun de ces trois types, mais pour ce qui est de la théorie d'après laquelle ces mêmes types correspondraient à autant de phases par lesquelles une même langue pourrait passer successivement au cours de son développement, il ne faut y voir qu'une hypothèse toute gratuite qu'aucun fait historique ne justifie, et qui est même contredite par toutes les constatations que nous pouvons faire sur les langues qui nous sont connues.

L'écriture est d'abord symbolique ou idéographique ; chaque caractère représente alors directement la chose ou l'idée qu'il doit exprimer. Le seul défaut de ce mode d'écriture est sa grande complication, car il y faut un signe distinct pour correspondre à chaque mot de la langue parlée (53).

C'est surtout le besoin de simplification qui a dû amener d'une façon générale la transformation de l'écriture idéographique en écriture phonétique ; chaque caractère ne représente alors qu'un son du langage parlé. L'écriture phonétique peut être syllabique ou alphabétique ; remarquons d'ailleurs à propos de ce dernier mode d'écriture qu'il y a quelque chose d'artificiel dans la décomposition d'une syllabe en éléments plus simples, car la syllabe, étant une articulation qui se prononce d'une seule émission de voix, est en réalité un élément indécomposable du langage.

52 — Guénon écrit encore sur la signification symbolique du langage, de tout langage : « Au fond, toute expression, toute formulation, quelle qu'elle soit, est un symbole de la pensée qu'elle traduit extérieurement ; en ce sens, le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme. Il ne doit donc pas y avoir opposition entre l'emploi des mots et celui des symboles figuratifs ; ces deux modes d'expression seraient plutôt complémentaires l'un de l'autre (...) » (*Ibid.*, pp. 33-34).

53 — Sur le langage écrit, il précisera encore : « il est bien évident que le mot, quel qu'il soit, ne saurait être rien d'autre qu'un symbole de l'idée qu'il est destiné à exprimer ; aussi tout langage, oral aussi bien qu'écrit, est-il véritablement un ensemble de symboles, et c'est précisément pourquoi le langage, en dépit de toutes les théories « naturalistes » qui ont été imaginées dans les temps modernes pour essayer de l'expliquer, ne peut être une création plus ou moins artificielle de l'homme, ni un simple produit de ses facultés d'ordre individuel. » (Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Véga, Paris, 1973, p. 117).

Nous n'aborderons pas ici la question de l'origine du langage, qui ne relève aucunement de la psychologie; nous signalerons seulement, en passant, l'insuffisance des théories d'après lesquelles le langage aurait commencé par l'interjection ou l'onomatopée. L'interjection n'est susceptible d'aucun développement: il serait impossible d'en faire sortir les autres espèces de mots. Quant à l'onomatopée et à l'harmonie imitative, si elles ont pu fournir un certain nombre de mots dans toutes les langues, les cas où elles sont possibles ne forment qu'un ensemble extrêmement restreint.

Le seul point de vue où l'on puisse valablement se placer pour envisager le développement du langage et en indiquer les lois générales, est un point de vue beaucoup plus logique qu'historique: en l'envisageant de cette façon, il n'y a pas lieu d'y faire intervenir des hypothèses sur l'origine première du langage, non plus que sur l'unité ou la pluralité originelle des langues.

Pour terminer, nous dirons seulement quelques mots des rapports du langage et de la pensée: on peut dire que le langage est véritablement un produit de la pensée, car c'est celle-ci qui donne seule leur signification aux mots, lesquels sans elle ne seraient que des sons vides. D'ailleurs l'action de la pensée ne se borne pas au vocabulaire, qui est la matière des langues, mais elle s'exerce également sur la syntaxe, qui en est la forme et dont les lois les plus générales ne sont au fond pas autre chose qu'une expression des lois mêmes de la logique.

Sans la pensée, le langage ne pourrait évidemment pas exister et n'aurait d'ailleurs aucune raison d'être, puisqu'il ne peut pas avoir d'autre rôle que d'exprimer la pensée, c'est-à-dire de la traduire en signes extérieurs et sensibles: il résulte de là que la pensée doit en elle-même être indépendante du langage, contrairement à ce qu'ont prétendu certains philosophes, d'après lesquels on ne penserait pas sans les mots et pour qui les idées générales notamment ne sont rien d'autre que les mots qui les expriment et n'ont aucune existence réelle en dehors de ces mots eux-mêmes.

À propos de cette question des idées générales, nous aurons l'occasion de revenir sur cette théorie qu'on appelle le nominalisme. Mais tout en maintenant l'indépendance de la pensée, envisagée dans son essence, à l'égard du langage, il n'en faut pas moins reconnaître que le langage exerce sur les manifestations de la pensée une influence qui est loin d'être négligeable. La pensée se modifie en quelque façon pour devenir exprimable et lorsqu'elle se revêt de ses formes, qui sont les mots et les phrases, elle s'y incorpore véritablement.

Par conséquent, les conditions de la pensée formulée sont autres que celles de la pensée pure, à peu près de la même manière que le corps entre pour une part dans l'ensemble des conditions auxquelles est soumis un être vivant.

Nous venons de marquer une distinction entre la pensée et l'idée: il vaudrait mieux, en effet, pour plus de précision, réservier le nom d'idée à ce qui est vraiment l'idée pure indépendante de toute forme, et appeler pensée l'idée revêtue d'une forme, soit un mot ou un symbole sensible quelconque, ou qu'elle soit seulement une image mentale. Mais nous ne pouvons pas insister davantage sur cette distinction, qu'on ne fait guère dans l'usage courant et qui, si nous voulions l'approfondir, nous entraînerait au delà du domaine psychologique.

Pour revenir au langage, nous ajouterons qu'il ne sert pas seulement à

communiquer ou à transmettre la pensée, bien que ce soit là assurément son rôle le plus essentiel. Il y a là aussi un usage intérieur de la parole qui a pour effet de fixer la pensée, de la rendre plus déterminée et aussi de l'éclaircir dans une certaine mesure. Mais si grands que soient les services que nous rend le langage, il ne doivent jamais nous faire perdre de vue que l'homme ne pense pas parce qu'il parle, mais parle au contraire parce qu'il pense.

Chapitre XVIII

L'abstraction

On prétend parfois qu'avec l'étude de l'abstraction commence l'étude de l'entendement humain en ce qu'il a de spécial ; ceci ne paraît pas exact car il est très vraisemblable que l'enfant, avant de manifester une [...] proprement humaine, et l'animal lui-même, opèrent des abstractions dans une certaine mesure. Si on dit que ce sont des abstractions d'un ordre inférieur, c'est là une différence de degré, non de nature.

En réalité, il n'y a d'absolument spécial à l'intelligence humaine que cet élément qu'on appelle la raison, au sens propre de ce mot, et par lequel on définit précisément la nature de l'homme pour la distinguer de celle des autres êtres vivants. Pour ce qui est de l'abstraction, on peut dire qu'elle commence avec la perception et qu'elle joue un rôle constant dans le souvenir volontaire, aussi bien que dans les opérations proprement rationnelles qui sont la généralisation, le jugement et le raisonnement.

Ce qui fait peut-être la plus grande difficulté d'une étude de l'abstraction, c'est qu'on ne donne pas habituellement à ce terme un sens suffisamment précis et qu'on lui attribue indistinctement plusieurs acceptations fort différentes ; dans le langage courant on va jusqu'à confondre une idée abstraite avec l'idée d'une chose non sensible, ce qui est proprement absurde, étant donné le sens étymologique du mot abstraction. Une autre confusion qu'il importe de dissiper est la suivante : les psychologues indiquent ordinairement comme le degré le plus élémentaire de l'abstraction celui qui consisterait à distinguer une chose de toutes les autres avec lesquelles elle est donnée simultanément, c'est-à-dire soit à considérer un objet à part des autres objets que nous percevons en même temps, soit à envisager dans un objet une certaine partie séparément de l'ensemble auquel elle appartient. En réalité, il n'y a là aucune abstraction et une partie d'un objet ne peut pas plus être dite abstraite que l'objet lui-même, car la partie et l'ensemble auquel elle appartient sont d'un même ordre de réalité ; il y a lieu à cet égard de distinguer entre une idée extraite et une idée abstraite : l'idée de la partie est non pas abstraite mais extraite de l'idée de l'ensemble.

Pour qu'une idée soit véritablement abstraite, il faut qu'elle ne soit pas d'une même [...] que ce dont elle est tirée : l'abstraction proprement dite consiste à envisager une qualité d'une chose indépendamment de cette chose à laquelle elle appartient et qui est le sujet de cette qualité.

Ainsi nous percevons des objets blancs et si nous envisageons le blancheur à part de ces objets, nous l'envisageons abstrairement et l'idée de blancheur est une idée abstraite. Nous devons donc insister sur ce point qui est essentiel : l'abstraction consiste à isoler par la pensée une qualité de l'objet auquel elle appartient et non pas, comme on le dit quelquefois, à isoler une qualité d'un objet des autres qualités de ce même objet.

Ces deux définitions ne seraient équivalentes que si l'on supposait qu'un objet

n'est rien de plus que la somme ou le simple assemblage de ses qualités, mais pour montrer l'insuffisance d'une telle conception il nous faudrait aborder la question métaphysique des substances, ce qui serait hors de propos ici.

Ceci étant posé, on peut envisager divers degrés dans l'abstraction : ainsi au lieu de considérer isolément une qualité comme la blancheur, on peut considérer seulement un mode de cette qualité, comme l'éclat de la blancheur.

C'est là en quelque sorte une abstraction au second degré, car une qualité joue, par rapport à ces modes secondaires, un rôle analogue à celui que joue un objet par rapport à ses qualités : ce rôle dans les deux cas est celui du sujet logique par rapport à ses attributs.

Enfin, on peut envisager une ressemblance ou une différence ou tout autre rapport entre deux qualités ou entre deux modes d'une même qualité, comme on le fait entre deux objets.

L'abstraction, à tous ses degrés, est essentiellement analyse, et d'une façon générale l'attention y joue un rôle fort peu important ; mais il y a lieu de distinguer l'abstraction spontanée non volontaire, qui peut d'ailleurs être fort peu compliquée, et l'abstraction volontaire opérée en vue de synthèses ultérieures.

Chapitre XIX

La généralisation

En disant que l'abstraction volontaire est une analyse opérée en vue de synthèses ultérieures, nous avons voulu indiquer surtout le point de départ que cette opération fournit à la généralisation. En effet la formation psychologique d'une idée générale à partir des idées des êtres particuliers suppose que l'on fait abstraction des différences que ces êtres présentent entre eux pour ne garder que leur ressemblance.

Il faut donc considérer, à part des êtres dans lesquels ils nous sont donnés, certains caractères qui leur sont communs, et l'ensemble de ces caractères sera compris dans l'idée générale. En d'autres termes, ces caractères communs seront regardés comme appartenant en propre à un genre, dont feront partie tous les êtres qui présentent ces mêmes caractères, les différences individuelles qui existent entre ces êtres étant alors considérées comme accidentnelles par rapport aux caractères génériques.

Si l'abstraction est essentiellement analyse, la généralisation est essentiellement synthèse, puisqu'elle permet de comprendre dans une même idée un nombre indéfini d'êtres particuliers. Ajoutons que si l'abstraction est le point de départ nécessaire de la généralisation, en tant qu'opération psychologique, il ne faudrait pas en conclure qu'une idée générale soit la même chose qu'une idée abstraite, puisque, comme nous l'avons dit, l'idée abstraite est proprement l'idée d'une qualité envisagée isolément de son sujet, tandis que l'idée du genre n'est aucunement l'idée d'une qualité : le genre est au contraire le sujet des qualités qui sont communes à tous les êtres qui font partie de ce genre. Par conséquent, le passage de la considération dont il s'agit à celle du sujet général, constitue en réalité une opération inverse de l'abstraction, celle-ci étant dans ce cas le passage préalable de la considération des êtres particuliers à celle de leur qualité commune.

Le rapport inverse qui existe entre ces deux opérations successives est bien le même que celui qui existe d'une façon générale entre l'analyse et la synthèse. Ceci montre déjà l'insuffisance des définitions que l'on donne le plus ordinairement de l'idée générale, mais il nous faut encore insister sur ce point, pour écarter toutes les confusions qui compliquent trop souvent la question de la généralisation. Pour préciser notre pensée à cet égard, nous dirons tout d'abord que l'idée générale doit être conçue comme étant vraiment une idée et non pas une image ou une représentation.

Il faut donc la distinguer de ce qu'on peut appeler une image composite, qui n'est qu'une représentation plus ou moins vague employée comme substitut d'un nombre indéfini de représentations particulières, auxquelles elle ressemble plus ou moins complètement. Dans bien des cas une telle représentation composite correspond dans l'imagination à une idée générale, mais celle-ci en tant qu'idée en demeure essentiellement distincte ; à plus forte raison, elle ne saurait se confondre avec un mot ou un geste qui peut, pour l'imagination, se substituer plus ou moins complètement à cette représentation composite.

Certains psychologues, et notamment Taine, distinguent deux sortes d'idées générales, dont les unes seraient des modèles, comme les idées des objets mathématiques, tandis que les autres seraient des simples copies, cette seconde catégorie comprenant toutes les idées générales des choses naturelles.

Pour les objets mathématiques, il est exact que toute figure géométrique, par exemple, est construite d'après une certaine idée générale, qui peut par conséquent être considérée comme le modèle de cette figure, bien que n'étant pas elle-même une figure. Mais pour ce qui est des autres idées générales, on ne peut aucunement dire qu'elles soient des copies des choses particulières, car de telles copies ne peuvent évidemment être que des images et non des idées : une semblable conception ne s'applique donc qu'aux images composites, confondues à tort avec les idées générales.

Beaucoup de psychologues ont pensé que la généralisation pouvait s'expliquer entièrement par l'association, mais cette opinion est exagérée ; en réalité, l'association par ressemblance explique en partie la formation de l'image composite, mais elle ne permet guère d'aller plus loin. Sans doute le rôle de l'association est évident dans le rappel d'une représentation passée par une représentation nouvelle qui lui est partiellement semblable ; dans le rappel par une nouvelle représentation de l'image composite déjà formée et inversement par l'image composite des diverses représentations passées qui lui ressemblent ; dans l'évocation par un mot ou par un geste de toutes ces représentations ; enfin dans l'évocation par ces représentations de la pensée du mot ou du geste. Mais dans la formation même de l'image composite il y a déjà plus qu'une simple association, il y a un phénomène de fusion, c'est-à-dire de synthèse, qui requiert une activité d'un genre spécial appartenant en propre à la conscience.

D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que l'image composite, aussi bien que le mot ou le geste, n'est qu'un signe de l'idée générale, d'après la définition des signes que nous avons donnée précédemment. Or, l'association explique l'adjonction du signe à l'idée, mais rien de plus, et d'ailleurs, à vrai dire, c'est le passage de l'idée au signe, qui seul a originellement un sens et non le passage inverse du signe à l'idée, car le signe sans une idée préexistante ne signifierait rien.

Cette question est au fond la même que celle des rapports de la pensée et du langage : l'image composite n'est qu'une expression mentale de l'idée générale, comme le mot ou le geste en est une expression sensible, et ces deux expressions différentes - presupposent également l'idée générale elle-même.

Ainsi non seulement l'image mentale ou verbale n'est pas nécessaire pour former le concept, comme on le prétend assez souvent, mais même elle ne peut en aucune façon servir à le former, puisque si elle n'a pas d'autre rôle que d'être un signe du concept, cela suppose que ce concept existe déjà dans la conscience.

Ceci nous amène à préciser un autre point : dans l'intelligence humaine l'image composite n'a de raison d'être que comme signe de l'idée générale, elle n'en est qu'une traduction dans l'ordre de l'imagination ou une expression plus ou moins imparfaite et inadéquate, comme l'est d'ailleurs toute expression.

Mais ce serait aller trop loin que prétendre qu'en aucun cas une image composite ne peut se former autrement que pour servir de signe à une idée générale : ainsi il

semble bien certain qu'il se forme des images composites chez les animaux, mais on n'est pas autorisé à en conclure qu'ils généralisent, à proprement parler, d'autant plus qu'il est fort possible que la généralisation soit une opération d'ordre strictement rationnel, donc particulière à l'homme.

