

---

# LA CROYANCE ET LE DÉSIR

## LA POSSIBILITÉ DE LEUR MESURE

---

Il serait scientifiquement désirable de dégager parmi les innombrables grandeurs continues que l'âme semble nous présenter, — degrés du froid ou du chaud, éclat plus ou moins vif des couleurs, vivacité croissante ou décroissante des peines ou des plaisirs, etc., — une ou deux vraies quantités qui, partout mêlées aux éléments qualitatifs des sensations, se prêteraient, en droit ou en fait, à l'application du nombre. Ne seraient-elles mesurables qu'en droit, en théorie pure, et non en fait, la démonstration de leur mesurabilité essentielle, quoique cachée, aurait encore son prix. Il serait naturel, si ces quantités se montraient, de conjecturer qu'elles forment la part propre du sujet, et il y aurait lieu d'examiner ensuite si, par d'autres caractères, elles ne révèlent pas leur nature à part, fondamentale et irréductible.

Mais ces quantités psychologiques existent-elles? Il n'est pas permis d'aborder cette question sans dire préalablement un mot des chercheurs puissants et profonds, sinon toujours heureux, qui ont fondé la *psychophysique*. Les psychophysiciens, malgré leur louable intention de *quantifier* l'âme, me paraissent négliger justement les deux seules grandeurs internes dont les variations continues et les degrés homogènes suggèrent naturellement l'emploi du calcul, quoiqu'elles échappent à l'application des instruments physiques de mesure : à savoir la croyance et le désir, et leurs combinaisons réciproques, le jugement et la volonté.

Ce sont les degrés de la sensation que ces hardis savants prétendent calculer; on connaît la fameuse loi de Fechner et autres formules également ingénieuses dont l'inexactitude presque complète a été démontrée, notamment par Hering. Quand, par hasard, ces essais de mensuration subjective réussissent jusqu'à un certain point et obtiennent l'assentiment général, on remarquera que c'est dans leur application aux sensations considérées soit comme agréables ou

pénibles, c'est-à-dire comme éveillant plus ou moins le désir et l'aversion, soit comme plus ou moins intenses, c'est-à-dire comme éveillant plus ou moins l'attention. Dans le premier cas, nous avons la remarque de Laplace sur les accroissements parallèles et inégalement rapides de la richesse d'un homme et du bonheur qu'elle lui procure. Dans le second cas, on nous apprend, par exemple, quelle différence de vibrations doivent présenter deux notes pour que nous remarquions la différence des deux sensations sonores correspondantes; ou bien qu'une dépêche sensitive est transmise par le télégraphe de nos nerfs avec une vitesse variable suivant que le cerveau *s'attend* ou ne *s'attend* pas à cette transmission, ou que son attention est occupée par une sensation différente. « Nous arrivons, dit M. Ribot, résumant les travaux de nombreux expérimentateurs, à ce résultat général que la reproduction des états de conscience dépend, tout comme leur perception immédiate, de l'état d'effort de l'attention <sup>1</sup>. » Une cloche étant frappée à côté de nous, il s'écoule un certain temps avant que nous percevions le son; si, en même temps que la cloche est frappée, une étincelle électrique est lancée, les deux sensations nous arrivent ensemble avec un retard notable. Il paraît bien probable et presque certain que ce ralentissement est dû au trouble de l'attention qui, condition indispensable de l'existence même des sensations, a deux besognes à remplir. D'autres expériences ne laissent guère de doute sur ce point. Ainsi, sans attention, point de sensation; et tout ce qui, dans la sensation, est réellement susceptible de plus et de moins, sa durée, son intensité, et en particulier la clarté des sensations visuelles, peut et doit être rapporté à l'attention, à moins de l'être au désir.

Or qu'est-ce que l'attention? On peut répondre que c'est un effort en vue de préciser une sensation naissante. Mais il faut prendre garde que l'effort, sous son aspect psychologique pur et abstraction faite de toute action musculaire concomitante, est un désir, et que ce qu'on appelle vulgairement une sensation est toujours, sinon, comme Wundt tâche de le démontrer avec tant de force, un simple composé de jugements instinctifs, du moins un mélange d'un faible élément sensitif avec un enchevêtrement de jugements et même de conclusions extrêmement rapides. Ce cheval que nous disons *voir* au loin, même sans le regarder, nous le jugeons, nous le *concluons* en réalité, comme les peintres le savent bien. Sa vue, c'est l'attribution instinctivement faite à une impression rétinienne de la possibilité, de la certitude conditionnelle des sensations tactiles, olfactives, sonores,

1. Voy. *Revue philosophique* de mars 1876.

que nous lui rattachons; c'est un jugement de localisation, un jugement de coexistence simultanée avec d'autres impressions, un jugement de classification qu'atteste l'apparition du mot cheval, un jugement de causation enfin qui nous fait prévoir vaguement ce qui va suivre ou nous fait songer à ce qui vient de précéder notre impression. A mesure que la sensation est réputée se préciser, ces jugements se multiplient et deviennent l'objet d'une foi plus vive.

Si donc l'attention est le désir de préciser la sensation naissante, cela revient à dire qu'elle est le désir d'un accroissement de la croyance actuelle. — Par suite, en montrant le rôle important de l'attention, la psychophysique a prouvé le haut intérêt qui s'attache à l'étude des deux éléments distincts de cette quantité complexe, et la nécessité de la décomposer en eux. — La même définition pourrait s'appliquer, ou peu s'en faut, à la question, source de l'hypothèse. C'est qu'en effet l'esprit attentif est essentiellement questionneur. Cette étrange faculté de dire *si*, qui, non moins que la faculté de dire *oui* et *non*, concourt à la formation de toutes nos idées (car toutes les lois scientifiques ne sont que des hypothèses vérifiées et embrassent essentiellement l'immensité des faits jugés possibles), s'explique par une analyse pareille. Avant d'hypothétiser, l'enfant questionne. Avant de songer à se dire : « Si ce rocher tombe, il m'écrasera, » l'enfant commence par se demander implicitement : « Ce rocher tombera-t-il? » Analysons donc la question. L'image d'un rocher (ou la vue de ce rocher) et l'image de son mouvement de chute se présentent ensemble à l'esprit de l'enfant; et son esprit, par exception (car la thèse et l'antithèse sont la règle ordinaire), n'établit entre ces deux idées aucun lien de foi positive ou négative. Cependant il désire, il a besoin de croire, d'affirmer ou de nier. Ce désir qui a une croyance future pour objet, c'est l'interrogation.