S'il en est ainsi, l'animal ne doit pas avoir la notion du genre et l'image composite doit exister dans sa conscience d'une autre façon que dans la nôtre, sans être constituée comme signe et sans correspondre à aucune idée générale véritable. C'est là un exemple qui montre assez nettement combien il faut se défier des conclusions trop hâtives auxquelles pourrait conduire l'étude de la psychologie comparée si de la constatation de certaines ressemblances superficielles entre l'homme et l'animal on voulait conclure à des ressemblances plus profondes, qui demeurent purement hypothétiques.

Ces ressemblances peuvent être très réelles quand il ne s'agit que des facultés sensibles, et par facultés sensibles nous n'entendons pas seulement la sensation, mais aussi la mémoire et l'imagination ; mais ces ressemblances deviennent beaucoup plus douteuses pour les autres facultés.

Il faut sans doute, comme nous l'avons fait remarquer, reconnaître à l'animal une certaine faculté d'abstraction ; mais si l'abstraction n'aboutit pas chez lui aux mêmes résultats que chez l'homme, c'est peut-être parce qu'il lui manque la faculté de généralisation, qui peut être regardée à bien des égards comme complémentaire de l'abstraction.

Revenons à l'idée générale telle qu'elle existe dans l'intelligence humaine : la généralisation est proprement l'acquisition des idées générales et cette opération suppose psychologiquement des abstractions préalables. Mais ces abstractions ne sont que des conditions de la généralisation, elle n'en sont pas le fondement car l'acquisition de toute idée générale suppose aussi évidemment, d'un autre côté, la notion de ce genre, qui est d'un tout autre ordre, présentant un caractère proprement rationnel, et qui ne saurait être le produit d'aucune abstraction.

Lorsque l'idée générale, fondée sur cette notion de genre et constituée par le processus psychologique à base d'abstractions que nous avons indiqué, existe dans la conscience, une image composite pourra être créée expressément pour lui servir de signe, ou, peut-être, dans certains cas une image composite déjà formée indépendamment d'une façon un peu vague, pourra lui être associée et en devenir de même le signe. Ceci suppose dans tous les cas la notion du signe comme tel, et on peut se demander si c'est là aussi une notion d'ordre proprement rationnel ; il est possible que l'animal ait quelque idée du signe, mais cette idée doit être très différente de la nôtre et ce qui est certain, sans aller plus au fond de la question, c'est que l'homme fait de cette idée un usage qui lui est tout à fait spécial. Le fait du langage est une preuve suffisante de cet usage rationnel de l'idée de signe, quelle que soit la nature de cette idée en elle-même.

Une autre chose qu'il importe de remarquer, c'est que l'idée du genre n'est pas du tout l'idée d'une collectivité : la collectivité n'est rien de plus qu'une réunion d'individus, elle est en quelque sorte la somme arithmétique de ces individus et par suite elle dépend de leur nombre et varie avec celui-ci.

Au contraire le genre est essentiellement indépendant du nombre des individus

dans lesquels ses caractères peuvent être réalisés, car sa notion est celle d'une nature indivisible et qui n'est pas susceptible de plus ou de moins.

Le genre est donc tout autre chose que la simple réunion des individus qui possèdent certains caractères en commun ; il est la nature même qui est commune à tous ces individus et qui s'exprime en chacun d'eux par ces caractères génériques qu'ils présentent tous et auxquels s'ajoutent, pour les différencier entre eux, d'autres caractères qui sont proprement individuels ; nous ne pouvons d'ailleurs pas traiter complètement ici la question des rapports de l'individuel et du général, car il faudrait pour cela faire appel à des considérations qui sortiraient du domaine psychologique.

La généralisation est d'abord spontanée : l'enfant a le plus souvent une tendance naturelle à généraliser et même à généraliser d'une façon qui n'est pas toujours justifiée. Il faudrait remarquer qu'il y a des esprits qui sont plus portés que d'autres à la généralisation : ce sont les esprits dont la tendance est surtout synthétique, tandis que d'autres esprits ont une tendance qui est surtout analytique. Analyse et synthèse sont, comme nous l'avons dit, deux pouvoirs qui sont inhérents à toute conscience, mais les différentes consciences individuelles manifestent très inégalement ces deux pouvoirs symétriques ou plutôt complémentaires.

De spontanée qu'elle était à l'origine, la généralisation devient assez vite réfléchie et la réflexion à son tour devient chez l'homme une habitude arrivant à posséder comme telle une certaine spontanéité : on peut dire que la généralisation spontanée est involontaire, tandis que la généralisation réfléchie est volontaire.

C'est surtout l'attention qui permet de passer de l'une à l'autre.

On les appelle aussi, quelquefois, généralisation passive et généralisation active, mais ces termes sont trop équivoques pour que leur usage puisse être recommandé.

La question du mode d'existence des idées générales a donné lieu, depuis l'Antiquité, à de nombreuses discussions. Cette question [...] notamment par Platon (54) et Aristote, qui l'ont résolue de façon très différente et même opposée jusqu'à un certain point ; la même opposition se manifesta sous des formes diverses au Moyen-Âge dans ce qu'on a appelé, d'ailleurs assez improprement, la querelle des universaux.

Seulement il importe de remarquer que ce n'est pas sur le terrain psychologique que cette question s'est posée tout d'abord ; elle était à l'origine d'ordre purement métaphysique : il s'agissait en effet de savoir si les idées générales n'ont d'existence réelle qu'en nous ou si elles ont, au contraire, en elles-mêmes une existence indépendante de notre conception.

La première de ces deux opinions est celle du nominalisme (55) entendu dans son

54 — Platon (Athènes 427-347 av. J. C.). Guénon, tout en manifestant des réserves à l'égard tant de la pensée de Platon que de celle d'Aristote, considéra somme toute plus correcte d'un point de vue traditionnel la pensée de ce dernier. Et ce, en raison tant des ambiguïtés qu'on peut relever dans le platonisme en général, surtout chez les continuateurs de Platon, que du rôle nettement antitraditionnel du Néo-platonisme de la Renaissance. Il convient d'ajouter que, en revanche, durant le Moyen-Âge l'Aristotélisme radical de certains penseurs médiévaux fit écran à une doctrine qui, elle, était purement métaphysique.

55 — Le nominalisme c'est la doctrine philosophique, en partie de matrice stoïcienne, selon laquelle les universaux ou concepts généraux n'existent en tant que réalités antérieures et indépendantes ni dans les choses ni hors les choses, et la forme sous laquelle elles se présentent à l'esprit humaine est celle du nom. Dans la philosophie moderne, le nominalisme a été soutenu par Hobbes, Hume et surtout par Berkeley, lequel a insisté sur

sens le plus général, la seconde est celle du réalisme ; on a voulu rattacher la première de ces deux doctrines à Aristote et la seconde à Platon, bien qu'Aristote ne soit pas nominaliste au sens plus étroit et plus ordinaire de ce mot et que, d'autre part, tout réalisme ne s'inspire pas nécessairement de la théorie platonicienne des idées.

Nous n'insisterons pas ici sur cet aspect de la question, puisqu'il n'a rien de psychologique, mais sur ce point encore il s'est introduit une confusion qu'il est bon de dissiper.

On dit habituellement que la question des idées générales a été résolue différemment au Moyen-Âge par trois écoles, dont chacune comprend d'ailleurs des subdivisions correspondantes à des divergences plus ou moins importantes.

Ces trois écoles seraient l'école réaliste, l'école nominaliste et enfin l'école conceptualiste, qui aurait pris une position intermédiaire entre les deux autres et tenté une sorte de conciliation entre leurs solutions opposées ; en réalité, on confond ainsi deux questions entièrement distinctes et qui ne sont pas du même ordre. Sur la question métaphysique que nous avons indiqué, il n'y a lieu d'envisager que l'opposition du réalisme et du nominalisme, mais ensuite, pour les nominalistes la question s'est transportée sur un autre terrain, donnant naissance à une nouvelle opposition, cette fois entre les nominalistes au sens ordinaire de ce terme et les conceptualistes, qui au point de vue métaphysique étaient également des nominalistes.

L'opposition entre nominalisme et conceptualisme ne porte que sur la question envisagée au point de vue psychologique : il ne s'agit plus alors que de savoir quel est le mode d'existence des idées générales en nous.

Pour les conceptualistes, l'idée générale est un concept élaboré par l'esprit, et elle a comme telle une existence psychique réelle indépendante de toute expression ; au contraire pour les nominalistes, les idées générales ne sont que des mots et rien de plus, le nom seul est général.

Le nominalisme est donc devenu dès lors ce qu'il devait rester dans la philosophie moderne, chez Berkeley par exemple ; on peut d'ailleurs rattacher au nominalisme les conceptions pour lesquelles l'idée générale est confondue avec une image : même s'il s'agit d'une image purement mentale, comme l'image composite, il ne faut voir dans le nominalisme qu'une véritable incapacité de distinguer l'idée de son expression.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici suffit pour rejeter cette doctrine et pour donner raison au conceptualisme, au point de vue psychologique ; quant au côté métaphysique de la question, il doit être bien entendu que sa solution reste entièrement en dehors des considérations que nous avons exposées ici.

l'inexistence non seulement dans la réalité, mais surtout dans l'esprit (*mens*) de l'homme, des idées générales abstraites.

Chapitre XX

Le jugement

On peut dire d'une façon générale que le jugement est l'affirmation d'un rapport entre deux idées ; dans la proposition, qui est l'expression verbale du jugement, les deux idées dont il s'agit sont exprimées par deux termes qui jouent respectivement les rôles de sujet et d'attribut, et la copule, c'est-à-dire l'élément qui joint le sujet et l'attribut et qui est généralement le verbe, n'est pas autre chose que l'expression du rapport lui-même. Mais nous n'avons pas à insister ici sur l'étude de la proposition et de ses termes, car ce côté de la question est exclusivement du ressort de la logique.

Pour le moment, nous ne devons envisager le jugement qu'au point de vue purement psychologique ; ce qui importe à cet égard ce n'est évidemment pas la proposition, mais bien ce que la pensée renferme tandis que la proposition s'énonce : c'est là que se trouve ce que nous pouvons appeler l'essence même du jugement, du moins en tant que le jugement est considéré comme fait psychologique.

Le jugement est un fait mental absolument original, irréductible à d'autres phénomènes ; il diffère profondément de la sensation et il ne s'exerce pas seulement sur la sensation ou à propos d'elle, comme nous l'avons vu dans l'étude de la perception, ni sur les images fournies par la mémoire, comme lorsqu'il s'agit de la reconnaissance, mais aussi sur des idées d'un tout autre ordre que l'ordre sensible. D'autre part, on ne peut pas réduire le jugement à l'association des idées, ni même l'expliquer par celle-ci : il se peut, sans doute, que les éléments du jugement soient présentés à l'esprit par l'association des idées, mais autre chose est la simple juxtaposition des idées et autre chose d'apercevoir et d'affirmer un rapport entre ces idées. Alors même que l'idée de rapport qui intervient ici comme un troisième élément serait elle-même rappelée par l'association, ceci n'expliquerait pas la fusion des trois éléments : l'association des idées joue donc un rôle dans le jugement, mais ce n'est qu'un rôle secondaire et en quelque sorte préparatoire.

Le jugement qui s'y ajoute et qui en profite, est constitué essentiellement par une véritable synthèse, par un phénomène de fusion où un élément proprement rationnel joue un rôle prépondérant.

Il est d'autant plus naturel d'attribuer le jugement, tel qu'il se produit dans l'intelligence humaine, à l'activité rationnelle, qu'on définit souvent la raison comme la faculté d'apercevoir des rapports : d'ailleurs le mot *ratio* signifie aussi primitivement rapport.

Nous avons, dans ce qui précède, fait commencer l'activité rationnelle proprement dite avec la formation de l'idée générale ou du concept, au sens le plus rigoureux de ce terme : or, le jugement suppose toujours plus ou moins explicitement quelque idée générale, bien que ses éléments ne soient pas toujours des concepts mais qu'ils puissent aussi, dans certains cas, être des idées de choses particulières et individuelles.

On s'est demandé parfois si l'idée d'un être individuel n'était pas déjà le produit

d'une généralisation, en ce qu'elle réunit les idées particulières de cet être aux divers moments de son existence, mais c'est là un équivoque qui implique une méconnaissance de la vraie nature de l'idée générale.

Tout ce qu'on peut dire c'est que l'idée de l'être individuel suppose l'idée de la permanence de cet être à travers tous les changements auxquels il est soumis et qui sont regardés comme le modifiant que d'une façon toute accidentelle.

D'autre part, certains psychologues et aussi certains logiciens ont prétendu que le concept serait en quelque sorte un jugement contracté et abrégé, sous le prétexte qu'il est déjà en un sens une liaison d'idées ; mais il est certainement abusif de donner le nom de jugement à toute liaison d'idées quelle qu'elle soit, et de plus si l'on veut que les éléments d'un jugement soient donnés dans d'autres jugements, on pourra se demander ce que sont les éléments de ces autres jugements et on ne fera ainsi que reculer la difficulté indéfiniment.

De ce que nous venons de dire sur le caractère rationnel du jugement il ne faudrait pas conclure que les animaux ne jugent pas en quelque façon, d'autant plus qu'on ne pourrait le faire sans leur refuser par là-même la faculté de perception proprement dite, ce qui serait évidemment injustifié. Mais s'ils jugent, ce doit être tout autrement que nous, d'une façon qui ne peut pas être dite rationnelle et qui n'implique aucune idée générale véritable : aussi ne faut-il pas perdre de vue que tout ce que nous disons du jugement ne s'applique que au jugement tel qu'il existe chez l'homme.

Si maintenant nous analysons le processus psychologique du jugement, nous pouvons y distinguer trois phases différentes. La première phase est toute intellectuelle : la présentation à la conscience des idées qui seront les éléments du jugement en est le premier moment, et le second moment est constitué par la fusion des éléments en question. Ensuite vient une seconde phase qui est plutôt d'ordre émotif et dans laquelle se produit la croyance dont nous parlerons plus loin : il y a là quelque chose d'extra-intellectuel, qui est comme une sorte d'inclination de l'esprit. Enfin, dans la troisième phase qui aboutit à l'affirmation, ce qui domine est un élément dû à l'action de la volonté, non pas précisément libre et réfléchie mais plutôt de cette volonté, pour ainsi dire, impersonnelle qui est au fond de notre être. La volonté réfléchie elle-même peut d'ailleurs dans certains cas y avoir aussi une part.

Il est intéressant de noter cette collaboration de toutes les facultés dans le jugement et la preuve qu'il y a lieu de distinguer ces trois phases, comme nous venons de le faire, c'est qu'elles ne se présentent pas toujours toutes les trois : elles ont une certaine indépendance réciproque, et même dans la première phase le premier moment peut avoir lieu sans que le second suive.

Souvent la fusion entre les idées présentées à la conscience ne se produit pas ou bien, si elle se produit, l'esprit ne va pas jusqu'à la croyance à la vérité du jugement qu'il a ébauché ; d'autres fois, au contraire, la croyance subsiste aux raisons qu'on a eu de croire et la seconde phase se produit alors qu'il ne reste plus aucune trace de la première, du moins dans le champ de la conscience claire et distincte. Quelquefois encore la croyance ne va pas jusqu'à l'affirmation ; ajoutons à ce propos que l'on peut avoir à la fois plusieurs sortes de croyances assez contradictoires, tandis que l'affirmation sur un point exclut toute autre affirmation qui la contredit.

Cette différence tient au rôle que jouent respectivement le sentiment et la volonté

dans la croyance et dans l'affirmation, car on a quelquefois des sentiments contradictoires, mais on ne peut jamais avoir qu'une seule volonté.

Enfin, il arrive aussi parfois que l'esprit affirme sans qu'il y ait, à proprement dire, croyance : on peut ne ressentir aucune espèce d'inclination ou de sympathie pour des vérités qu'on n'hésite cependant pas à affirmer, et même nous pourrions dire que la croyance, par là-même qu'elle est sentiment, n'intervient pas lorsqu'il s'agit des vérités les plus purement intellectuelles.

Dans ce dernier cas, on comprend ces vérités ou on ne les comprend pas, et si on les comprend, cela doit suffire pour entraîner l'adhésion pleine et entière de l'esprit, donc l'affirmation, dans des conditions telles qu'il n'y a plus de place pour la croyance mais seulement pour la certitude.

Chapitre XXI

La croyance

Bien que la croyance soit, comme nous l'avons dit précédemment, un phénomène d'ordre émotif, il y a lieu de l'étudier ici, en raison du rôle important qu'elle joue dans le jugement, où elle constitue la seconde des trois phases que nous avons distinguées.

Nous avons donc à étudier maintenant le passage de l'idée à la croyance en la vérité de ce que l'esprit pense. Cette étude ne peut d'ailleurs être séparée entièrement de celle de la troisième phase du jugement, c'est-à-dire de l'affirmation, car l'esprit passe le plus souvent de la croyance à l'affirmation : il s'agit toujours, bien entendu, de l'affirmation intérieure, qu'elle s'exprime ensuite par des mots ou qu'elle ne soit pas exprimée.

On peut définir la croyance comme une adhésion de l'esprit à ce qu'il considère comme la vérité, mais il importe de préciser que cette adhésion diffère de l'adhésion pleine et entière que comporte la certitude, car il faut distinguer la croyance proprement dite de la certitude, aussi bien que du doute pur et simple. Le phénomène du doute se produit quand il y a des raisons égales pour croire et pour ne pas croire : l'adhésion de l'esprit se trouve alors suspendue et aucune affirmation ne peut en résulter.

La croyance comprend tous les degrés de ce que les anciens appelaient l'opinion, c'est-à-dire tous les degrés intermédiaires entre le doute et la certitude : elle se produit quand il y a des raisons plus fortes d'admettre une chose que de la rejeter, mais les raisons pour admettre le contraire ou une chose différente peuvent être encore assez fortes et elles peuvent évidemment l'être plus ou moins. Tandis que la croyance comporte ainsi une indéfinie de degrés allant d'un état très voisin du doute à un état très voisin de la certitude, cette dernière n'est pas susceptible de plus ou de moins : on est certain d'une chose ou on ne l'est pas, on ne peut pas en être plus ou moins certain.

On peut dire qu'il y a certitude quand les raisons de croire l'emportent définitivement sur les raisons de ne pas croire, ou même quand il n'y a pas du tout de raisons de ne pas croire ; il est d'ailleurs nécessaire de remarquer que dès lors que la certitude existe il ne peut plus être question de croire, au sens propre de ce mot, puisque nous devons distinguer essentiellement la certitude de la croyance.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la légitimité de la croyance, ni des fondements d'ordre logique sur lesquels on peut faire reposer sa justification, mais seulement à chercher dans quelles conditions psychologiques ce phénomène se produit.

La croyance consiste en quelque sorte à accorder à une idée droit de cité dans notre esprit, c'est-à-dire parmi d'autres idées : la possibilité de la croyance c'est donc la possibilité pour une nouvelle idée de s'harmoniser avec ce que nous croyons déjà. Il arrive cependant quelquefois qu'une idée nouvelle expulse certaines idées

anciennes, mais il faut généralement, pour que cette idée nouvelle soit reçue, qu'elle s'accorde avec d'autres idées anciennes, et ce cas s'explique par une sorte de lutte entre les idées, la victoire restant à la plus forte. Mais d'où vient la force des idées ? Pour les unes, de ce qu'elles sont essentielles à l'esprit, pour les autres, de ce que par l'effet de l'habitude elles sont devenues comme si elles étaient essentielles.

Le premier cas est celui des idées proprement rationnelles, le second celui des idées qui nous sont imposées par l'expérience. Il ne faudrait pas conclure de là que la croyance ne soit qu'un mécanisme ; derrière ce mécanisme, qui peut avoir en fait une part dans l'établissement de nos croyances, il y a une logique : la force appartient aux idées qui se présentent avec une clarté et une évidence entraînant l'adhésion de l'esprit.

Même lorsqu'il s'agit d'une réalité de fait, la légitimité de la croyance au fait peut se déduire de considérations rationnelles : par exemple lorsqu'il s'agit d'un fait psychologique, on peut établir sa réalité par un raisonnement, et, quand même ce fait est illusoire, l'existence de l'illusion comme telle est encore une réalité.

Lorsqu'un fait psychologique est affirmé comme signe d'une réalité extérieure c'est pour les raisons qu'on développe lorsqu'on prouve la nécessité d'une telle réalité extérieure, correspondant à ce fait ; on se ferait d'ailleurs une idée très inexacte de cette force des idées, dont nous parlons, si on entendait par là quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle l'intensité des sensations. Nous voulons parler ici de la force d'une idée imposée par la raison ou sous son contrôle ; la force de la liaison des idées peut même quelquefois nous faire renoncer à une soi-disant évidence sensible, elle peut détruire les préjugés les plus enracinés, les habitudes intérieures les plus invétérées.

Si nous parlons de la force d'une idée en ce sens, il n'y a aucun danger de confondre la cause de la croyance avec une impulsion aveugle et par suite il n'y a non plus aucune raison de conclure au scepticisme. Sans doute il n'y a pas que les idées qui soient fortes : or, il y a des idées auxquelles des éléments non intellectuels, des sentiments surtout, donnent une intensité qui n'est qu'une fausse clarté et qui peut nous faire illusion, mais il n'en reste pas moins vrai que la cause directe de la croyance est toujours la clarté avec laquelle nous apparaissent les idées auxquelles nous donnons notre adhésion.

On peut objecter à la thèse que nous venons d'exposer qu'elle paraît impliquer l'existence d'un principe d'après lequel l'intensité d'une idée serait un signe de sa vérité. S'il en était ainsi, rien ne nous garantirait qu'une idée que nous admettons présentement ne sera jamais vaincue par une autre idée plus intense et alors l'esprit n'aurait plus le droit de croire que ce qu'il juge naturellement vrai est vrai en soi.

Il y a là quelque chose qui est juste en partie, car, théoriquement tout au moins, il est assurément impossible de montrer l'équivalence de l'intensité d'une idée et de sa vérité ; mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit, dans tout ceci, que de la croyance et non de la certitude, et cette distinction fait qu'il n'y a aucun inconvénient à accorder qu'une idée, à la vérité de laquelle on croit, puisse être rejetée ultérieurement, car la croyance, contenant toujours une part de doute, est en quelque sorte un état provisoire dans lequel l'adhésion de l'esprit n'est jamais complète.

Pour parler rigoureusement, il faudrait dire qu'une idée qui est objet de croyance

est regardée non pas comme absolument vraie, mais seulement comme probable.

Ce n'est d'ailleurs pas là une attitude sceptique, même à l'égard de la simple croyance, car il faut reconnaître en même temps que pratiquement les degrés les plus élevés de la probabilité équivalent presque à la certitude, comme le montre notamment ce que permettent d'obtenir les sciences de faits.

Nous reviendrons sur ce point en logique, à propos de l'induction.

Nous compléterons cet exposé par l'indication sommaire de quelques théories relatives à la croyance. Spinoza (56) essaye d'expliquer la croyance en disant que toute idée tend à s'armer : cette assertion ne peut pas être acceptée sans restriction, car l'intelligence n'a pas de tendance, à proprement parler, et toute tendance doit être attribuée à l'émotivité ou à la volonté.

De plus, c'est plutôt là constater le fait de la croyance que l'expliquer.

Taine dit que la croyance accompagne toute idée qui n'est pas contredite et il ajoute que quand une idée n'est pas admise c'est parce qu'il y a contradiction entre elle et quelque chose que nous croyons déjà ; cela est vrai dans bien des cas, mais cela n'explique pas le fait que quelquefois une idée en expulse une autre. Hume donne explication de ce dernier fait en rapportant la croyance à l'intensité d'une idée, mais il n'indique pas la cause première de la croyance, qui est la valeur logique reconnue, à tort ou à raison, par l'esprit à une idée, soit directement soit en la comparant à d'autres idées.

Descartes a bien vu dans ce qu'il appelle l'évidence cette cause première de la croyance, mais pour lui y a dans la croyance un acte de volonté, tandis que nous n'avons admis cette intervention de la volonté que dans le fait de l'affirmation. Descartes semble donc ne pas avoir distingué assez nettement ces deux phases ; par contre, nous devons lui donner raison lorsqu'il reconnaît à nos sentiments une influence considérable sur nos croyances.

Spencers (57), parlant de l'impossibilité de douter, décrit en quelque sorte une conséquence de l'évidence : l'impossibilité de croire le contraire d'une proposition est le signe de son évidence et celle-ci constitue sa force ou son intensité. Nous devons d'ailleurs ajouter qu'il ne nous est pas possible de discuter complètement ici la conception cartésienne de l'évidence, car cette conception se rattache à la question du *criterium* de la vérité, qui ne relève pas de la psychologie.

56 — Baruch Spinoza (Amsterdam 1632 - La Haye 1677).

57 — Herbert Spencer (Derby 1820 - Brighton 1903), philosophe anglais. Partisan du déterminisme, il écrit les *Principes de Psychologie* (1855), où il examine la vie psychique et spirituelle d'un point de vue évolutionniste.

Chapitre XXII

Le raisonnement

On dit quelquefois que le raisonnement est un artifice employé par l'esprit pour tirer l'inconnu du connu. Il s'agit bien en effet d'arriver à l'inconnu, c'est-à-dire à des vérités nouvelles ou non encore aperçues, en partant du connu, que ce connu soit constitué par des principes rationnels ou par des vérités déjà démontrées ou même par des faits vérifiés par l'expérience, mais en réalité il n'y a là aucun artifice.

Le raisonnement, comme son nom l'indique, n'est pas autre chose que le fonctionnement ou l'exercice même de la raison. On distingue d'ordinaire le raisonnement proprement dit et ce qu'on appelle les inférences immédiates ; il n'y aurait vraiment raisonnement que quand les inférences sont médiates, c'est-à-dire quand, partant d'un jugement pris comme principe, on en tire une conclusion par l'intermédiaire d'un troisième jugement : une telle inférence médiate s'exprime par un syllogisme.

Cependant on peut entendre le raisonnement d'une façon plus large, en le définissant simplement comme une combinaison, ce qui permet d'y faire rentrer à la fois les inférences médiates et les inférences immédiates.

D'ailleurs, on a douté parfois qu'il y ait vraiment, à proprement parler, des inférences immédiates et on a cherché à ramener celles-ci à des inférences médiates dans lesquelles le jugement intermédiaire ne serait pas énoncé, mais c'est là une question dont l'examen est du ressort de la logique.

On peut dire que le raisonnement, sous sa forme la plus générale, consiste à s'apercevoir et à affirmer un rapport, qui résulte immédiatement de deux autres rapports, chacun de ces rapports étant l'objet d'un jugement, comme nous l'avons dit précédemment : il s'agit donc de trouver une idée qui permette d'en unir deux autres, au sujet desquelles on se demande s'il est vrai qu'un rapport les unit. Considérons ce raisonnement qu'on donne souvent comme exemple de syllogisme : « Tout homme est mortel, or Socrate (58) est un homme, donc Socrate est mortel ».

Dans ce cas, on se propose de chercher s'il y a un rapport qui unit les deux idées de Socrate et de mortel ; pour cela, on examine chacune de ces deux idées pour voir si l'on peut dire de l'une, celle de Socrate, quelque chose qui, en même temps qu'il sera un attribut de celui-ci, aura à son tour un attribut qui serait précisément celui dont on se demandait s'il convient à Socrate, et l'on voit ainsi que l'attribut mortel convient à Socrate, parce que mortel est un attribut de homme qui est lui-même attribut de Socrate.

On pourrait prendre d'autres exemples de raisonnement d'une forme plus ou moins différente de celui-là, mais cela ne change rien à ce qui précède et qui peut s'appliquer à tous les cas.

58 — Socrate (Athènes 470-169 - 399 av. J.-C.). Son œuvre marque le passage de la sagesse sacrée et initiatique, dont il est encore un représentant prestigieux, à la philosophie proprement dite qui, dans ses intentions et dans celles de ses premiers continuateurs, ne devait constituer qu'une introduction à l'ancienne *sophia*.

Ce que nous venons de dire suffit pour montrer le rôle que joue l'association des idées, l'imagination et l'attention dans l'élaboration du raisonnement : c'est évidemment l'association des idées qui permet de penser « homme » à la fois à propos de Socrate et à propos de mortel, et cette association suppose une dissociation préalable, c'est-à-dire le pouvoir d'analyse qui est propre à la conscience. D'autre part, il est facile de se rendre compte que l'essence du raisonnement ne consiste pas dans le simple arrangement de trois propositions, mais bien dans la découverte du rapport qui existe entre deux autres rapports, découverte qui suppose une imagination parfois très puissante.

Ceux qui ont prétendu que le raisonnement n'invente rien ont eu le tort de considérer le raisonnement une fois qu'on en a trouvé tous les éléments ; quand on en est arrivé à ce point il n'y a évidemment plus à raisonner mais seulement à exprimer le raisonnement qu'on a fait.

On peut voir dans le raisonnement, comme dans le jugement, une fusion de plusieurs éléments et il y a lieu de rappeler à ce propos ce que nous avons déjà dit au sujet du jugement, que la fusion est plus que la simple association.

Il y a lieu de distinguer au point de vue psychologique ce qui est analyse et ce qui est synthèse dans le raisonnement, mais on ne saurait trop insister sur l'originalité du raisonnement et du jugement par rapport aux autres phénomènes psychologiques, que nous avons étudiés précédemment.

Nous aurons à compléter en logique l'étude du raisonnement en général et nous aurons aussi à considérer alors d'une façon plus particulière les deux formes principales du raisonnement, qui sont l'induction et la déduction.

Chapitre XXIII

La raison et l'intellect

Dans les chapitres qui précédent nous avons indiqué quelles sont les fonctions qui appartiennent en propre à la faculté à laquelle on donne le nom de raison. Ces fonctions consistent d'abord dans la formation des concepts, en entendant par là les idées générales envisagées au point de vue psychologique (c'est-à-dire en laissant de côté la question de savoir ce qui correspond à ces idées générales en dehors de notre conception), ensuite dans l'élaboration du jugement, du moins sous la forme qu'il revêt spécialement dans l'intelligence humaine, et enfin dans celle du raisonnement : il faut donc rapprocher toujours ce qui se rapporte au concept, au jugement et au raisonnement.

À l'étude de la raison s'arrête la partie de la psychologie qui concerne les facultés intellectuelles, mais il ne faudrait pas pour cela dire, comme on le fait beaucoup trop souvent, que la raison constitue la fonction la plus haute de l'intelligence, ce qui est d'autant plus injustifié que son nom même, signifiant étymologiquement rapport, comme nous l'avons dit, montre clairement qu'il s'agit d'une fonction qui doit être essentiellement relative.

Cependant cette erreur est trop répandue dans toute la philosophie moderne pour qu'il ne soit pas nécessaire d'apporter à cet égard quelques précisions.

Nous rappellerons d'abord que la raison est la faculté par laquelle l'homme se définit, c'est-à-dire celle qui marque non pas sa supériorité mais plus simplement sa différence par rapport aux autres êtres.

Cette remarque est importante parce qu'il n'est possible de comparer des êtres différents, et par suite de parler de leur supériorité ou de leur infériorité relative, qu'au point de vue de ce qu'il y a de commun entre eux et non au point de vue de ce qui appartient aux uns à l'exclusion des autres.

Une comparaison pour être valable ne peut pas porter sur les différences de nature, mais seulement sur les différences de degré dont est susceptible une même nature, commune aux êtres que l'on envisage.

Le fait que la raison est proprement une différence et non une supériorité peut encore servir à montrer qu'elle ne doit pas être ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence, mais il indique en même temps ce qui a pu donner naissance à cette illusion, car il est assez naturel, sinon logique, de regarder comme une sorte de privilège ce dont on a la possession exclusive : seulement ce n'est là qu'un argument d'ordre sentimental dont il n'est pas possible de tenir compte s'il va à l'encontre de la vérité.

La raison, d'après ce que nous avons dit, nous permet de nous éléver de la connaissance du particulier, qui nous est seul donné par les facultés sensibles, à celle du général, qui constitue l'objet de la science au sens propre de ce mot.

C'est donc par la raison que nous sont connus notamment ces rapports généraux dont l'expression constitue les lois scientifiques, et on peut dire que la connaissance

est proprement le domaine de la raison, tandis que la connaissance vulgaire, qui se borne à la simple constatation empirique des faits particuliers, relève à peu près exclusivement des facultés de l'ordre sensible.