Qu'est-ce d'ailleurs, pourra-t-on me demander en passant, que la croyance? Qu'est-ce que le désir? J'avoue mon impossibilité de les définir. D'autres y ont échoué. Après avoir, dans son *Traité de la nature humaine*, donné de la croyance une définition qui ne peut se soutenir et qui s'appliquerait tout aussi bien au désir, comme toutes celles qu'on a essayées depuis (la croyance est une idée vive rapportée à une impression présente ou associée avec elle), Hume, dans son appendice, reconnaît, avec sa franchise accoutumée, *qu'il ne lui est pas possible d'expliquer parfaitement la croyance*. Ce qui importe plus qu'une définition de ce genre, c'est de remarquer que la croyance, non plus que le désir, n'est logiquement ni psychologiquement postérieure aux sensations; que, loin de naître de l'agrégation de celles-ci, elle est indispensable à leur formation, ainsi qu'à leur groupement;

qu'on ne sait ce qui reste des sensations, les jugements ôtés; et que, dans le son le plus élémentaire, dans le point coloré le plus indivisible, il y a déjà une durée et une succession, une multiplicité de points et d'instantanés contigus dont l'intégration est une énigme. Par quelle vertu les instantanés sonores successifs, dont l'un a cessé d'être quand l'autre a commencé à être, se combinent-ils entre eux? Qu'est-ce qui rend possible cet accouplement fécond du mort et du vif? L'image? Mais l'image, c'est le souvenir; expliquez le souvenir! *Fait ultime*, dit Stuart Mill découragé. De deux choses l'une : ou l'on explique la croyance (et aussi bien le désir) par les sensations telles que tout le monde les connaît, vrais pelotons de propositions antérieures ramassées, et on suppose ce qu'on prétend expliquer; ou bien on descend à des sensations conjecturales, élémentaires, mathématiquement instantanées, et il se trouve que ces éléments sensitifs sont des zéros de sensation avec lesquels il s'agit de faire un nombre.

## I

*La croyance, le désir, la sensation : seuls éléments de l'âme.*

L'importance psychologique de la propriété d'attribuer ou de défaire des attributions déjà faites, et de la propriété de retenir ou de repousser, d'appeler ou de chasser des impressions, s'étend, à mon avis, bien plus loin que les lignes précédentes ne pourraient le faire supposer. Ma pensée à cet égard se résume dans le double énoncé suivant, qu'il serait trop long de développer : 1° Au fond des phénomènes internes, quels qu'ils soient, l'analyse poussée à bout ne découvre jamais que trois termes irréductibles, la croyance, le désir, et leur point d'application, le sentir pur, — extrait, par abstraction et hypothèse, de l'amas de propositions et de volitions où il se trouve engagé. 2° Les deux premiers termes sont les formes ou forces innées et constitutives du sujet, les moules où il reçoit les matériaux bruts de la sensation. Ce sont les deux seules catégories auxquelles on n'ait pas songé, probablement parce qu'elles sautaient aux yeux, et les deux seules qui, je crois, méritent ce nom.

Quant aux types de jugements tout faits auxquels on donne en général ce titre, ils ne sont que des emplois spéciaux de la faculté de juger; loin d'être une richesse du sujet, l'obligation où il est de n'exercer sa virtualité illimitée d'attribution que suivant ces types et

non d'autres, de ne pouvoir, par exemple, croire à un espace non-euclidien de 4 ou 5 dimensions, est une limitation, un appauvrissement de son être, de même que l'impossibilité où est le daltonien de penser au rouge.

Les deux propriétés dont je parle étant données comme primitivement inhérentes à un être spirituel quelconque, même au dernier protiste, leur spécification en soi-disant catégories peut être conçue comme résultant des caractères de l'espèce animale dont cet être fait partie.

Par bonheur, je puis établir ma thèse principale indépendamment des conjectures que j'indique. Il me suffira de signaler en outre, comme fait d'observation, la permanence du croire et du désirer, leur identité constante, à travers tous les bouleversements qu'opèrent en nous le rêve et la folie. Toutes nos liaisons d'idées, même les plus enracinées, peuvent être brisées alors; mais, *à l'instant*, elles sont remplacées par d'autres, aussi fortes momentanément. De là les illusions et aussi les émotions profondes propres à ces états. Très souvent, en rêvant, je vois mon vieil ami Paul et je l'appelle Jacques, pendant que, dans le même rêve, j'appelle Paul un étranger. Bien plus, on peut imaginer, au fond des eaux, des zoophytes dépourvus de toutes nos sensations et doués en revanche de sens qui nous manquent (d'un sens de l'électricité si l'on veut); mais on aura beau faire, on ne parviendra par nul effort d'esprit à concevoir un animal, un organisme monocellulaire, qui, étant sensible, ne serait pas doué de croyance et de désir, c'est-à-dire ne joindrait pas et ne disjoindrait pas, ne retiendrait pas ou ne repousserait pas ses impressions, ses marques sensationnelles quelconques, avec plus ou moins d'intensité. M. Delbœuf<sup>1</sup> dit très bien que l'infusoire même peut prononcer ce jugement muet : *J'ai chaud*.

Tenons donc pour certaines la constance et l'universalité de ces deux propriétés élémentaires, et, par suite, leur indépendance, je ne dis pas à l'égard de l'état du cerveau, dont la tonicité ou le relâchement influe si clairement sur notre dogmatisme ou notre audace, c'est-à-dire sur l'*actuation* plus ou moins entravée ou aidée de nos deux *puissances*, mais à l'égard des sensations.