Mais, comme nous l'avons indiqué en distinguant les différents degrés de la connaissance, au delà de la connaissance scientifique, qui est d'ordre rationnel, il y a la connaissance métaphysique, dont l'objet est non plus le général, mais l'universel. Or, la raison, au sens le plus propre, atteint le général, non l'universel.

La connaissance métaphysique peut être dite non irrationnelle, mais supra-rationnelle, ceci suppose qu'il y a dans l'intelligence une faculté, autre que la raison, qui est ce qu'on appelle plus proprement intellect et dont l'objet est la connaissance immédiate des principes premiers.

Cette connaissance s'opère par ce qu'on peut appeler l'intuition intellectuelle, mais à la condition de bien préciser que cette intuition supra-rationnelle doit être distinguée de l'intuition au sens où l'entendent certains philosophes modernes, cette dernière étant infra-rationnelle, d'ordre sentimental.

Nous avons ainsi distingué la raison et l'intellect dans le sens le plus précis de ces deux termes, en définissant ce qui constitue leurs objets et leurs domaines respectifs.

Ce qu'il faut retenir surtout c'est que la raison s'applique à la considération des genres, allant jusqu'à ce qu'on appelle les catégories, qui sont les genres suprêmes, les plus généraux, tandis que l'universel dépasse tous les genres, y compris les catégories. Nous n'insisterons pas sur ces catégories dont Aristote a donné une énumération ; Kant a voulu établir une liste des catégories qui diffère, à certains égards, de celle d'Aristote et à laquelle on peut reprocher d'être un peu arbitraire.

Une étude détaillée des catégories relève plutôt de la logique que de la psychologie, il y a seulement une remarque à faire : Kant rattache les catégories à ce qu'il appelle l'entendement et il place la raison au dessus de l'entendement, intervertissant le sens de ces deux termes, celui qu'ils avaient toujours avant lui, car l'entendement est plus habituellement synonyme de ce qu'on appelle intellect pur.

Nous avons dit que la connaissance purement intellectuelle (principes premiers) est une connaissance immédiate : comme telle, elle ne doit pas en elle-même être susceptible d'erreur. Aristote a pu dire que rien n'est plus vrai que l'intellect ; l'erreur ne peut s'introduire que dans l'expression des vérités intellectuelles, parce que dans l'entendement humain elle s'effectue par mode rationnel, la connaissance discursive, c'est-à-dire médiate, traduisant sous les formes d'enchaînements successifs ce qui dans les principes premiers est l'objet d'une aperception spontanée. L'étude du langage permet de se rendre compte de ce mode d'opération de la raison.

On pourrait se demander maintenant pourquoi nous avons dit que l'étude psychologique de l'intelligence s'arrête à la raison et pourquoi cette étude ne comprend pas l'intellect proprement dit.

C'est parce que l'intellect, en raison de son caractère transcendant, ne peut pas être compris dans les phénomènes mentaux, objets par définition de la psychologie : il échappe à l'ordre phénoménal par suite de son universalité et, d'autre part, cette universalité fait que l'intellect pur doit exister en tous les êtres, au moins virtuellement, tandis que la raison est particulière à l'homme. Entre les principes et les faits il y a la même opposition qu'entre universel et individuel.

L'intellect et ses opérations sont de l'ordre des principes, qui sont l'objet de la métaphysique exclusivement; aussi c'est en vue de la métaphysique et aussi de la théorie de la connaissance qu'il est important d'exiger la distinction fondamentale de raison et intellect.

Pour le même motif nous renverrons à la métaphysique et partiellement à la logique l'étude des principes de la connaissance.

Les principes en tant qu'ils sont des principes appartiennent à l'intellect et loin de dépendre de la raison, ils conditionnent l'exercice de cette faculté.

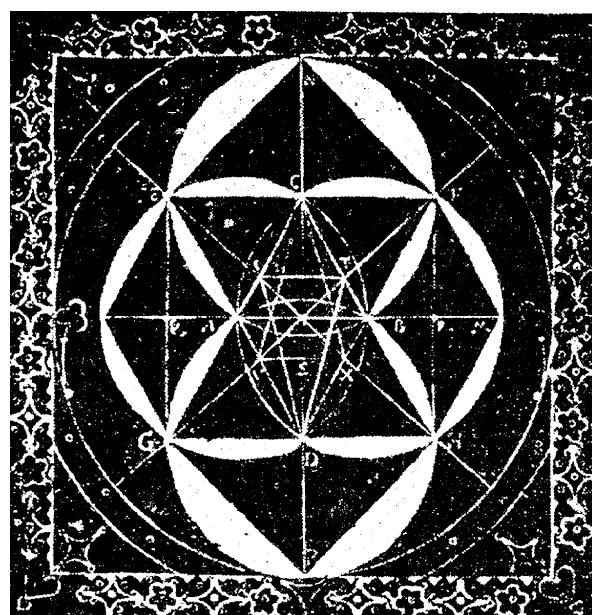


Fig. 10. *Figura Intellectus*, dite aussi *Atrium Apollinis*.

À noter, par rapport à la fig. 1, représentant l'esprit (*mens*), la « floraison » qui s'est produite de la sorte de petit lotus plus intérieur. Ceci montre une stupéfiante ressemblance avec le symbolisme graphique et conceptuel hindou des *cakra*.

Reproduction tirée des *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Prague 1588, de Giordano Bruno.

Chapitre XXIV

La sensibilité I — Généralités

En parlant de la distinction des facultés psychologiques, nous avons déjà indiqué l’irréductibilité des faits que nous allons avoir à étudier maintenant, aux faits intellectuels d’une part et aux faits volitifs d’autre part ; nous ne reviendrons donc pas sur ce point.

Le nom de sensibilité a l’inconvénient de prêter à une équivoque, parce que d’après sa dérivation il est susceptible de désigner les sensations, qui se rattachent au domaine de l’intelligence, aussi bien que les sentiments, qui constituent la sensibilité au sens ou nous l’entendons ici (59). Il serait donc plus précis de dire sentimentalité, si ce mot n’était pris d’ordinaire dans une acception un peu différente ; aussi vaudrait-il peut-être mieux encore employer de préférence le terme d’émotivité, mais à la condition de bien spécifier qu’on n’entend pas par là exclusivement les émotions agréables ou désagréables, ou même le plaisir et la douleur.

Le sentiment, en raison de son caractère extra-intellectuel, est plus obscur et plus difficile à étudier que les faits qui relèvent de l’intelligence, et c’est d’ailleurs une des raisons pour lesquelles nous avons commencé la psychologie par l’étude des facultés intellectuelles. De plus, il y a lieu de tenir compte de la complication résultante du lien qui existe incontestablement entre le sentiment et l’organisme, et il est très difficile de déterminer le rôle que peut jouer l’intelligence à l’origine du sentiment.

Comme définition préliminaire, on peut dire que la sensibilité est constituée par des faits tel que le plaisir et la douleur, le désir et l’aversion et tous les autres faits qui sont plus ou moins semblables à ceux-là : cette définition est suffisamment claire mais elle a le tort de n’être ni distincte ni explicative. On trouve assez souvent la sensibilité définie par le plaisir et la douleur, d’où dériveraient tous les autres faits affectifs, mais cette vue est très contestable, car s’il arrive en effet dans la plupart des cas que le plaisir et la douleur précèdent le désir et l’aversion, on ne peut pas généraliser outre mesure et parfois le désir et l’aversion paraissent, au contraire, précéder le plaisir et la douleur, qui en seraient alors l’effet au lieu d’en être la cause. On pourrait alors être tenté de définir la sensibilité à la fois par le plaisir et par le désir, par la douleur et par l’aversion, mais cette définition n’est pas complète ; par exemple l’étonnement est certainement un fait affectif mais il n’est ni plaisir ni douleur, et, d’autre part, le sentiment de l’attente est très différent du désir et de l’aversion.

Il faut donc définir la sensibilité de façon à y faire rentrer des faits de ce genre ;

59 — À ce propos, Guénon écrit : « L’esprit moderne est presque uniquement tourné vers l’extérieur, vers le domaine sensible ; le sentiment lui paraît intérieur, et il veut souvent l’opposer sous ce rapport à la sensation ; mais cela est bien relatif, et la vérité est que l’« introspection » du psychologue ne saisit elle-même que des phénomènes, c’est-à-dire des modifications extérieures et superficielles de l’être ; il n’est de vraiment intérieur et profond que la partie supérieure de l’intelligence. » (Guénon, *Orient et Occident*, Véga, Paris, 1983, pp. 79-80).

pour cela on peut dire que l'émotivité c'est l'ensemble de nos tendances, en entendant par là toutes les impulsions primitives ou acquises, les besoins et les inclinations, aussi bien que les sentiments proprement dits. Mais encore faut-il prendre garde qu'on peut parler aussi, en un sens différent, de tendances de la volonté: tout ceci montre combien il est difficile de donner de l'émotivité une définition précise.

Nous n'étudierons spécialement ici que les émotions qui sont les sentiments au sens propre de ce mot, les passions et les inclinations.

Le mot de passion était au XVIIe siècle synonyme d'émotion, mais il vaut mieux donner à ce mot son sens ordinaire, c'est-à-dire l'employer pour désigner proprement les inclinations très vives, surexcitées pour une raison quelconque, que cette raison soit d'ordre mental ou d'ordre simplement physiologique.

Ce qu'on appelle maintenant inclination, c'est en somme non pas quelque chose qui existe à part dans notre mentalité, mais plutôt une certaine direction de notre vie affective, et nous pouvons avoir autant d'inclinations que de désirs et d'aversions.

L'ensemble de toutes les émotions qui peuvent se rapporter à un certain désir ou à une certaine aversion constitue une inclination; les passions se classent par les inclinations, dont elles ne sont en quelque sorte qu'une forme intensifiée.

Pour classer les inclinations, on peut considérer les facultés qui sont en nous et compter autant d'inclinations qu'il y a d'usages de ces diverses facultés, puis considérer le monde où nous vivons et distinguer à cet égard des inclinations égoïstes, altruistes, morales, religieuses; mais le point de vue auquel on se place alors n'est autre chose que celui de l'activité humaine elle-même et cette classification a plutôt une simple utilité pratique qu'un intérêt théorique véritable.

Les émotions forment, d'après ce que nous venons de dire, le contenu réel de toute inclination; nous allons indiquer les principales classifications qui en ont été données.

Bossuet (60) distingue ce qu'il appelle des passions irascibles et des passions concupiscibles, mais cette distinction est peu fondée, car la colère peut n'être en réalité que la suite d'un désir non satisfait. Pour lui, d'autre part, toutes les passions (entendues au sens d'émotions) ont pour fond l'amour; cependant l'amour n'est qu'une forme des émotions parmi d'autres et cette opinion aurait peut-être plus de vérité si par passion il entendait les inclinations.

Enfin, il distingue onze passions primitives, dont dix sont opposées deux à deux: ce sont la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, l'amour et la haine, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace et enfin la colère.

Descartes ne compte que six passions — on dirait aujourd'hui six émotions —: l'admiration ou surprise, la joie, la tristesse, l'amour, la haine et le désir.

Sans entrer dans une critique détaillée de cette classification, nous ferons remarquer qu'il est assez singulier de ne pas y donner une place à l'aversion qui s'oppose au désir comme la haine à l'amour et la tristesse à la joie.

Nous signalerons aussi le rôle attribué par Descartes à l'admiration, qui est pour lui ce que nous appellerons plutôt l'étonnement.

60 — Jacques-Bénigne Bossuet (Dijon 1627 - Meaux 1704), théologien et philosophe français, précepteur du Dauphin. Admirateur avec réserve de Descartes, il fut adversaire de la pensée de Spinoza. Son ouvrage plus fameux, qui se rattache au *De civitate Dei* de saint Augustin, est le *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

Pour Spinoza il y a trois passions fondamentales : il y a d'abord une tendance qu'il définit comme le désir de persévéérer dans notre être et de l'accroître, et cette tendance donne naissance à deux émotions primitives qui sont la joie et la tristesse. Dans cette conception la joie est le sentiment du passage d'une perfection moins grande à une perfection plus grande ou de l'accroissement de l'être ; inversement la tristesse est le sentiment du passage d'une perfection plus grande à une perfection moins grande ou d'un amoindrissement de l'être. En outre, il faut noter l'explication de toute la vie affective par l'association des sentiments, bien que Spinoza n'emploie pas cette expression. Si un désir fondamental pour lui explique les premiers plaisirs et les premières douleurs, tous nos désirs ultérieurs s'expliquent à leur tour par les plaisirs et les douleurs déjà éprouvées.

Certains psychologues ont voulu classer les émotions en agréables et désagréables : c'est là une distinction très peu profonde et qui n'apprend rien sur la nature des émotions en elles-mêmes.

D'autres distinguent des émotions excitantes et des émotions déprimantes, ce qui suppose implicitement que l'émotion fondamentale est le désir de l'activité ; mais encore faut-il que cette activité soit conforme à notre nature pour lui être agréable.

Sans vouloir formuler ici une théorie générale sur la nature des faits émotifs, nous indiquerons simplement, pour terminer, qu'on peut distinguer pour ces faits les causes qui sont plutôt d'ordre intellectuel et d'autres qui sont plutôt d'ordre biologique.

Les sentiments dont l'origine s'explique par des idées n'en sont pas moins nettement différents de celles-ci par tous leurs caractères essentiels.

D'autre part, les faits affectifs normaux doivent s'expliquer en partie physiologiquement, et pour tout ce qui est anormal ou morbide, l'explication, là comme partout ailleurs, est presque entièrement physiologique.

Ajoutons enfin que les sentiments les plus fondamentaux peuvent vraisemblablement être regardés comme des faits psychologiques primitifs, c'est-à-dire irréductibles à quoi que ce soit d'étranger à l'ordre émotif : il ne faudrait pas se laisser entraîner par un besoin exagéré de simplification à réduire entièrement certains ordres de faits à d'autres, ce qui serait purement artificiel.

De tout ceci il semble résulter qu'il n'y a pas lieu de chercher à classer les émotions autrement qu'en montrant comment les plus compliquées procèdent des plus simples sous l'influence, d'une part, du jeu de l'association des idées, d'autre part, des impulsions provenant de notre organisme (61).

61 — Selon l'hindouisme il existe neuf *rasa* ou « émotions ». Les *rasa*, d'après une terminologie propre tant à la rhétorique qu'à l'art poétique, musical et figuratif, sont les suivants : érotique (*srngâra*), comique (*hâsyâ*), compatissant (*karuna*), héroïque (*vîira*), terrifiant (*raudra*), horrible (*bhayânaka*), dégoûtant (*bîbhatsa*) stupéfiant (*adbhuta*), tranquille (*ganta*). Y correspondent des sentiments symétriquement conséquents dans le spectateur (*sthâyibhâva*), à savoir : amour (*rati*), amusement (*hâsyâ*), affliction (*soka*), enthousiasme (*utsâha*), colère (*krodha*), peur (*bhaya*), dégoût (*jugupsâ*), stupeur (*vismaya*), paix (*gama*).

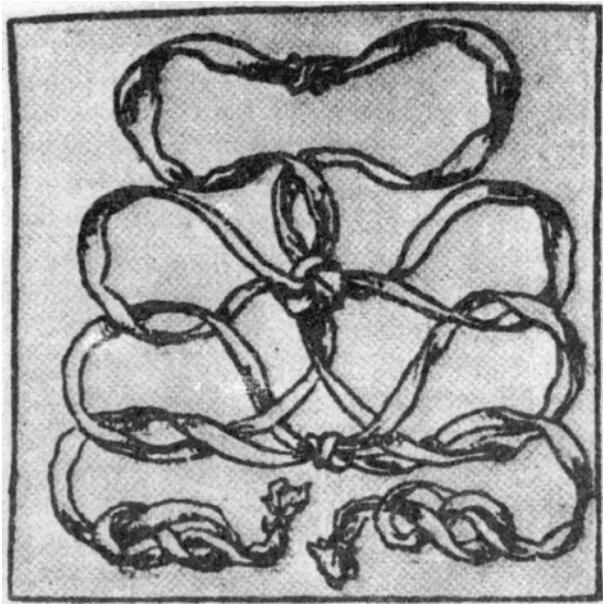


Fig. 11. « Hiéroglyphe » de *L'Amour*. Reproduction tirée de Ori Apollinis Niliaci, *De sacris Aegyptiorum notis*, Parisiis 1574, p. 55r.

Malgré l'enchevêtrement apparent, dans cette très belle image hermétique les cinq nœuds font allusion évidemment aux cinq éléments, alors que la bande unique qui roule symétriquement, en s'entrelaçant dans trois seuls points verticalement superposés, illustre de la façon la plus claire le schéma-universel du déroulement des courants subtils ou psychiques, à l'intérieur de l'être humain, dans le caducée hermético-alchimique, de même que dans le *Hathayoga* hindou. Le nœud est traditionnellement aussi le symbole d'une spécifique faculté mentale, la mémoire (voir supra chapitres XIII-XIV), et de sa particulière modalité opérative (62). À rappeler en outre que Giordano

Bruno, en parlant du « lien de Cupidon » dans son *De vinculis in genere*, écrit : « Nous avons dit dans les réflexions sur la Magie naturelle comment tous les liens ou bien se ramènent au lien d'amour, ou bien en dépendent ou même consistent en celui-ci. » (Bruno, *De magia. De vinculis in genere*, a cura di Albano Biondi, 1986, *op. cit.*, p. 177).

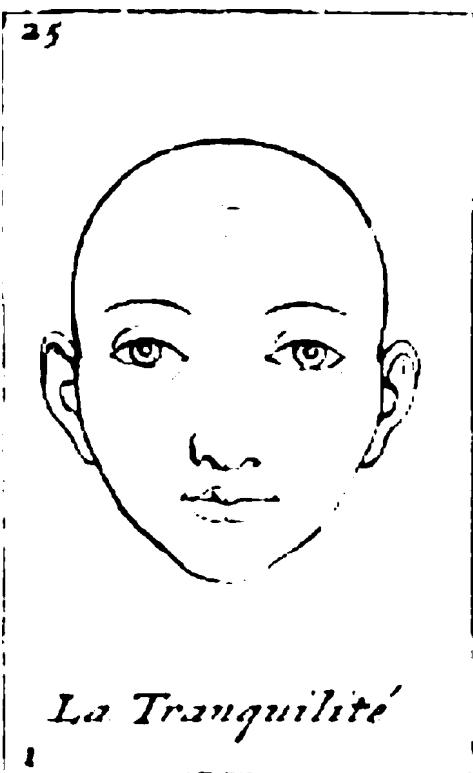


Fig. 12. L'expression physiognomique de la « tranquillité », traditionnellement correspondant au tempérament lymphatique, à l'enfance et à l'élément aquatique. Elle est directement comparable avec l'impassibilité imprimée dans les visages des divinités hindoues et du Bouddha qui, dans l'art de l'Inde, exprime l'état d'âme central par rapport à la « roue » des huit autres émotions s'opposant entre elles. C'est le *rasa* dit *ganta*, correspondant à *gama*, le sentiment de la « paix » (voir note 61).

Reproduction tirée de Le Brun 1992, p. 24.

62 — On peut dire que les synapses sont des véritables « nœuds » entre les neurones, qui au fur et à mesure forment le « réseau » indéfini des souvenirs. Du « Nœud d'Amour » comme symbole de l'union indissoluble de l'Esprit avec soi-même, et de ce qu'on appelle la « magie des nœuds » en tant que son application pratique sur le plan bassement psychique, il n'est resté aujourd'hui en Occident, que — pâle superstition —, l'expression populaire bien connue de « faire un nœud au mouchoir ».

Chapitre XXV

La sensibilité II — Le plaisir et la douleur

[...] (63) il peut se produire des contractions musculaires, produisant des mouvements divers aboutissant à l'émission de larmes etc.

Il peut se faire que le sentiment se produise seulement quand ce bouleversement organique aura retenti dans le cerveau ; cependant il serait assurément exagéré de dire qu'on est triste parce qu'on pleure, car ce trouble physiologique causé par l'idée n'est expliqué que par un commencement purement psychique de l'émotion et d'ailleurs logiquement le contenu des idées qui nous rendent tristes ou gais suffit à expliquer notre tristesse ou notre joie.

Il serait absurde de dire que rien dans l'annonce d'une mauvaise nouvelle n'explique la tristesse qui suit.

Mais ce qui prouve bien que l'état physiologique a aussi une part dans la production du sentiment c'est que, quand l'organisme est troublé par la maladie, les causes ordinaires de joie laissent indifférents ou même attristent, et il se passe quelque chose d'analogique pour les causes ordinaires...

Revenons au commencement psychique de l'émotion : il y a sans doute nécessité d'un ébranlement de certains centres cérébraux, mais la même chose a lieu pour la pensée elle-même, qui n'est aucunement l'activité cérébrale, mais qui se sert du cerveau pour se manifester, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il en soit de même lorsque cette pensée s'accompagne d'émotion.

Pour conclure sur ce premier point, on peut donc dire que les émotions psychiques sont le double produit de la pensée et de l'organisme.

Considérons maintenant les plaisirs et les douleurs dits physiques : à leur origine il y a une modification organique, mais qui ne suffit pas plus à les expliquer que l'impression, phénomène également physiologique, ne suffit à expliquer la sensation. Il faut d'ailleurs remarquer que ces plaisirs et ces douleurs sont généralement corrélatifs à des états favorables ou défavorables au corps, en tout ou en partie, ou se produisent tout au moins dans des cas analogues à ceux-là. On peut admettre chez l'être vivant une tendance à se servir de ses sensations, d'une façon plus ou moins subconsciente, comme signes de ce qu'il faut rechercher ou éviter, et ces signes sont, en tant que signes, des créations de l'intelligence, qui obéit en cela à ce que Spinoza appelle la tendance à persévéérer dans l'être et à l'accroître. Il y aurait ainsi à l'origine des émotions physiques un élément intellectuel, au moins subconscient, dont le produit, d'ailleurs, s'est en quelque sorte fixé et enregistré dans l'organisme par l'effet de l'habitude et de l'hérédité, de façon à devenir quelque chose d'analogue à une sorte d'instinct.

63 — Dans la copie dactylographiée il y a au début de ce chapitre, une ligne entière constituée uniquement de points de suspension, pour indiquer l'omission d'un paragraphe ou plus du texte original.

Ainsi pour expliquer ces émotions dites physiques, il faut, comme pour les émotions proprement psychiques, faire une part à la fois à l'organisme et à l'intelligence : ces deux sortes d'émotions ne diffèrent donc pas essentiellement.

Quant à la part prise par l'organisme dans la production des émotions dont la cause primordiale est d'ordre psychique, il suffit pour l'expliquer de se demander quel est l'effet de l'expression physiologique de l'émotion. Dans les émotions joyeuses cet effet est d'augmenter l'intensité de la joie ; dans le cas de la douleur, il est, au contraire, de la soulager, en substituant en partie à la douleur consciente et réfléchie une sorte de douleur machinale, ressemblante à la douleur dite physique. Nous pouvons donc voir là quelque chose qui au fond s'explique encore originairement par l'intelligence, qui cherche dans l'organisme un auxiliaire pour agir et pour fixer les résultats de son action.

La théorie qui veut expliquer le plaisir simplement par l'activité est beaucoup trop vague : ce serait une erreur de la regarder comme équivalente à celle d'Aristote, pour qui le plaisir provient de l'accomplissement par un être de son acte propre, ce qui est en réalité une façon plus métaphysique d'exprimer cet accroissement de l'être dont parle Spinoza.

Nous n'essayerons pas de classer les plaisirs et les douleurs ; il en existe autant que de circonstances pouvant satisfaire ou contrarier nos diverses tendances et les combinaisons multiples qu'elles forment entre elles. Il est intéressant de remarquer que le douloureux et le désagréable doivent être distingués soit dans les douleurs plutôt psychiques, soit dans les douleurs plutôt physiques.

Pour le plaisir on ne trouve pas l'équivalent de cette distinction, car on ne peut considérer comme vraiment utile, au point de vue psychologique, la distinction du bonheur et du plaisir.

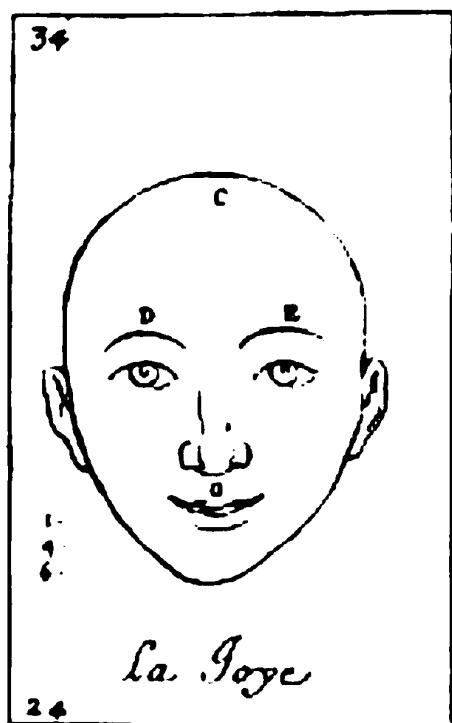


Fig. 13. Expression physiognomique de la « joie ».
Reproduction tirée de Le Brun 1992, p. 66.

Chapitre XXVI

La sensibilité III — Les inclinations

Les inclinations peuvent être regardées comme des formes diverses du désir et de l'amour. On pourrait d'ailleurs, bien qu'on ne le fasse pas d'ordinaire, envisager corrélativement des inclinations négatives, qui seraient des formes de l'aversion et de la haine. Il y a là une dualité dans laquelle l'attraction et la répulsion se correspondent toujours, et nous aurons l'occasion de le constater ailleurs, plus particulièrement en ce qui concerne les sentiments moraux.

Cette dualité qui se retrouve dans tout le domaine du sentiment n'a pas de équivalent dans celui de l'intelligence. Elle est dans l'ordre psychique quelque chose d'analogue à certaines lois du monde physique ; par conséquent, on peut y voir une conséquence de la dépendance plus étroite dans laquelle se trouve l'émotivité à l'égard de l'organisme : la physiologie y a, comme nous l'avons indiqué, une part beaucoup plus grande que dans les opérations des facultés intellectuelles.

On divise le plus souvent les inclinations en quatre classes : inclinations personnelles, altruistes, religieuses et impersonnelles. Nous allons examiner successivement chacune de ces divisions et nous verrons en même temps ce que vaut cette classification.

Les inclinations personnelles

Il faut distinguer ces inclinations des besoins et aussi des appétits, qui sont issus de ceux-ci et parmi lesquels on peut citer, par exemple, l'appétit du bien être et l'appétit qui nous porte à nous alimenter : ce sont des impulsions généralement d'origine organique qui ont acquis en nous une force indépendante.

Les penchants ont à leur base des appétits et sont comme des inclinations d'ordre inférieur : au fond du penchant à la gourmandise, outre l'appétit qui nous porte à nous alimenter, il y a aussi un travail de l'intelligence qui s'est en quelque sorte emparée de l'appétit et qui se dépense à le satisfaire.

Quant aux inclinations personnelles proprement dites, on en distingue ordinairement autant de sortes que nous avons de facultés. Cependant on peut douter qu'il y ait vraiment une inclination qui corresponde à l'intelligence : on dit qu'il y correspond l'amour de la vérité, mais il s'agit d'aimer la vérité en elle-même et par elle-même : c'est là une inclination impersonnelle et nous en reparlerons plus loin.

D'après Monsieur Rabier (64), le prétendu amour de la vérité, dont il s'agit ici, n'est en réalité que l'amour de la connaissance, et en effet, si c'est une inclination personnelle, il faut bien que ce soit le désir d'un accroissement de notre être ; seulement, on peut encore se demander s'il est possible d'aimer la connaissance pour elle-même, car si on l'envisage d'une façon purement intellectuelle, il ne peut s'y

64 — Élie Rabier (XIXe siècle), psychologue français.

attacher aucun intérêt sentimental.

Dans ces conditions, il semble bien que l'on ne puisse aimer la connaissance que pour les avantages d'ordre extra-intellectuel qu'elle peut nous apporter : c'est là une inclination personnelle qui correspond, si on veut, à l'intelligence, mais seulement d'une façon indirecte.

À la sensibilité correspond un désir de sentir ou d'avoir des émotions, à la volonté une inclination vers la liberté et la puissance. De ces inclinations principales résultent toutes les amours : amour de la propriété, amour de la réputation... L'amour de la réputation se rattache plus spécialement à l'amour de la puissance et on peut dire autant de l'amour de la propriété, qui est aussi en partie une forme et comme l'extension de l'amour de la liberté.

On peut d'ailleurs remarquer à ce propos que ceux qui ne veulent pas de la liberté individuelle, sont en même temps, en général, des adversaires de la propriété.

Les inclinations altruistes

L'ensemble de ces inclinations peut être résumé dans le mot de sympathie : elles consistent surtout dans les deux sentiments de la bienveillance et de la bienfaisance, dont le second s'explique d'ailleurs par le premier. La Rochefoucauld (65) a soutenu que le fond de toutes nos inclinations était l'amour-propre, entendue au sens d'amour de soi-même, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui l'égoïsme. Par conséquent dans cette théorie les inclinations altruistes ne seraient que des inclinations personnelles transformées : il y a là de l'exagération, car l'altruisme, en un sens tout au moins, s'oppose manifestement à l'égoïsme et ne saurait en être dérivé.

Cependant il faut reconnaître qu'on risque souvent de prendre pour de l'altruisme véritable ce qui n'est en réalité qu'une sorte d'extension de l'égoïsme ou ce qu'on pourrait appeler un égoïsme collectif, c'est-à-dire le sentiment d'une solidarité qui se limite exclusivement aux membres d'un certain groupement naturel ou artificiel, et d'ailleurs plus ou moins étendu : famille, cité, nation, corporation ou classe sociale, association d'un caractère quelconque, etc.

Pour ce qui est des sentiments altruistes proprement dits, ce qui les rend possibles c'est l'imitation : nous nous mettons volontiers et en quelque sorte naturellement à la place de nos semblables. Il en résulte une sorte de contagion de sentiments qui est précisément la sympathie, au sens étymologique de ce mot. La sympathie s'explique ainsi à l'origine par l'association des idées et des sentiments et elle peut ensuite être renforcée par la réflexion, qui nous permet de trouver des raisons justifiant ce qui n'était tout d'abord qu'une tendance presque instinctive.

Nous ajouterons qu'il y a autant de sortes d'inclinations altruistes qu'il y a de spécifications possibles de cette tendance ou de cette sorte d'instinct dont nous venons de parler. Aux inclinations altruistes il faut rattacher notamment l'amour proprement dit et l'amitié et aussi les sentiments moraux dont nous aurons à parler par la suite.

65 — François duc de La Rochefoucauld (Paris 1613 - 1680), philosophe et écrivain moraliste français. Les *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* (1665), où il trace un « portrait du cœur de l'homme », sans illusions, dans une vision nettement pessimiste, sont son œuvre principale.

Les inclinations religieuses

Pour parler avec quelques détails des inclinations religieuses, il faudrait d'abord essayer de définir d'une façon précise ce qu'est la religion et cela nous entraînerait beaucoup trop loin.

Nous dirons donc simplement qu'il entre à la fois dans la religion des éléments d'ordre intellectuel et des éléments d'ordre sentimental. Les premiers constituent la côté doctrinal de la religion et les seconds, qu'on peut comprendre sous le nom générique de sentiment religieux, constituent surtout son côté social et moral. Il résulte de là que le sentiment religieux peut être rattaché aux inclinations altruistes, en raison même de ce caractère social et moral; s'il ne peut pas s'y réduire complètement, les éléments qui échappent à cette réduction ne peuvent pas être autre chose que des inclinations impersonnelles, et, dans tous les cas, il n'est pas nécessaire de faire des inclinations religieuses une classe à part.

Les inclinations impersonnelles

L'amour du beau, qu'on range d'ordinaire parmi les inclinations impersonnelles, est en réalité une inclination personnelle car le beau n'est au fond que ce qui nous procure un certain plaisir spécial qu'on appelle le plaisir esthétique et le sentiment qui nous pousse à rechercher le plaisir ou le bonheur sous une forme quelconque ne peut pas, quoiqu'on en dise, être regardé comme un sentiment désintéressé.

L'amour du bien est essentiellement un sentiment moral, il est même un des sentiments moraux fondamentaux, un de ceux dont tous les autres dérivent, de même que les diverses idées morales dérivent plus ou moins directement de l'idée du bien. À ce titre, il doit être classé parmi les inclinations altruistes et en même temps il se rattache aussi pour une part aux inclinations personnelles, dans la mesure où l'idée du bien coïncide avec celle du bonheur ou avec celle de l'intérêt.