Cela posé, avant de discuter le caractère quantitatif de ces modes de l'âme, nous croyons utile de faire voir, pour ainsi dire, à l'œuvre notre théorie ci-dessus, et de montrer la facilité avec laquelle s'explique, suivant elle, la formation des combinaisons mentales les plus énigmatiques, les plus indécomposables en apparence. La croyance,

1. *La Psychologie comme science naturelle*, p. 9.

le désir, les sensations : avec ces termes précis, nettement saisissables, on peut tout faire psychologiquement, comme, extérieurement, avec ces trois termes non moins distincts et intelligibles, l'espace, le temps, les matières. Mais, remarquons-le, en utilisant ces éléments pour faire tout naître de leurs accouplements, nous devons tendre à subordonner les plus obscurs aux plus clairs et non ceux-ci à ceux-là, et la perfection scientifique consisterait même à supprimer, s'il se pouvait, les premiers, ou à les ramener aux seconds. Or l'obscur en psychologie, c'est la sensation en ce qu'elle a de propre, de *sui generis* ; dans les sciences extérieures, c'est la matière en ce qu'elle a de chimique et de *qualifié*. Aussi semble-t-il aux savants qu'ils auraient atteint l'apogée du savoir humain le jour où ils auraient absorbé l'idée de matière dans l'idée de mouvement, laquelle n'est presque qu'une combinaison des deux idées d'espace et de temps. On a justement défini la cinématique une géométrie à quatre dimensions. De même, il semble que, si l'on parvenait à résoudre *entièrement* les sensations, le rouge, le vert, le rude, le sucré, etc., en jugements, par exemple, ou bien en volitions, états de l'âme choisis parmi les principales combinaisons, diversement opérées, de la croyance et du désir, la science si opaque des psychologues deviendrait transparente jusqu'au fond. Il ne resterait plus pour réaliser le rêve de l'identité substantielle, assez mal compris d'ailleurs par ceux qui ne regardent pas l'identité comme un simple cas singulier de la différence universelle, qu'à essayer de voir dans le mouvement et le jugement (Wundt), ou bien dans le mouvement et la volonté (Schopenhauer), et non, comme on l'a tenté en vain, dans le mouvement et la sensation proprement dite, deux aspects divers d'une même réalité.

La croyance et le désir, dans leur forme soit positive soit négative, peuvent se combiner, ensemble ou séparément : 1° soit avec les sensations différentes, fortes ou faibles, ces dernières nommées images; 2° soit l'une avec l'autre, mais de plusieurs manières.

Unie principalement avec les sensations qu'elle accouple entre elles ou sépare, la croyance produit la perception et le discernement des sens. Exercée directement sur les images jugées telles, c'est-à-dire séparées, niées des sensations (affirmation et négation implicites et concomitantes), elle produit le souvenir. Autrement dit, la mémoire n'est, en tant que fait psychologique, qu'un jugement, surtout négatif, d'une certaine espèce, basé sur le fait biologique d'une répétition d'états cérébraux. Je n'ai pas à m'occuper ici du mécanisme de la localisation dans le temps. En rêve, nous nous souvenons sans le savoir, ou plutôt *sans le croire*; cela suffit pour qu'en réalité nous

n'ayons pas de souvenir proprement dit. Le désir s'unit aussi, et très intimement, avec les sensations et les images. Amalgamé avec les sensations, il ne s'en distingue pas en apparence; il semble participer à leur hétérogénéité radicale et s'appelle plaisir ou douleur physiques. Appliqué aux images, il enfante le désir proprement dit, ou vulgairement dit, et l'aversion, l'amour et la haine, ou, pour mieux dire, toutes les passions. Mais arrêtons-nous sur ces deux dernières dérivations.

Le désir peut, en effet, avoir pour but : 1° une image étant donnée, la sensation correspondante encore absente; 2° une sensation d'une certaine intensité (on sait ce que j'entends par là) étant donnée, un degré supérieur de la même sensation, ou sa continuation pure et simple; 3° à l'inverse, une sensation étant donnée, un degré d'intensité moindre; 4° une sensation étant donnée, son absence, c'est-à-dire d'abord son simple souvenir, sa négation comme sensation. Ces deux derniers cas, symétriquement opposés aux deux premiers, constituent le contre-désir, nommé aversion ou répulsion. La raison pour laquelle l'esprit se prête difficilement à voir dans le désir ou la répulsion l'essence même des plaisirs ou douleurs physiques, c'est que lorsqu'on se trouve dans le second ou le troisième cas, à l'apparition d'une sensation dite agréable ou pénible, on ne remarque pas l'éveil subit, automatique, du désir positif ou négatif; mais il est visible que, par des gradations insensibles, on passe du premier cas au second et du troisième au quatrième. On ne remarque pas non plus, à l'apparition d'une sensation quelconque, l'éveil subit de croyance; aussi la perception n'a-t-elle généralement point l'air d'un jugement. Mais l'illusion est la même ici et là. Le préjugé par lequel nous attribuons à certaines sensations comme une propriété qui leur serait inhérente le caractère d'être agréables ou pénibles n'a ni plus ni moins de fondement que le préjugé, également enraciné, par lequel nous attribuons aux objets extérieurs nos sensations, couleur, poids, chaleur, odeur, comme si elles n'étaient pas essentiellement nôtres. Nous objectivons ainsi hors de nous ce qui est nôtre; par la notion ordinaire du plaisir ou de la douleur et de la perception, nous objectivons en nous, en l'incorporant à ce qui est simplement nôtre, ce qui est *nous*, la faculté de croire et de désirer. Nous jugeons que le sang est rouge, parce qu'il est vu de cette couleur; nous ne songeons pas aux daltoniens. Nous jugeons que la saveur sucrée du raisin est agréable, parce qu'en effet elle éveille immédiatement chez presque tous les hommes, et toujours chez les enfants, le désir de la prolonger. Mais bon nombre d'adultes aiment mieux les amers. N'y a-t-il pas cependant des sensations qu'il nous

est impossible de concevoir autrement que comme agréables ou pénibles? Il y a les sensations érotiques; mais ce n'est point surprenant, puisque nous ne pouvons les ressentir qu'à la condition de les désirer. Dès que leur désir cesse, on sait combien leur image devient répulsive. Quant aux sensations produites par le déchirement sanglant des muscles, la répulsion instinctive qu'elles font naître est clairement liée au désir fondamental de continuer à vivre.

Quand, une image étant donnée (voir ci-dessus, 1<sup>er</sup> cas), le désir vise la sensation correspondante, il serait plus exact de dire que c'est toujours l'image elle-même qui est le contenu du désir. En effet, dans ce cas, l'image est donnée d'abord comme jugée telle, comme *niée être une sensation*, et ce qu'on désire alors, c'est cette même image *en tant qu'affirmée être une sensation*. C'est cette négation qui appelle le vœu de cette affirmation. En veut-on une preuve? Dans un rêve érotique, une image voluptueuse étant offerte, on s'y attache comme à la réalité même, et l'on ne désire que la continuation ou la variation légère de cette image. C'est qu'en rêve l'image ne se présente pas comme n'étant pas une sensation.

Mais, par là, nous voyons que la passion, comme d'ailleurs les autres états de l'âme déjà indiqués, n'est pas une simple combinaison du désir et de l'image, et que le désir s'y combine aussi avec le jugement, c'est-à-dire avec la croyance. Occupons-nous maintenant de ces dernières combinaisons, celles de la croyance et du désir, où intervient toujours sans doute, mais secondairement, l'élément sensationnel. Nous en avons cité plus haut deux exemples notables, l'attention et la question. Citons encore la proposition et la volition. En devenant explicite et verbale par la proposition, qui est toujours, au fond, une conclusion plus ou moins déguisée (chacun de ces termes, attribut ou sujet, étant lui-même un jugement figé en notion), la croyance inhérente aux perceptions immédiates s'est affranchie. Mais on ne songe à utiliser de la sorte ce qu'on sait, ce qu'on croit très fort, et à en déduire d'autres connaissances ou croyances très fortes qui y sont impliquées, que si l'on désire posséder ces dernières. Affirmer ou nier, conclure, c'est pousser la croyance d'un groupe d'impressions ou de souvenirs à un autre groupe, qui est désiré. De même, la volonté est le désir mobilisé comme jugement. Je veux ceci, parce que je désire cela et que je juge qu'un lien de causalité existe entre ceci et cela. Comme la différence des points de l'espace situés sur la même ligne droite, tout importante et profonde qu'elle est, est *indifférente* au regard de la force mécanique qui les traverse sans s'altérer, ainsi la différence des actes successifs qui concourent à la même fin est comme



non existante pour le désir qu'ils se passent de l'un à l'autre, et de même la différence des sensations ou images, ou des groupes de sensations ou d'images, si hétérogènes qu'elles soient, que nous rapportons à un même objet, et aussi bien des formules verbales qui le désignent, est non avenue pour la croyance qui les parcourt. Je marche vers un puits, je fais fonctionner la pompe, j'incline le seau plein et je bois; faire tout cela, c'est également désirer boire. Je vois quelque chose de jaune et de rond, je songe à un contact froid et velouté, à un goût acidulé et sucré, au mot français *pêche*, au mot latin *persica*... sentir ou imaginer tout cela, c'est penser, dit-on, au même objet, c'est, dirai-je, promener sa croyance dans une même direction <sup>1</sup>.

Deux notions capitales, le vrai et le bien, méritent une place à part, car on y voit la croyance et le désir non seulement se combiner entre eux, mais se réfléchir sur eux-mêmes. Le juste, le bon, le *désirable*, c'est tantôt ce que l'on *croit désiré* par un nombre indéfini, pratiquement infini, de personnes, tantôt ce dont le *désir*, soit en nous, soit en autrui, n'étant pas éprouvé, est *désiré* par nous en vertu d'un jugement d'identité, appelé ici jugement de finalité. Un musulman pieux, mais sensuel, à l'époque du Râmadan, juge bonne et juste la sobriété qu'il n'aime pas, et il la juge telle parce qu'il désirerait l'aimer, comme propre à lui mériter le paradis, qu'il souhaite. Le vrai, le *croyable*, c'est tantôt ce que l'on *croit cru* par l'immense majorité des hommes, tantôt ce dont la croyance immédiate, la perception, soit en nous soit en autrui, est conditionnellement (c'est-à-dire, on le sait, *optativement*, puisque toute hypothèse implique le désir plus ou moins dissimulé d'une thèse) affirmée par nous, en vertu d'un jugement d'identité proprement dit. Exemple : qu'est-ce que j'entends en tenant pour *vraie* la rotation de la terre autour du soleil ? Ceci au fond : je crois à la croyance immédiate que j'en aurais s'il m'était donné d'avoir des yeux assez

1. Quand un lien d'attribut à sujet, perçu d'abord entre deux sensations, se représente entre leurs images, qui sont cependant ces sensations elles-mêmes affaiblies, la croyance avec laquelle on affirme ce lien n'a nullement diminué. Preuve, entre mille, que la croyance n'est pas fonction de la sensation. Cette conservation de la relation-croyance, malgré l'affaiblissement de ses termes, est ce qui explique la vertu abrégative de la *substitution*, si bien étudiée d'ailleurs par M. Taine au début de l'*Intelligence*. Au nom d'un de mes amis, une silhouette rapide de son visage m'apparaît parfois, mais pas toujours; toutefois, aussi bien dans ce second cas que dans le premier, ce nom réveille en moi la certitude d'avoir vu la personne qu'il désigne. Cette certitude est même plutôt entravée qu'aidée par l'apparition de la silhouette, car à la vue de celle-ci est attachée une certitude toute différente qui tend à chasser l'autre (et y parviendrait en rêve), à savoir la certitude de *voir* et non d'avoir vu.

gigantesques et une vue assez télescopique pour voir le mouvement de la terre comme je vois une hirondelle tourner sur un lac. En disant *ce si*, à mon insu, je souhaite ce que je suppose. Et je crois à cette croyance immédiate conformément à une série de théorèmes géométriques, tous fondés sur le principe d'identité, qui, partant de l'observation oculaire des phénomènes astronomiques, ont pas à pas promené de notion en notion, jusqu'à celle de la rotation du globe terrestre autour du soleil, l'acte de foi particulier inhérent à la vue directe des astres.

Les notions, en apparence impénétrables, de la nécessité logique et du devoir, si voisines des précédentes, s'expliquent pareillement ou peu s'en faut. A ce propos, essayons une réhabilitation du syllogisme. On a cru démontrer l'infécondité de ce mode de raisonnement. Mais il est bon de ne pas confondre avec le syllogisme artificiel, développé par les scolastiques, le *syllogisme naturel*, en usage dans le cours de la vie. Celui-ci se forme par l'un de ces innombrables mariages de la croyance et du désir dont je viens de citer des exemples. Ce ne sont pas deux affirmations ou deux négations que le syllogisme naturel rapproche pour en dégager une troisième; c'est une assertion et une volition, ou une perception immédiate et un jugement, ou une volition et une image, etc. La notion résultante est alors d'une espèce à part, et vraiment nouvelle. On vient de me dire, et je crois, ou plutôt j'affirme, d'après ce témoignage, qu'un homme, à l'instant, vient d'être tué non loin de moi; j'y cours et je vois un homme taché de sang, un couteau sanglant à la main, à côté du cadavre; je conclus que cet homme est *nécessairement* le meurtrier. — Je suis ambitieux, je *désire* des honneurs (majeure); j'apprends, je *crois* qu'une bonne occasion s'offre de devenir maire de mon village (mineure); la conclusion est que je *dois* me saisir de l'écharpe convoitée. — Je *veux* m'enrichir; j'affirme que cette chute d'eau inutilisée, située dans ma propriété, est une source de fortune; je me dis que je *dois* l'exploiter. — La vie est toute remplie de ces syllogismes-là.