Quant à l'amour du vrai, si on entend par là l'amour de la connaissance, au sens que nous avons précisé précédemment, c'est, comme nous l'avons dit, une inclination personnelle.

Si on voulait parler de l'amour du vrai en soi, ce serait bien une inclination impersonnelle, mais il est fort douteux qu'une telle inclination puisse exister, car on ne voit pas comment le vrai, qui est essentiellement objet de compréhension ou d'intellection pure, pourrait être aussi, sous un même rapport, l'objet d'un sentiment. Il y a là une confusion entre deux ordres de faits, qui, même s'ils ne sont jamais entièrement séparés dans la conscience, ne doivent pas moins rester nettement distincts.

Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'inclinations impersonnelles; par conséquent les quatre classes d'inclinations que nous avons énumérées peuvent finalement se réduire à deux: les inclinations personnelles et les inclinations altruistes.

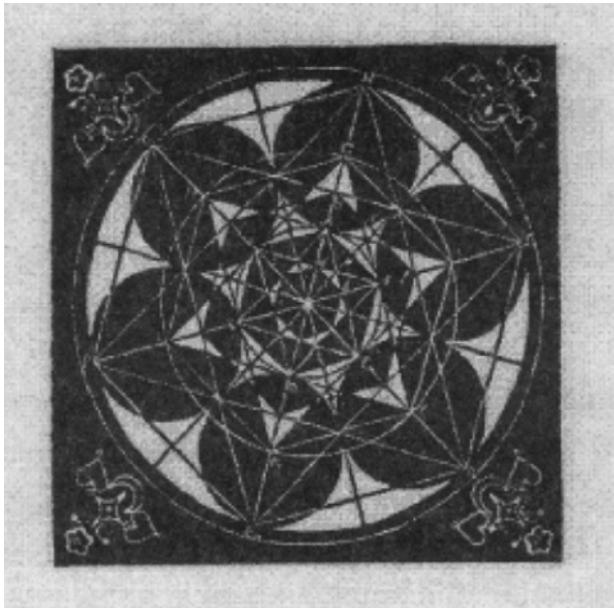


Fig. 14. *Figura Amoris*, dite aussi *Atrium Veneris*. La position dynamique et non simplement statique de cette représentation géométrique, fait sans aucun doute allusion au mouvement rotatoire de «L'Amor che move il Sole e l'altre stelle». («L'Amour qui meut le Soleil et les autres étoiles»: Dante, *Paradis*, XXXIII, 145).
Reproduction tirée des *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Prague 1588, de Giordano Bruno.

Chapitre XXVII

Notions d'esthétique : le beau et l'art

L'esthétique n'est pas, comme on l'a prétendu parfois, une science à part ; elle ne forme en réalité qu'une partie de la psychologie et même une partie d'importance assez secondaire. Comme son nom l'indique, elle se rattache essentiellement à la psychologie de la sensibilité, dont elle constitue simplement un chapitre spécial : elle comprend, suivant la division la plus généralement admise, deux théories principales, la théorie du beau et celle de l'art (66).

Nous nous bornerons ici à quelques indications très sommaires sur chacun de ces deux points.

Il paraît assez difficile de définir le beau en lui-même et peut-être même n'y a-t-il pas lieu de chercher une telle définition, car sa conception est éminemment relative et variable. Se demander ce qu'est le beau en soi, est une question qui au fond semble bien ne pas avoir de sens : tout ce qu'on peut dire, en somme, c'est qu'on donne le nom de beau à ce qui produit un certain sentiment spécial, qu'on appelle le sentiment de l'admiration et qui d'ailleurs peut revêtir des formes multiples.

Mais il n'y a pas lieu de parler, comme certains l'ont fait, d'un soi-disant sens esthétique, car il s'agit là, en réalité, d'un sentiment et non d'une sensation : c'est là un exemple de la confusion à laquelle peut donner lieu le terme de sensibilité et que nous avons signalée précédemment.

Il importe de remarquer que si l'on s'en tient à la définition que nous venons d'indiquer, rien ne pourra être dit beau d'une façon absolue, car ce qui produit le sentiment de l'admiration chez certaines personnes peut ne pas le produire chez d'autres et même ce sentiment pourra chez une même personne se produire ou ne pas se produire suivant les circonstances. Ainsi, ce sentiment sera, comme tous les autres faits émotifs, soumis, dans une certaine mesure tout au moins, aux variations de l'état physiologique ; il sera également conditionné par l'âge, le tempérament, le caractère, les aptitudes ou les tendances naturelles de chacun, et enfin par l'éducation, qui paraît avoir ici une influence considérable.

La conception du beau, dans ses traits principaux et en laissant de côté les différences individuelles, peut présenter un certain caractère collectif ; mais alors elle varie non seulement suivant les races et suivant les peuples, mais aussi pour chaque

66 — Ces pages consacrées à l'esthétique seront probablement pour beaucoup les plus surprenantes dans l'absolu. René Guénon nous a habitués à savoir saisir toujours la seule composante symbolique des arts, à l'exclusion de tout le reste. Ici, par contre, il aborde avec cohérence le thème du beau et de l'art dans les limites précises qu'il s'est posé, en arrivant tant à distinguer avec une extrême netteté l'art en soi de ses éventuelles composantes symboliques qu'à définir avec exactitude les modalités du rapport entre celles-ci et celui-là. Ainsi, en fait, il trace au moins les principes d'une insoupçonnable, outre qu'inédite, esthétique guénonienne ! D'autre part, il vaut la peine d'ajouter que, comme l'ont montré les études d'Ananda Kentish Coomaraswamy, même l'esthétique a en soi une dimension symbolique propre à elle, toujours connexe et jamais déliée des contenus symboliques et iconographiques de l'art, dimension qui paraît évidente surtout en Orient, où elle a été l'objet d'une littérature traditionnelle séculaire et approfondie. Une approche symbolique aussi de l'esthétique occidentale a été entreprise, seulement en partie, par l'école Warburg, et en particulier par Erwin Panofsky.

peuple, suivant les époques. Par conséquent, ce qui est trouvé beau à une certaine époque, ne le sera plus à une autre.

Il faut noter le rôle que l'imitation peut jouer en pareil cas, rôle qui se retrouve d'ailleurs dans la plupart des faits sociaux et par lequel s'explique aussi, en partie tout au moins, cette influence de l'éducation à laquelle nous avons fait allusion. On voit donc que les facteurs du sentiment esthétique sont extrêmement complexes et multiples, et on voit aussi, en même temps, qu'il n'est pas possible de parler d'une règle du beau, du moins si on voulait l'entendre au sens d'une règle unique, exclusive.

On pourra sans doute formuler des règles qui seront applicables à certains types de beauté, mais on n'aura jamais le droit de dire que ces types de beauté soient les seuls possibles, et même des notions, comme celles d'ordre, de symétrie, de proportion, par lesquelles on a quelquefois voulu définir le beau, ne conviennent pas indistinctement à tout ce qui est susceptible de provoquer le sentiment de l'admiration.

L'art peut être défini comme l'expression ou la représentation du beau : son but est donc de procurer à l'homme un certain plaisir, que l'on peut appeler plaisir esthétique, et qui accompagne toujours le sentiment de l'admiration. Pour plus de précision, on donne souvent le nom de Beaux-Arts aux arts qui se proposent ce but, afin de les distinguer de certains autres arts qui ont des fins différentes, notamment de l'utilité ; nous avons déjà indiqué cette distinction ailleurs, mais le plus habituellement quand on parle de l'art sans épithète, on l'entend au sens esthétique que nous venons de définir.

Les sentiments esthétiques sont liés principalement aux sensations qui nous sont données par la vue et par l'ouïe. Ainsi on divise les Beaux-Arts en deux groupes : les arts de la vue ou arts plastiques (architecture, sculpture, peinture), qui emploient les formes et les couleurs, et les arts de l'ouïe ou arts phonétiques (musique, poésie, littérature), qui emploient les sons, soit les sons musicaux, soit les mots d'une langue.

Puisque l'art est la représentation du beau, il doit nécessairement varier avec celui-ci : chaque art pourra donc prendre des formes entièrement différentes suivant les races, les peuples et les époques, et il sera fort difficile d'assigner à l'art des caractères généraux. La plupart des théories que l'on a essayé de formuler à cet égard, ont le défaut d'être trop étroites et de ne pas pouvoir s'appliquer à tous les cas.

Ainsi, on s'est parfois demandé si l'art devait avoir pour but l'imitation fidèle de la nature : cette imitation peut sans doute être une source du plaisir esthétique, mais elle n'en est pas la condition suffisante, ni même nécessaire, et d'ailleurs on ne voit pas comment certains arts, la musique par exemple, pourraient imiter la nature, en dehors de quelques cas très spéciaux.

On a prétendu aussi que l'art consiste essentiellement dans l'expression de certains sentiments ou de certaines idées : pour ce qui est des sentiments, cela est vrai parfois mais non pas toujours. L'art se propose de provoquer des sentiments, mais ces sentiments peuvent avoir des causes qui ne sont pas elles-mêmes d'ordre sentimental : nous avons vu en particulier des sentiments qui se joignent à la plupart des sensations et il ne faut pas oublier que l'art est avant tout une représentation de choses sensibles, ce qui ne veut pas dire que ces choses sensibles doivent être nécessairement telles que celles que la nature nous présente.

Quant à l'expression des idées, il est certain qu'elle existe parfois dans l'art, mais on peut douter qu'elle en soit un élément essentiel et même qu'elle doive être regardée comme faisant partie intégrante de l'art comme tel, puisque le but est exclusivement d'ordre émotif et non d'ordre intellectuel.

Le plaisir esthétique est indépendant des idées qui peuvent être associées soit à tels ou tels sentiments soit à la représentation qui fait naître ces sentiments. Ainsi, si on se sert de l'art pour exprimer des idées, c'est qu'on n'envisage plus l'art pour lui-même, mais qu'on le regarde seulement comme un moyen, en vue d'une fin qui lui est étrangère, car l'art, en tant qu'art, ne se propose pas d'instruire mais uniquement de plaire. En d'autres termes, l'art peut présenter un caractère symbolique, mais alors le symbolisme sera un élément qui s'ajoutera à l'art proprement dit, qui s'y superposera en quelque sorte tout en demeurant toujours d'un autre ordre que l'art lui-même, et ce qui le montre bien, c'est que l'importance de cet élément symbolique est, pourrait-on dire, en raison inverse de l'intérêt qu'on accorde à l'art pur, car on peut y voir la marque d'une prépondérance de l'intellectualité à l'égard de l'émotivité.

Un point sur lequel il faut insister, pour écarter une confusion qui se présente beaucoup trop souvent, c'est que la conception du beau ne peut avoir aucun rapport avec celle du vrai: cela résulte immédiatement du caractère relatif que nous avons reconnu au beau; tandis qu'il serait absurde de parler d'une telle relativité pour le vrai. Ce qui est vrai doit l'être nécessairement pour tous les hommes et indépendamment des circonstances.

Ce qui explique la confusion dont nous parlons, c'est la mentalité propre à certains peuples, aux Grecs notamment, qui étaient surtout artistes et chez qui l'émotivité prédominait sur l'intellectualité, au point d'introduire des considérations d'ordre esthétique jusque dans les spéculations scientifiques et philosophiques, alors que l'inverse ne se produit pas et que l'art grec est certainement un des moins symboliques qui existent.

Nous pouvons, par contre, admettre une certaine analogie entre la conception du bien et celle du beau, car toutes les deux sont relatives et variables et toutes les deux ont une base essentiellement sentimentale.

Psychologiquement, le sentiment de l'admiration et celui de l'approbation sont deux phénomènes, qui, sans être réductibles l'un à l'autre, se ressemblent cependant plus qu'ils ne ressemblent à aucun autre phénomène dans l'ordre émotif.

Mais nous ne faisons qu'indiquer ici ces analogies, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir en morale, où nous trouverons d'ailleurs des considérations qui compléteront ce que nous avons dit sur la psychologie des sentiments.

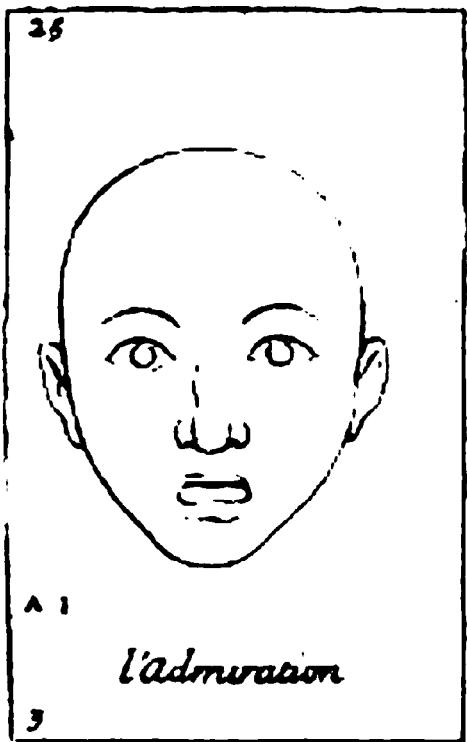


Fig. 15. Expression physiognomique de l'« admiration ».
Reproduction tirée de Le Brun 1992, p. 27.

Chapitre XXVIII

La volonté

Nous avons déjà signalé les principales différences qui existent entre le désir et la volonté : on peut désirer l'impossible, on ne veut que le possible ; on peut avoir en même temps plusieurs désirs différents et même contradictoires, on n'a jamais qu'une seule volonté ; enfin le désir est éminemment impulsif, tandis que la volonté est toujours plus ou moins réfléchie.

Tout cela prouve suffisamment qu'il y a bien là deux choses essentiellement différentes et nous permet d'écartier dès maintenant la théorie de Condillac (67), d'après laquelle la volonté ne serait qu'un désir prédominant. Nous ferons encore remarquer qu'au simple désir ne se joint pas l'idée de la responsabilité qui se joint à la volonté : cette idée d'ailleurs ne prouve pas par elle-même que la liberté existe, mais seulement qu'on croit à la liberté, et si la liberté est prouvée d'autre part, elle permettra de distinguer encore plus nettement la volonté de toute autre impulsion.

Cependant, tout en distinguant la volonté du désir, il faut reconnaître qu'il y a le plus souvent des désirs qui sollicitent la volonté et que celle-ci, à son tour, peut susciter bien des désirs qu'on n'avait pas tout d'abord ; mais ce n'est pas, parce que ces deux ordres de faits s'accompagnent d'ordinaire, réagissent l'un sur l'autre et se ressemblent dans une certaine mesure, qu'il faut les confondre, et, même si l'on peut désirer vouloir et vouloir désirer, cela prouve encore qu'ils sont vraiment différents.

Il n'est guère contestable que la volonté existe aussi chez les animaux, mais elle y est plus difficile que chez l'homme à distinguer du désir, et cela tient surtout, semble-t-il, à ce que le sentiment prédomine sur l'intelligence.

En effet, il y a dans le fait volontaire, tel qu'il se présente chez l'homme, certain côté intellectuel qui en est inséparable et qui est constitué par un jugement qu'on peut formuler ainsi : « Telle chose sera ! ». C'est bien un jugement puisque c'est une affirmation, mais c'est un jugement d'un caractère assez spécial : c'est en quelque sorte un décret d'existence.

On divise ordinairement l'acte volontaire en quatre phases : conception, délibération, détermination, exécution.

Outre que cette division est assez artificielle, il est inutile de faire intervenir ici une théorie de la conception des actes, qui doit être renvoyée entièrement à la psychologie de l'intelligence et du sentiment. Quant à la dernière phase, c'est-à-dire à l'exécution, il n'y a pas lieu d'en parler spécialement non plus, car l'exécution de l'acte n'est pas essentiellement différente dans les cas où cet acte a été voulu et dans ceux où il a été simplement désiré. Du reste, c'est l'affaire des physiologistes de chercher à expliquer comment s'accomplit l'acte volontaire : ils n'y sont d'ailleurs pas encore parvenus, pas plus qu'ils ne sont parvenus à déterminer l'existence d'un centre nerveux correspondant spécialement à la volonté.

67 — Étienne Bonnot de Condillac (Grenoble 1715 - Abbaye de Flux, Beaugency 1780), philosophe français. Célèbre son *Traité des sensations* (1755).