Mais abrégeons ces développements préliminaires, et résumons-nous. Pour éclaircir ma pensée en la résumant, je reviendrai sur une comparaison qui n'est peut-être pas un pur jeu d'esprit, mais où je ne veux voir pour le moment qu'un moyen commode de m'exprimer. Sous bien des rapports, la croyance et le désir sont aux sensations ce que l'étendue et la durée sont aux qualités chimiques de la matière. On a dit que le moi a fait l'atome à son image. Il est plus exact de dire qu'il s'est peint, comme croyant et désireux, dans l'espace et le temps. Tout ce qu'il a de clair, c'est sa propriété de

croire et celle de désirer, et leurs combinaisons ou réflexions sur elles-mêmes. Tout ce que la nature a de clair, c'est l'étendue ou la durée de ses êtres, et leur mouvement, sorte de synthèse originale de la durée et de l'étendue. C'est une tentative également vaine de ne voir dans l'étendue et la durée que de simples relations d'atomes, et, dans la croyance et le désir, que des rencontres répétées de sensations; tandis qu'on peut, avec une certaine vraisemblance, espérer de résoudre l'atome, la substance mystérieuse, en termes d'espace et de temps (c'est le fond de l'explication mécanique de l'Univers), et d'expliquer la formation des sensations les plus élémentaires, ainsi que des instincts les plus simples, par des amas et des legs accumulés de jugements ou d'efforts primitifs (dits de volitions). Impossible d'ailleurs de ramener à l'unité la dualité de l'espace et du temps, de la croyance et du désir. Pour Maine de Biran, l'intelligence n'est qu'un cas de la volonté; pour Wundt, et aussi pour Descartes, pour Spinoza, qui traitent les appétits et les passions comme autant d'idées, la volonté n'est qu'un cas de l'intelligence. Egale erreur; mais la dernière a ceci pour elle d'être l'expression fautive de cette vérité, développée plus loin, que le désir a essentiellement la certitude pour objet. Encore ici, notons une similitude frappante. Le temps a pu être considéré, en cinématique, comme une quatrième dimension de l'espace; il ne viendrait à l'idée de personne de regarder l'espace comme un simple auxiliaire du temps. Il y a une science de l'étendue pure, la géométrie. La chronométrie auprès d'elle ferait triste figure. De même, la croyance l'emporte grandement sur le désir en indépendance et richesse propres. La logique traite de la croyance presque pure; le désir pur ou presque pur n'a ni peut avoir de science à son service exclusif. L'éthique, qui répond en cela à la mécanique, s'occupe du désir croyant, de la volonté. C'est toujours sous la forme d'une proposition (où l'intervention cachée du désir est insignifiante) que se présente à nous le rapport du moyen à la fin, de même que nous nous représentons sous la forme d'une ligne, d'une certaine étendue, le mouvement d'un corps.

## II

### *Caractère quantitatif de la croyance et du désir seuls.*

Enfin, — car il est temps d'entrer dans le cœur même de notre sujet, — la croyance et le désir sont, à notre avis, de même que l'espace et le temps, des quantités qui, servant de lien et de support

à des qualités, les font participer à leur caractère quantitatif; ce sont, en d'autres termes, des identités constantes qui, loin d'empêcher l'hétérogénéité des choses noyées dans leur sein, les mettent en valeur, les pénètrent entièrement sans toutefois les constituer, les unissent sans les confondre, et subsistent inaltérables au milieu d'elles malgré l'intimité étroite de cette union. La différence de deux atomes chimiques est-elle en soi susceptible de plus et de moins? Oui, mais à la condition de consister dans la distance de ces atomes, dans leur figure, leur volume et leur vitesse. De même, la sensation du bleu, celle d'une odeur de lilas, celle d'un goût sucré, et aussi bien leurs diverses nuances, qui sont autant de modalités hétérogènes, peuvent-elles être légitimement réputées avoir quelque chose de plus ou de moins les unes que les autres? Oui, mais seulement si l'affirmation et la volonté comprennent ces phénomènes affectifs dans des propositions ou des décisions qui seront avec raison regardées comme plus ou moins fortes, plus ou moins vraies, plus ou moins justes.

Ma thèse, on le voit, en implique deux : 1° *la croyance et le désir sont des quantités*; 2° il n'y en a pas d'autres en psychologie, ou il n'y en a que de dérivées de celles-ci; ce qui revient à dire que *la sensation n'est pas en elle-même une quantité*. — Je commencerai par le second point, qui exigerait un volume et que j'effleurerais seulement. Puis, j'aborderai le premier point.

M. Delbœuf (*Rev. philos.*, mars 1877) reconnaît que Fechner « ne procure pas à l'esprit une idée bien nette de ce que peut être la quantité d'une sensation, ni comment par conséquent elle peut être représentée en nombre. » C'est à tort qu'en mesurant l'étendue d'une couleur, ou la durée des sensations en général, on croirait les soumettre elles-mêmes à la mesure. La durée d'un phénomène, extérieur ou intérieur, et aussi bien son étendue, sont des caractères qui lui sont étrangers, des parties de l'espace et du temps et non de ce phénomène en tant que distinct de ces deux objets fondamentaux de la pensée. Il n'en est pas de même de la *vitesse* d'un fait, qui est réellement une de ses propriétés. Or les psychophysiciens ont fort bien pu mesurer l'intervalle qui s'écoule entre une excitation et une sensation, entre une sensation et une contraction musculaire; mais il ne s'ensuit pas, comme on le dit par à-peu-près de langage, qu'ils aient mesuré la vitesse d'une sensation ou d'un acte de la volonté. La vitesse étant définie l'étendue linéaire parcourue pendant l'unité de temps, les faits intimes où n'entre pas la considération de l'étendue (quoiqu'ils puissent fort bien avoir lieu dans l'espace) ne sauraient être doués de rapidité ou de lenteur, si ce n'est

par métaphore. Pour que la métaphore soit juste, il faut que les degrés successifs des changements considérés soient séparés par une différence qui, sans être une distance, soit mesurable comme une distance. Il en est ainsi quand il s'agit des variations d'intensité d'une opinion faible qui devient par degrés une énergique conviction ou d'une inclination légère qui se transforme, sans changer de nature, en passion déclarée, ou, par dérivation, d'un même plaisir et d'une même douleur qui augmentent ou diminuent insensiblement. Par exemple, si une minute s'écoule entre le début d'une odontalgie et la crise aiguë, je jugerai ce phénomène deux fois plus rapide que s'il s'était accompli en deux minutes. Mais si une minute s'écoule entre l'apparition d'une idée, suggérée à titre de conjecture douteuse, par une lecture, et la formation d'une foi profonde et inébranlable en la vérité de cette idée, de quel droit dirai-je que cette évolution intellectuelle a été égale, inférieure ou supérieure en rapidité à l'évolution passionnelle qui précède? La mesure commune fait défaut<sup>1</sup>.

Pour éviter une plus longue discussion, j'emploierai l'argument expéditif suivant. Toute réalité quantitative à nous connue est susceptible essentiellement de valeurs positives et négatives, d'oppositions internes. Or la sensation, qui est une réalité, ne présente pas de valeurs négatives. Donc elle n'est point une quantité. Il faut prouver la majeure et la mineure, la majeure d'abord, qui pourra surprendre. Elle s'appuie sur d'assez fortes considérations. D'abord toutes les quantités qui se résolvent en mouvements (lumière, chaleur, etc.) participent à la contrariété des deux directions inverses sur une même ligne droite. En outre, l'attraction, force rayonnante, s'exerce en une infinité de sens opposés, de rayons contraires; de même, la chaleur et la lumière à partir du foyer lumineux ou calorifique, quoique parfois un écran arrête une partie des rayons. D'autre part, quand une force devient linéaire ou superficielle, par exemple l'électricité, il se trouve qu'elle est *polarisée*, et c'est aussi le cas de la lumière si elle est réduite à rayonner dans un

1. Bien entendu, je ne m'arrête pas à certaines qualités personnelles qui doivent à des quantités physiologiques dont elles sont l'expression de paraître à tort des quantités psychologiques: par exemple, la fidélité variable de la mémoire, le plus ou moins d'adresse manuelle, etc. L'exactitude plus ou moins grande du cerveau à remplir son rôle de bibliothécaire du moi, à lui présenter en temps opportun les images de ses sensations passées, s'expliquerait peut-être, si nous connaissions à fond le mécanisme cérébral, par des différences dans la direction et la quantité de mouvements atomiques. Une mémoire est plus ou moins fidèle par la même raison qu'une montre est plus ou moins exacte.

seul plan. Dira-t-on qu'il n'y a pas de volume négatif, de vitesse négative? Mais ce sont là des abstractions de quantités et non des quantités concrètes, et il importe de les rattacher à leur substrat. La vitesse fait partie du mouvement; le volume n'est séparé qu'abstractivement de la forme; et il n'est pas de forme, si compliquée qu'elle soit, comme le montre bien la symétrie bilatérale des animaux, qui ne puisse s'opposer à une *contre-forme*, ou qui n'en contienne en soi, par exemple le cercle. Dira-t-on encore qu'il n'y a pas de masse, de densité négatives? Mais la masse et la densité sont fonctions du poids, c'est-à-dire de l'attraction newtonienne qui, avons-nous dit, rayonne en une infinité de sens inverses. Chaque masse contient en soi ses myriades d'oppositions pareilles.

Arrivons à la mineure de notre argument. Ici M. Delbœuf vient à mon aide. Il combat victorieusement (*Revue philosoph.*, janvier 1873) l'hypothèse des sensations négatives hasardée par Fechner, qui, au delà du point où la sensation s'annule et devient inconsciente, imagine une série de degrés aboutissant à l'inconscience infinie, sorte d'antipode de la conscience parfaite<sup>1</sup>. Sans adopter cette conjecture, on pourrait tomber dans l'erreur commune de regarder les oppositions apparentes de certaines sensations singulières et accouplées deux à deux, le chaud et le froid, le blanc et le noir, le sucré et l'amer, le rude et le poli, comme assimilables à celle des valeurs positives et négatives d'une même quantité. Mais le blanc et le noir, le chaud et le froid se signalent parmi les autres impressions de la vue et du toucher, uniquement parce qu'ils ont pour spécialité de marquer soit l'augmentation ou la diminution brusque de l'excitation physique à laquelle la vue ou le toucher viennent de s'habituer, soit l'extrême limite, en deux directions inverses, du champ d'opérations physiologiques de ces sens. parvenus au point où leur non-exercice absolu les paralyse ou tend à les endormir et où leur exercice exagéré les décompose. C'est en raison de la connaissance que nous avons de ces accroissements ou décroissements de quantités

1. Croyance, désir, sensation : voilà des termes simples et précis. Au contraire, qu'est-ce que la conscience? Ce terme complexe et confus, dont les psychologues abusent, est aussi mal choisi par eux que pourrait l'être par les géomètres un vocable où l'idée d'espace se présenterait amalgamée à celle de matière. L'ambiguïté de cette notion se montre quand on essaye de répondre à cette question : Quel est le *maximum* de conscience? On voit sans peine qu'il n'y a pas un maximum, mais deux maxima; dans certains états d'apathie, de somnolence du désir, mais de vive illumination théorique, on se sent aussi éveillé que possible; d'autres fois, dans des instants de trouble intellectuel, mais de passion violente ou de résolution invincible, on échappe de même, par une issue différente, au clair obscur de ce demi-sommeil où se passe la « vie ordinaire ».

extérieures exprimées par le blanc et le noir, par le chaud et le froid, que ces sensations nous paraissent opposées. Sans cela, elles nous paraîtraient ce qu'elles sont, hétérogènes. Quant au rude et au poli, au doux et à l'amer, inutile d'insister. Pourquoi n'opposerait-on pas aussi bien le doux et l'acide que le doux et l'amer ? — Ces difficultés étant écartées, j'ai quelque droit de tirer la conclusion de mon syllogisme.