On ne peut même pas dire, comme on l'a fait quelquefois, que le commencement de l'exécution est ce qui distingue la volonté proprement dite de la simple velléité, car, en premier lieu, l'exécution peut non seulement commencer mais encore avoir lieu complètement sans qu'il y ait eu volonté, s'il y a simplement désir ; en second lieu, on peut avoir voulu réellement, mais cesser de vouloir avant que l'acte ait reçu un commencement d'exécution.

Il ne reste donc plus à envisager spécialement que la délibération et la détermination, qui sont les deux parties vraiment essentielles de l'acte volontaire. Mais il faut encore remarquer que ces deux parties sont assez difficiles à distinguer : en tout cas, on ne peut jamais les séparer, car quand on prononce que telle chose sera, ce qui est proprement la détermination, ce jugement doit être la conséquence immédiate d'un autre jugement, à savoir que cette chose est préférable.

En réalité, la détermination fait donc corps avec la délibération : elle en est inséparable et on pourrait dire qu'elle en est comme le dernier moment et la conclusion. Notons tout de suite qu'il résulte de là que c'est pendant la délibération que devra se placer, s'il y a lieu de l'admettre, l'intervention de la liberté.

Pour ce qui est de la délibération, il s'agit de savoir comment on peut hésiter, par exemple, entre deux actions différentes : à chaque action correspondent des motifs, c'est-à-dire des idées ou des raisons, qui militent en faveur de l'une des deux actions et contre l'autre, et des mobiles, c'est-à-dire des sentiments ou des désirs, qui nous poussent vers une action et nous détournent de l'autre. Il en serait de même si l'on hésitait non plus entre deux actions, mais entre l'accomplissement d'une action et son non accomplissement.

D'abord, la délibération apparaît comme une lutte entre des mobiles et des motifs, mais il faut bien remarquer qu'il n'y a pas des mobiles d'un côté et des motifs de l'autre : il y a, au contraire, généralement à la fois des mobiles et des motifs agissant dans chaque sens.

Au commencement, la délibération est surtout, dans la plupart des cas, une lutte entre des désirs, c'est-à-dire que les mobiles y jouent le rôle principal, mais ensuite, par l'effet de la réflexion, ces mobiles deviennent en quelque sorte des motifs ou du moins il s'y substitue des motifs correspondants, parce que la réflexion nous fait découvrir des idées qui justifient nos désirs ou des raisons de désirer telle ou telle chose, et c'est alors ce qui constitue la véritable délibération. En dernier lieu, des mobiles nouveaux se joignent en nous, pour les renforcer, aux motifs que nous concevons et que nous comparons entre eux.

La délibération apparaît ainsi comme étant surtout une lutte d'idées, mais d'idées qui sont armées de sentiment, et d'ailleurs il faut bien qu'il en soit ainsi, car, à vrai dire, il ne saurait y avoir lutte entre des idées pures.

Cela est à rapprocher de ce que nous avons dit à propos de la croyance, où il y a à envisager également une lutte entre les idées et qui est aussi un fait d'ordre surtout sentimental.

Si on envisage ainsi la délibération, la liberté, si elle existe, devra être conçue comme un pouvoir s'exerçant sur cette délibération et intervenant en vue de la conduire à son terme, lequel est proprement la détermination.

Il importe de remarquer que ce pouvoir peut s'expliquer autrement que par le

désir, car il est indépendant en soi de la force des tendances, et il faut le considérer comme étant essentiellement un pouvoir d'inhibition, c'est-à-dire qu'il consiste à fixer l'attention sur une idée et à empêcher le cours des idées dans telle ou telle direction.

Alors même que c'est la force même des idées qui nous détermine, si nous sommes nous-mêmes, en raison de ce pouvoir, les auteurs de leur force, on peut dire que c'est nous-mêmes qui nous déterminons ainsi et cela est suffisant pour que nous soyons libres.

D'ailleurs, si nous avons ce pouvoir sur les idées qui interviennent comme motifs dans la délibération, nous l'avons aussi, bien que peut-être moins complètement, sur les sentiments, c'est-à-dire sur les mobiles.

Sans doute, des désirs ou des aversions peuvent faciliter l'inhibition dans bien des cas, mais l'inhibition elle-même est un fait qui ne ressemble en rien au désir, et c'est grâce à elle que sont possibles psychologiquement la volonté et la liberté.

Seulement, il faut bien remarquer ceci: ce que nous en trouvons ici n'est rien de plus que l'indication d'une possibilité de la liberté et nullement une preuve de son existence.

Ce qui le montre bien, c'est que certains déterministes admettent une volonté distincte du désir, en se fondant précisément pour cela sur une analyse de l'inhibition semblable à celle que nous venons d'indiquer.

Nous avons donc simplement vu que la liberté est possible et rien de plus; pour ce qui est de la question de son existence effective, nous l'examinerons dans le chapitre suivant.

Chapitre XXIX

La liberté

Il importe, lorsqu'on aborde la question de la liberté, de bien distinguer avant tout les différents sens de ce mot et de préciser que la liberté dont nous allons parler, qu'on appelle aussi le libre arbitre, est essentiellement le pouvoir de vouloir, c'est-à-dire de se déterminer sans l'impulsion d'aucune force étrangère à la volonté elle-même.

Il ne faut pas confondre le libre arbitre ainsi entendu avec ce qu'on peut appeler le liberté physique, c'est-à-dire le pouvoir de faire ce que l'on veut, qui est seulement la condition de l'exercice extérieur du libre arbitre et qui peut être supprimée sans que le pouvoir de détermination lui-même en soit aucunement affecté.

La liberté civile est le pouvoir de faire, sans être gêné par les autres, ce que l'on veut, à la condition que cela ne soit pas contraire aux intérêts des autres : elle est une forme de la liberté physique et on peut dire qu'elle est l'usage du libre arbitre garanti par la constitution sociale.

La liberté politique est le pouvoir d'influer dans une mesure plus ou moins étendue sur la constitution de la société dans laquelle on vit : elle est, au moins théoriquement, la garantie de la liberté civile (68).

Enfin, on donne parfois le nom de liberté morale à l'état d'un homme qui n'aurait plus à lutter contre les passions : cet état a été regardé par les stoïciens (69) et aussi par Spinoza comme constituant le véritable idéal moral.

Ces distinctions préliminaires étant établies, nous allons examiner successivement les principaux arguments pour ou contre la liberté, entendue maintenant exclusivement au sens de libre arbitre.

Les premières preuves en faveur de la liberté sont les preuves tirées de la conscience : ceux qui admettent l'existence de ces preuves peuvent se réclamer de l'autorité de Descartes et de Leibnitz, d'après lesquels l'esprit humain saisirait immédiatement sa propre liberté. Cet argument est facilement réfutable, car, à moins que l'on ne confonde le pouvoir de faire ce qu'on veut avec le pouvoir de vouloir, il est évident que la conscience psychologique peut bien saisir la croyance à la liberté, mais non la liberté elle-même.

Du reste, pour qu'il en fût autrement, il faudrait que l'âme humaine eût l'intuition immédiate de sa propre nature, ce qui n'est pas et ce qui est d'ailleurs une

68 — Exceptés les cas où « les impulsions émotives empêchent la réflexion, et c'est une des plus vulgaires habiletés de la politique que celle qui consiste à tirer parti de cette incompatibilité. » (René Guénon, *La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1979, p. 121) ; « on pourrait faire intervenir à ce propos certaines observations de « psychologie collective », et rappeler notamment ce fait assez connu que dans une foule, l'ensemble des réactions mentales qui se produisent entre les individus composants aboutit à la formation d'une sorte de résultante qui est, non pas même au niveau de la moyenne, mais à celui des éléments les plus inférieurs. » (Ibid., p. 120).

69 — (III^e siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.) Étaient dits Stoïciens ceux qui appartenaient à l'école philosophique hellénistique fondée à Athènes par Zénon di Citium ou Cition (le Portique), qui eut de nombreux continuateurs pendant six siècles parmi de nombreux penseurs.

impossibilité métaphysique. Pour rester dans le domaine psychologique, nous ajouterons simplement ceci : avant l'acte, on ne peut pas avoir conscience qu'il sera libre, car il n'y a pas de conscience du futur comme tel ; pendant qu'il s'accomplit, la conscience de la liberté serait la conscience de pouvoir faire autre chose que ce qu'on fait et une telle conscience est impossible ; enfin, après l'acte, on ne peut plus avoir conscience d'avoir pu faire autre chose que ce qu'on a fait. D'ailleurs, s'il n'y a pas de conscience de la liberté, il n'y a pas davantage de conscience de son contraire, c'est-à-dire de la nécessité : avant l'acte, il n'y a pas de conscience qu'il s'accomplira nécessairement ; pendant qu'il s'accomplit, si le désir qui porte à son accomplissement est un objet de conscience, la fatalité de ce désir ne peut pas l'être ; après l'acte, on constate et on se souvient que le désir a fini par être très fort, mais on n'a aucune preuve qu'on n'est pas soi-même l'auteur de sa force.

La conscience est donc incapable par elle-même de faire connaître si l'on doit admettre la liberté ou ne pas l'admettre.

Spinoza prétend que notre croyance à la liberté est une illusion qui vient uniquement de ce que nous ignorons les motifs qui nous portent à agir et par lesquels nous sommes déterminés : mais comme le fait remarquer Monsieur Boutroux (70), si nous ignorons ces motifs, rien ne nous autorise à dire que si nous les connaissions ils pourraient tout expliquer.

Bayle (71) raisonne à peu près de la même façon que Spinoza lorsqu'il suppose une girouette que le vent pousserait toujours précisément du côté où elle désire aller et qui conclurait à sa liberté. De plus, on voit très nettement ici qu'il confond le pouvoir de faire ce qu'on veut avec le pouvoir de vouloir.

En somme, si on ne peut pas argumenter valablement pour ou contre la liberté en invoquant la conscience, on ne peut pas davantage le faire en se servant de ce qui manque à la conscience.

Monsieur Fouillée (72) croit prouver la liberté en disant que les idées sont des forces et que ces forces agissent par attrait, donc tout autrement que les forces physiques, dont l'action se traduit par des mouvements ou des chocs : mais en réalité, si différents que soient l'attrait et l'impulsion, l'un peut tout aussi bien que l'autre rentrer dans une doctrine déterministe, car il ne faut pas confondre déterminisme et mécanisme.. Tout déterminisme n'est pas forcément mécaniste ; il peut même y avoir inversement des théories mécanistes qui admettent la liberté et nous en avons un

70 — Étienne-Émile-Marie Boutroux (Montrouge, Seine, 1845 - Paris 1921), philosophe français. Il fut le théoricien de ce qu'on a appelé le contingentisme (*De la contingence des lois de la nature*, 1874), une position de pensée qui contribua à la critique du mécanisme positiviste. Il traduisit en français (3 vol., Paris 1877-1884) la *Philosophie des Grecs dans son développement historique* d'Eduard Zeller (1814-1908).

Toujours dans sa longue lettre, datée Sétif, 3 janvier 1918 et déjà citée, Guénon dit avoir lu la thèse de Boutroux sur la *Contingence des lois de la nature*. Un an et demi plus tard, il risquera d'avoir ce philosophe comme président du jury à son agrégation, ce qu'apparemment lui aurait plu. En fait, le 30 juillet 1919, en s'agissant de « passer l'oral [de l'agrégation] », il écrit de Paris : « Nous avons Boutroux comme président du jury. » Cependant, le 8 septembre suivant en informant sa correspondante du résultat négatif, Guénon précise que Boutroux, « probablement souffrant, n'a pu en effet assister à l'oral malheureusement. » (N. d. É.)

71 — Pierre Bayle (Carlat, Ariège, 1647 - Rotterdam 1706), critique et philosophe français. Selon ce calviniste, il existe une morale naturelle égale pour tous les hommes, qui se fonde sur le contrôle rationnel des passions.

72 — Alfred-Jules-Émile Fouillée, (La Pouëze Maine-et-Loire, 1838 - Lyon 1912), philosophe français. Son oeuvre, *L'Évolutionnisme des idées-forces* (1889), *Morale des idées-forces* (1907), est dictée par l'exigence de concilier positivism et idéalisme.

exemple dans l'épicurisme.

Monsieur Fouillée, tout en croyant exclure le déterminisme, ne l'exclue pas vraiment et il est assurément insuffisant de dire, comme il le fait encore, que la croyance à la liberté en agissant comme une sorte de suggestion, finit par devenir équivalente à la liberté véritable.

Un autre argument très faible est celui qui consiste à faire remarquer que nous sommes gouvernés à la fois par des mobiles, qui sont d'ordre sentimental et des motifs d'ordre intellectuel, et à dire que les mobiles et les motifs sont trop différents pour entrer en lutte directement, de sorte que il y aurait place pour un troisième agent, intermédiaire et se décidant pour les uns ou pour les autres agents, qui serait la liberté.

Si hétérogènes que soient réellement les mobiles et les motifs, ils n'en sont pas moins les uns et les autres des faits psychologiques et il doit y avoir des combinaisons entre eux.

La complexité des phénomènes est telle que les motifs ne sont jamais sans quelques mobiles et inversement; d'ailleurs, d'après ce que nous avons dit précédemment, si on considère la délibération comme étant surtout une lutte entre des idées, cela même suppose que ces idées sont accompagnées de sentiments; par conséquent, on ne peut jamais envisager, si ce n'est tout à fait artificiellement, les mobiles et les motifs comme agissant d'une façon tout à fait séparée.

Pour ce qui est de l'argumentation tirée des promesses, menaces, contrats, peines, récompenses, les déterministes disent par exemple que si l'homme se lie par des promesses, c'est qu'il n'a pas confiance dans sa liberté, car le fait d'avoir promis le forcera à accomplir ce qu'il a promis.

Les libertistes de leur côté disent que si on enchaînera sa liberté, c'est une preuve qu'on y croit. D'abord la question n'est pas de savoir si l'homme croit à sa liberté, mais c'est de savoir s'il possède effectivement la liberté; de plus, ce sont là des arguments qu'on peut utiliser dans un sens aussi bien que dans l'autre, et cela montre suffisamment leur peu de valeur.

On peut en dire autant de l'argument des statistiques: les déterministes disent que si les chiffres varient peu, cela prouve que dans les mêmes circonstances les hommes font toujours les mêmes actions, donc que ces actions sont déterminées par les circonstances; les libertistes et notamment Renouvier (73) répondent en invoquant le calcul des probabilités, d'après lequel les chiffres devraient au contraire varier dans des grandes proportions, s'ils n'étaient pas maintenus à peu près constants par l'intervention d'un facteur inconnu qui serait précisément la liberté.

Nous ajouterons qu'il y a souvent des statistiques qui sont à peu près impossibles ou qui sont du moins fort peu précises, et que d'ailleurs, d'une façon générale, les statistiques ne prouvent pas grand'chose, malgré les prétentions des économistes et

73 — Charles Renouvier (Montpellier 1815 - Prades, Pyrénées Orientales, 1903), philosophe français. Fondateur de *l'Année philosophique* (1868) et chef de l'école néo-critique français (retour au criticisme kantien), « il a formulé un relativisme (ou phénoménisme) idéaliste et fait de la liberté le fondement de la vie intellectuelle et morale de la personne, notion centrale de son système qui renoue ainsi avec le monadisme de Leibniz » (le *Dictionnaire Robert*). (Œuvres principales : *Essais de critique générale* (1851-1864) et *La Science de la morale* (1869)).

de la plupart des sociologues, qui s'efforcent d'en tirer des lois plus ou moins illusoires.

Tous les arguments que nous venons d'exposer sont d'ordre psychologique et aucun d'eux ne nous permet de conclure pour ou contre la liberté, ce qui montre que, au fond, cette question de la liberté n'est pas une question psychologique. Nous avons trouvé, tout au plus, dans le phénomène de l'inhibition, l'indication d'une possibilité en faveur de la liberté: la seule chose que nous puissions dire, en nous tenant à ce point de vue, c'est donc que si nous rencontrons par ailleurs des preuves de la liberté, il n'y a rien dans les résultats de la psychologie qui nous empêche de les admettre. Mais du reste, si ce sont des preuves véritables, elles doivent être suffisantes par elles-mêmes et si elles étaient en contradiction avec certaines conclusions de la psychologie ou de quelque autre science, cela prouverait simplement la fausseté de ces conclusions.