Par là, nous sommes conduits maintenant à prouver, s'il se peut, notre première et principale proposition : La croyance et le désir sont des quantités. Notre raisonnement sera précisément inverse : Toute opposition est une lutte, une neutralisation tentée ou accomplie, qui suppose la similitude des termes belligérants, leur comparabilité numérique, la possibilité de les mettre en équation. Nulle opposition vraie, par suite, ne peut se rencontrer hors des réalités quantitatives. Si donc la croyance et le désir contiennent des oppositions incontestables, il est avéré qu'ils sont des quantités. Or il est évident qu'ils comportent l'un et l'autre des états positifs et négatifs. Un médecin examine un malade ; à la vue des premiers symptômes qu'il observe, il se prononce mentalement, avec un certain degré de conviction, pour l'existence d'une fièvre typhoïde ; puis d'autres caractères de la maladie suscitent en lui une tendance, d'abord faible, puis vague, à nier justement ce qu'il affirme ; à un certain moment, sa négation et son affirmation se balançant exactement, il est dans le *doute absolu*, état singulier qui serait inexplicable dans toute autre hypothèse que la mienne. Il ne dure guère, et la négation ne tarde pas à l'emporter définitivement, ou l'affirmation à reprendre le dessus. Comment, demanderai-je, interpréter le *doute absolu*, ce zéro d'affirmation et de négation, si ce n'est comme la preuve qu'à cet instant l'affirmation et la négation, ou pour mieux dire le penchant à affirmer ou à nier, ont la même intensité, la même force, le même poids ? et n'est-ce pas avouer que ce sont des quantités ? Autre exemple. De la volonté, d'abord naissante et débile, puis croissante jusqu'à un certain point non dépassé, puis décroissante, de se marier avec une personne, un jeune homme passe graduellement à l'*indifférence complète* d'abord à l'égard de ce mariage, enfin à la volonté, croissante par degrés, de ne pas le faire (volonté négative qui s'exprimerait en latin par *nolle* et pour laquelle notre langue manque d'expression). Encore une fois, comment cette indifférence complète serait-elle possible si ce *velle* et ce *nolle* n'étaient pas équivalents ? Les changements psychologiques dont je parle ne sont-ils pas de vrais passages du positif au négatif, aussi bien que la hausse et la baisse alternatives d'un fleuve ou le

mouvement tour à tour ralenti et accéléré d'un mobile qui va de B à C, puis de C à B, moyennant *repos* au point C ?

Ce qui m'empêche d'admettre le caractère quantitatif des sensations, c'est que, visiblement, elles se dénaturent dans leurs augmentations ou diminutions apparentes, qui sont de véritables métamorphoses. Pour prendre les plus favorables à la thèse contraire, le chaud par degrés devient le brûlant et n'a plus rien de semblable à lui-même, la sensation de poids léger (objet des mesures de M. Delboëuf) se transforme vite en fatigue et accablement mortel, et change ainsi du tout au tout, — et même, dans la transition du noir au blanc à travers les nuances infinies du gris, je ne puis voir qu'une succession de qualités distinctes et hétérogènes. *A fortiori* en est-il ainsi des autres sensations. Mais peut-on dire que, dans le parcours de leurs variations en plus et en moins, la croyance et le désir s'altèrent jamais radicalement ? Peut-on nier qu'ils restent constamment identiques à eux-mêmes et qu'ils gravissent ou descendent en nous, sans altération perceptible, l'échelle immense, incomparablement supérieure à toute autre, qui sépare leur maximum de leur minimum ? Au moment où une certitude s'établit en nous, il semble peut-être qu'une distinction radicale se creuse entre elle et l'opinion grandissante qui l'a précédée. Mais cette illusion se dissipe si l'on s'observe attentivement. Je regarde un décor de théâtre représentant un vase de fleurs ; je commence à être simplement porté à croire qu'elles sont naturelles et non peintes ; puis, subitement, je *vois*, je deviens *visuellement sûr*, qu'elles sont en effet naturelles. Toutefois cette instantanéité du changement opéré n'est qu'apparente, de même que le passage de l'état liquide à l'état solide des corps est en réalité continu, malgré la solution de continuité qu'il semble présenter. Et, en outre, la certitude visuelle dont je parle est si peu un état *inextensible* et *tout d'une pièce*, qu'elle serait sensiblement augmentée par le concours d'une certitude tactile.

A cette question : Le *degré du doute* (ce qui serait contradictoire, le doute étant un zéro de quantités ; mais on comprend que l'auteur a voulu dire le *degré de la croyance*) est-il mesurable en droit et en fait ? M. John Venn répond négativement (*Revue philosoph.*, août 1878), en se fondant sur la complexité des mobiles et des motifs qui nous déterminent à croire. Autant vaudrait dire que la chaleur du sang n'est point mesurable, même avec les meilleurs thermomètres, parce qu'elle résulte d'un nombre prodigieux d'actions chimiques et de fonctions vitales extrêmement variées.

La difficulté principale de reconnaître le caractère quantitatif de la croyance et du désir a pour cause le caractère éminemment qua-



litatif de la sensation, avec laquelle ils se présentent toujours combinés. Si l'on me demande lequel, de deux plaisirs hétérogènes, celui du théâtre et celui du jeu par exemple, est le plus agréable en soi, je ne saurais que répondre. Mais je n'hésiterai pas à dire lequel des deux est le plus recherché, soit par telle personne, soit par tel groupe de personnes. Je serais également fort embarrassé pour décider si telle théorie astronomique, sur la nature des comètes ou des nébuleuses, contient plus ou moins de savoir, apporte plus ou moins de connaissances, que telle théorie physiologique, sur le rôle des nerfs vaso-moteurs ou la formation du sucre dans le foie. *Savoir*, en effet, c'est à la fois sentir (ou imaginer) et croire, de même que jouir, c'est à la fois sentir et désirer. En tant que composées de sensations et d'images, les conceptions sont dissemblables comme elles; mais la foi qu'inspirent à la généralité des savants d'une même nation, dans un même temps, les doctrines fondées sur les faits les plus hétérogènes, ne change pas de nature, parce qu'elle s'applique à l'explication du timbre des instruments après s'être appliquée à la régénération des os par le périoste. On a la preuve de cette similitude quand, par hasard, des doctrines d'origine si distincte viennent à se heurter. Dans ces dernières années, on a vu la confiance des physiciens en la théorie mécanique de la chaleur devenir presque égale à celle des astronomes dans le principe newtonien de l'attraction. Peut-être y a-t-il quelque part un savant, à la fois astronome et physicien, qui, voyant ou s'imaginant voir une contradiction directe entre une conséquence de la loi de l'attraction et une conséquence de la loi de la conservation de la force, éprouve une répugnance précisément égale à sacrifier l'une ou l'autre et se démontre ainsi à lui-même, sans le savoir, par son doute absolu, l'homogénéité de ses deux croyances contraires.