Si nous voulions rester strictement dans le domaine psychologique, nous devrions nous en tenir là, mais pour n'avoir pas à revenir ailleurs sur cette question de la liberté, nous examinerons maintenant des arguments d'un autre ordre et tout d'abord des arguments plus proprement scientifiques, en prenant ce mot dans son acception ordinaire.

Les déterministes, prétendant parler au nom de la raison, disent qu'il ne peut pas y avoir des contingences dans la nature, donc pas de liberté, parce que s'il y en avait, la science certaine ne serait pas possible: sans doute, si la liberté existe, la science et les prévisions qu'elle permet ne peuvent pas être entièrement certaines, mais rien ne prouve qu'elles doivent l'être et ce n'est pas là l'expression d'un principe de la raison, mais seulement une affirmation toute gratuite.

Il suffit même que le domaine des sciences de faits soit éminemment relatif, comme il l'est en effet, pour qu'il ne puisse pas y être question de certitude absolue; d'ailleurs, même en admettant le déterminisme, la prévision ne serait pas toujours certaine pour cela, car la science peut être en défaut dans bien des cas. D'autre part, si l'homme est libre, il peut se servir de sa liberté pour utiliser les lois des choses sans qu'il y ait rien de changé à ces lois, par le fait que c'est librement qu'il les utilise.

Les déterministes disent encore que si nous étions libres, la liberté devant agir sur l'organisme, troublerait le déterminisme physiologique et créerait une force physique nouvelle, ce qui serait contraire au principe de la conservation de l'énergie.

D'après certains libertistes, cette action pourrait s'exercer sans création d'une force nouvelle, l'esprit agissant seulement pour changer la direction des forces déjà existantes.

D'autres font remarquer que, comme il y a dans les sciences certaines solutions indéterminées, il doit y avoir aussi des états d'indifférence, et que quand plusieurs solutions possibles se présentent il y a place pour une détermination venant de la liberté.

Au fond, toutes ces discussions sont assez vaines; d'abord, parce que la question de l'action de l'esprit sur la matière ne se pose de cette façon que dans une conception plus ou moins voisine du dualisme cartésien, que rien ne nous oblige à admettre; et ensuite, parce que le soi-disant principe de la conservation de l'énergie, qui est invoqué ici, n'est pas un principe de la raison mais seulement une loi

physique, relative comme toutes les lois physiques et qui peut n'être rigoureusement vrai qu'à la condition d'en généraliser l'énoncé et de y faire rentrer sous le nom d'énergie autre chose encore que les forces physiques. Remarquons d'ailleurs que ce n'est plus dans le domaine scientifique qu'il faudrait se placer alors, car ce n'est qu'au point de vue métaphysique que nous pouvons affirmer que rien de ce qui est ne peut cesser d'être ; mais une transformation ou un changement d'état n'est pas un anéantissement et, le monde physique dans son ensemble ne représentant qu'un certain état d'existence, il doit être possible de passer de cet état à un autre, bien que ce passage échappe évidemment aux moyens restreints d'investigation dont disposent les sciences expérimentales, constituées uniquement en vue d'étudier un domaine nettement défini et délimité.

Cette remarque sur les limites dans lesquelles les sciences physiques sont valables, nous ramène d'ailleurs à la question de la liberté, car cette question est aussi une de celles qui par leur nature même dépassent la portée de ces sciences et qu'elles ne sauraient résoudre en aucun façon.

Nous ne devons donc pas être surpris que les arguments qu'on a voulu tirer des sciences physiques ne nous fournissent aucune conclusion dans un sens ou dans l'autre et, comme nous avons vu précédemment qu'il en est de même des arguments psychologiques, nous pouvons dire maintenant d'une façon tout à fait générale que la question de la liberté n'est pas du ressort des sciences de faits.

Avant de poser la question sur son véritable terrain, il nous reste encore à parler d'un argument d'ordre moral, que Kant a été le premier à formuler lorsqu'il a prétendu trouver dans l'idée du devoir l'élément d'une démonstration de la liberté ; Schiller (74) a formulé brièvement la pensée de Kant sur ce point : « tu dois, donc tu peux ».

Sans doute, sans la liberté il ne saurait y avoir de responsabilité, et l'idée du devoir ou de l'obligation implique manifestement celle de la responsabilité.

On peut donc dire qu'elle postule la croyance à la liberté, mais rien ne nous autorise à aller plus loin et il se peut que cette croyance soit illusoire.

S'il était démontré par ailleurs qu'elle l'est, il faudrait bien s'incliner, même si cette démonstration devait avoir pour effet de rendre la morale impossible.

Kant, qui tenait avant tout à fonder la morale, n'aurait pas pu admettre qu'il en fut ainsi, mais si l'on se place en dehors de cette préoccupation spéciale qui était la sienne et si l'on examine les choses avec impartialité, sa prétendue preuve morale de la liberté n'apparaît plus que comme un argument purement sentimental, qui ne prouve rien et qui surtout ne saurait prévaloir contre la vérité.

Ce dernier argument étant écarté comme les autres, il semble que nous puissions enfin nous placer au point de vue métaphysique, le seul où la question de la liberté puisse recevoir une solution ; cependant nous rencontrons encore des arguments plus théologiques que métaphysiques contre la liberté, qu'on a nié parfois au nom de la toute-science, de la toute-puissance et de la bonté de Dieu.

74 — Ferdinand Canning Scott Schiller (Ottensen, près d'Altona, 1864 - Los Angeles 1937), philosophe anglais. Fils d'un commerçant indien d'origine allemande. Dans sa philosophie, qu'il qualifie d'humanisme, et proche du relativisme de Protagoras (« l'homme est la mesure de toute chose »), il soutint le caractère psychologico-émotionnel de la connaissance.

Ainsi, on dit que nous ne pouvons pas faire autre chose que ce que Dieu sait que nous ferons : il est absurde de poser la question de cette façon et même de parler de prescience divine comme on le fait d'ordinaire, car ce n'est pas en tant que futur que Dieu connaît ce qui est le futur pour nous ! Il n'y a pas de futur pour Lui non plus que de passé, puisque Il n'est pas soumis au temps, et ceux qui font l'objection que nous venons d'indiquer, prouvent simplement par là qu'ils n'ont aucune notion de l'éternité.

Pour ce qui est de la toute-puissance c'est une étrange façon de la concevoir que de croire que c'est Dieu qui fait tout ce que nous faisons ; d'ailleurs il suffit évidemment que l'existence d'êtres libres soit une possibilité pour qu'elle doive être comprise dans la toute-puissance divine.

Quant à une prétendue opposition entre notre liberté et la bonté de Dieu, elle ne relève que de l'ordre moral et sentimental et elle n'a métaphysiquement aucun sens. Toutes ces difficultés ne sont en somme que le résultat d'une confusion entre le point de vue métaphysique et le point de vue théologique, confusion dont il y a d'ailleurs bien d'autres exemples, et plus généralement, toutes les difficultés relatives à la liberté viennent, comme pour beaucoup d'autres questions, uniquement de ce que ces questions sont mal posées.

Métaphysiquement, la question est des plus simples. Il faut partir de l'idée de l'Être, auquel appartiennent les attributs d'unité et de simplicité ; comme disaient les scolastiques : « *Esse et unum convertuntur* », là où il y a unité et simplicité, il y a nécessairement absence de toute contrainte, car une contrainte ne peut provenir que de la présence d'une multiplicité dont les éléments agissent les uns sur les autres. Or, l'absence de contrainte est précisément ce par quoi se définit la liberté.

Si maintenant nous considérons les êtres, ils sont des participations de l'Être, c'est-à-dire que chacun d'eux possède dans une certaine mesure et d'une façon relative les attributs qui appartiennent absolument à l'Être.

Ainsi, tous les êtres doivent participer de la liberté, qui appartient à l'Être et cela dans la mesure où ils participent de son unité et de sa simplicité, puisque la liberté en est une conséquence.

C'est là la seule preuve valable de la liberté, mais cette preuve est pleinement suffisante et on voit de plus qu'elle s'applique à tous les êtres ; par conséquent la liberté humaine s'y trouve comprise à titre de simple cas particulier.

D'autre part, il importe de remarquer que la liberté des êtres est susceptible d'une indéfinie de degrés et cela parce que pour un être quelconque il ne peut être question que de liberté relative, aussi bien que d'unité relative, la multiplicité des êtres exigeant que la liberté de chacun soit limitée par celle des autres. L'unité et la liberté absolue ne peuvent appartenir qu'à l'Être universel, principe de tous les êtres particuliers.

Ces remarques permettent de résoudre sans peine toutes les difficultés que l'on pourrait opposer à la conception de la liberté ainsi entendue, mais il ne nous est pas possible d'insister davantage ici sur cette question qui est, nous le répétons, d'ordre

métaphysique (75).

Il nous reste à traiter sommairement un dernier point: la liberté en général et plus spécialement la liberté humaine, doit-elle être conçue comme la liberté d'indifférence, ainsi que le voulait notamment Descartes, ou comme le libre arbitre proprement dit?

La liberté d'indifférence consisterait à agir sans motif et certains libertistes, en particulier Reid, croient la démontrer ainsi: vous n'avez aucune raison de faire telle action plutôt que telle autre, si vous choisissez cependant, c'est sans motif, c'est-à-dire librement.

Ce raisonnement est fautif car le cas qu'il suppose ne peut être réalisé; en effet pour qu'on puisse affirmer qu'il n'y a vraiment aucune raison de faire telle action plutôt que telle autre, il faut que les deux actions considérées ne se distinguent en rien, ou qu'elles soient identiques, ce qui revient à dire qu'elles ne sont qu'une seule et même action, et alors il n'y a pas à choisir. Dès lors qu'il s'agit de deux actions réellement distinctes, il peut toujours y avoir une raison capable de décider notre choix, même si nous ne nous en rendons pas nettement compte cette raison peut dans certains cas être d'ordre simplement physiologique, comme l'est par exemple le fait qu'un certain mouvement est plus facile à exécuter que d'autres et demande un moindre effort.

D'autre part, on considère ordinairement un acte comme d'autant plus libre qu'il est plus réfléchi: si un homme agit, nous ne dirons pas sans aucun motif, mais sans motif clairement conscient, on le regarde comme un impulsif et on ne dit pas qu'il est libre comme on devrait le dire, si on admettait la théorie de Reid.

Ainsi la liberté d'indifférence est impossible, car si nous n'ayons véritablement aucune raison pour nous déterminer, nous ne nous déterminerions jamais: c'est là une application immédiate de ce que Leibnitz appelait le principe de raison suffisante, d'après lequel rien n'arrive sans une cause et dont la valeur, sous cette forme tout au moins, n'est pas sérieusement contestable; et d'ailleurs, si même cette liberté d'indifférence pouvait exister, elle ne serait pas la véritable liberté.

75 — Ce chapitre, certainement l'un des plus intéressants et accomplis de la *Psychologie*, a significativement son exact correspondant dans le chapitre XVIII des *États multiples de l'Être*, conclusif, intitulé « Notion métaphysique de la liberté ». Bien plus, il en constitue, très probablement, une toute première rédaction, reprise ensuite, quoique dans un contexte très différent. Et ceci est sans aucun doute l'une des meilleures preuves de l'authenticité de la *Psychologie*, et de son attribution sûre à René Guénon.

Chapitre XXX

L'habitude

L'habitude peut être définie d'une façon générale comme la tendance de l'activité à reproduire les mêmes actes avec une facilité croissante à mesure qu'ils sont plus fréquemment répétés.

Cependant il y a lieu de distinguer deux formes de l'habitude : en premier lieu, l'habitude sous la forme de l'assimilation, qui est une disposition ou une manière d'être au sens de « *habitus* », et en second lieu, l'habitude sous la forme de la répétition, au sens du latin « *consuetudo* ».

C'est la première de ces deux formes qui est, à proprement parler, la véritable habitude, celle dont on peut dire avec Aristote qu'elle est une seconde nature.

L'habitude ainsi entendue naît avec le premier acte, la répétition ne la produit pas, elle la développe seulement, par suite l'habitude n'est pas seulement proportionnée au nombre et à la fréquence des actes accomplis, elle l'est aussi et peut-être même surtout à leur énergie et à leur durée.

L'habitude rend les actes plus faciles et elle les rend aussi plus nécessaires : en premier lieu, plus l'acte se répète, plus l'effort diminue, par conséquent, l'acte finit par s'accomplir comme de lui-même, il devient ainsi plus rapide, mais en même temps plus automatique et de moins en moins clairement conscient. En second lieu, plus l'acte devient facile, plus deviennent difficiles par là même les actes qui lui sont contraires ou qui en sont très différents : il faut un effort non plus pour faire l'acte, mais pour ne pas le faire. On pourrait dire que l'habitude, qui est une véritable inclination acquise, part de la volonté et aboutit à l'instinct, par une série indéfinie de degrés intermédiaires.

On distingue ordinairement l'habitude active, qui serait une disposition à reproduire de plus en plus les mêmes actes, et l'habitude passive, qui serait une disposition à ressentir de moins en moins les mêmes états de sensibilité, mais cette distinction, comme presque toutes celles où l'on fait intervenir ainsi l'actif et le passif, est loin d'être satisfaisante.

En réalité, la seule espèce d'habitude qu'il y ait lieu de reconnaître est l'habitude pure et simple, qui a toujours pour effet de rendre l'acte plus facile et plus nécessaire, mais aussi d'amoindrir la conscience.

Quand le contraire se produit, c'est que l'habitude est accompagnée d'attention et c'est alors l'attention qui corrige l'effet déprimant de l'habitude : ainsi, ce qu'on appelle habitude passive n'est pas autre chose que l'habitude pure et simple, et ce qu'on appelle habitude active est l'habitude accompagnée d'attention (76).

Le domaine de l'habitude est aussi étendu que celui de la vie : il y a des habitudes

76 — Il est évident que c'est proprement le cas du rite, de l'action rituelle dans toutes ses formes, dont la répétition serait inefficace si elle n'était accompagnée de cette forme particulière d'attention qui est *l'intention*. Plus en général on peut dire que la vie de l'homme traditionnel, qu'il soit hindou ou musulman, se fonde exactement en tous ses aspects, même dans ceux inhérents à la simple vie quotidienne, sur la répétition des mêmes actes significatifs, à savoir sur la ritualisation de toute sa propre existence.

organiques, car on peut dire que le corps s'habitue à certaines modifications et à l'accomplissement de certains actes ; il y aussi des habitudes psychologiques, les sentiments, les inclinations ont leurs habitudes, dont les lois sont d'ailleurs encore assez mal démêlées. L'intelligence aussi est soumise à l'habitude et la mémoire en particulier peut être considérée comme se rapportant à l'habitude pour ce, qui concerne la conservation et la réminiscence. Enfin la volonté contracte aussi des habitudes selon la façon dont elle s'exerce et les motifs par lesquels elle se détermine.

Le rôle de l'habitude est donc considérable dans tous les domaines et elle est une condition de la continuité de la vie humaine, dont elle fait, malgré la succession des faits, un tout permanent et cohérent.

La nature de l'habitude a donné lieu à deux théories principales : l'une, qui remonte à Aristote, voit dans l'habitude une loi de l'activité en vertu de laquelle tous les êtres tendent à se maintenir intégralement dans tout ce que ils sont ; l'autre théorie, qui est celle de Descartes, voit au contraire dans l'habitude une loi d'inertie, donc une loi de la matière, en vertu de laquelle toute modification imprimée à un corps quelconque continue d'être.

La persistance de toute modification s'explique mieux dans la théorie d'Aristote, car une modification quelconque d'un être est devenue un état de lui-même, elle est quelque chose qui fait partie de son être (77).

La doctrine de Descartes, d'après laquelle l'habitude résiderait toute entière dans l'organisme, explique peut-être une partie des effets physiques de l'habitude (78), mais elle ne paraît pas capable au fond de rendre compte de sa véritable nature.

77 — Ceci est aussi le fondement de la notion hindoue du *karman*, dans toute sa complexité.

78 — L'un de ces effets physiques, étudié par la physiognomonie traditionnelle, est constitué de la relative persistance d'une expression émotive donnée dans les muscles faciaux du visage humain, qui en révèle sans possibilité de confusion la situation psychologique dominante, en modifiant au fur et à mesure la situation de départ.