Toute quantité vraie, toute chose susceptible de plus et de moins sans altérations, est conçue comme idéalement ou réellement divisible en unités égales, c'est-à-dire comme mesurable en droit ou en fait. Fût-il prouvé que la croyance et le désir ne comportent aucune mesure effective, il n'en résulterait pas qu'ils ne comportent aucune mesure imaginable. Mais est-il certain qu'aucun moyen ou instrument de mesure ne peut leur être appliqué? Voilà une seconde question qu'il s'agit d'examiner. Recherchons donc s'il existe ou peut exister : 1° un mètre individuel; 2° un mètre collectif de la croyance et du désir.

I. Si la valeur vénale des objets fournit un mètre approximatif, comme nous le verrons bientôt, des espérances et des convoitises, des goûts et des opinions totalisés du public, il est impossible, je le

reconnais, de mesurer aussi commodément les degrés d'élévation ou d'abaissement de ces états dans un individu déterminé. Cependant la chose est théoriquement concevable, par l'emploi des phénomènes d'équilibre interne dont je parlais tout à l'heure, le doute et l'indécision. Par exemple, je crois inégalement à la théorie A, aux théories B, C, D, etc., toutes étrangères les unes aux autres. Quel est le rapport mathématique de ma croyance à chacune d'elles? J'observe que, si B m'apparaît, dans une de ses conséquences, en contradiction avec C, je tombe dans le doute, et aussi bien quand C vient à contredire D, ou E, etc. J'en conclus l'égalité des croyances afférentes à B, C, D, E. Si maintenant une contradiction se présente entre A et B, et que ma foi en A subsiste, quoique atteinte; si, après avoir été contredite par B, la théorie A l'est encore par C, puis par D, et qu'à ce troisième démenti seulement je me mette à douter absolument de la vérité de A, n'ai-je pas le droit de penser que ma croyance en A est égale à 3 fois ma croyance en B ou en C ou en D? Un historien qui compulse des archives ou une grande bibliothèque voit souvent défiler 20, 30 témoins, les uns affirmant, les autres niant le même fait. Mais il ne compte pas les voix, il les pèse, car il a son opinion sur la valeur de chacune d'elles; et il ne faut pas moins de 3, 4, 5 démentis donnés au témoin le plus cher pour rendre son esprit perplexe. S'il n'a de préférence pour aucun des premiers, on peut dire que sa confiance dans celui-ci est triple, quadruple : (encore y a-t-il, il est vrai, des circonstances où la foi dans le témoin préféré devrait être regardée comme égale au *produit* et non à la *somme* des quantités de croyance attachées aux témoignages multiples nécessaires pour le *contre-balancer*). Même raisonnement pour la mesure du désir individuel. Entre deux projets dont je dois sacrifier l'un, je reste indécis; j'y tiens donc également; si, ayant à opter entre l'un de ces deux et un troisième, je choisis celui-ci, mais que, ayant à opter entre les deux premiers à la fois et celui-ci, je demeure irrésolu ou ne me décide qu'à contre-cœur et au hasard, certainement je tiens au dernier projet deux fois plus qu'à chacun des deux autres.

Il est évident, je l'avoue, que ce procédé n'est nullement pratique. Aussi je m'empresse d'ajouter que les psychophysiciens, avec lesquels d'ailleurs mon désaccord n'est pas grand, puisque je leur accorde l'existence de quantités dans l'âme, point capital de leur doctrine, ont eu raison au fond de ne pas s'attacher aux deux quantités pures que je signale et d'étudier de préférence des quantités impures et dérivées, mêlées d'un élément qualitatif dominant, mais accessibles par certains côtés à nos instruments physiques de me-

sure, si maniables et si utiles. Il n'en importe pas moins, au point de vue théorique, d'indiquer ce caractère mixte qu'ils n'ont pas voulu voir, comme il convient parfois, en chimie, d'affirmer le présentiment du corps simple alors même qu'il ne se laisse pas voir et toucher à part de ses combinaisons.

Reprochera-t-on cependant au procédé idéal de mesure ci-dessus indiqué non seulement d'être impraticable, mais d'être fondé sur l'aperception immédiate et d'échapper ainsi à tout contrôle indéniabie? Je ne puis accepter l'objection. Elle atteindrait aussi bien toute science en général et la psychophysique en particulier. N'est-ce pas sur l'aperception immédiate de la coïncidence de deux lignes superposées que toute mesure physique est fondée? Si cette assimilation paraît forcée, je l'écarte; mais je ferai remarquer que la psychophysique n'est jamais parvenue, en réalité, à mesurer le phénomène interne par le phénomène extérieur qui relève seul du mètre, de la balance et du thermomètre. Pour être autorisé à regarder les accroissements de la sensation comme fonction de ceux de l'excitation, on doit nécessairement tenir pour certain que les premiers sont mesurés indépendamment des seconds. Cela est surtout visible si l'on admet que la sensation grandit plus vite (fatigue musculaire) ou moins vite (intensité lumineuse) que l'excitation. Si la sensation n'était mesurable que par ses excitations externes, elle devrait toujours être jugée 2, 3, 4 fois plus grande quand celles-ci sont devenues doubles, triples, quadruples. On en juge autrement; donc on croit posséder un mètre de la sensation étudiée à part de ses causes. Comment peut-il être fourni, sinon par la sensation elle-même, ou mieux par l'aperception immédiate, dont il est si facile d'abuser, mais si impossible de se passer? La première question en psychophysique est donc celle-ci : Y a-t-il des unités psychologiques? Y a-t-il ou non des phénomènes intimes qui se présentent comme divisibles en parties homogènes, quoique en fait inséparables? Cette question tranchée affirmativement, il y a lieu ensuite, mais seulement ensuite, de chercher le rapport mathématique qui peut lier ces quantités aux quantités extérieures. Au cours d'une discussion soulevée il y a quelques années, dans la *Revue scientifique*, par l'argumentation stérilement ironique d'un anonyme, M. Wundt et M. Delbœuf ont reconnu ce point. Le premier (*Rev. scient.*, t. VIII, p. 1018) affirme que « nous avons dans notre *aperception immédiate* une mesure pour l'égalité des sensations ». Le second, encore plus explicite (p. 1016), s'exprime ainsi : « La sensation ne serait point mesurée par l'amplitude d'un mouvement physiologique... la sensation ne peut être mesurée que par une sensa-

tion... Si nous voulons arriver à une loi et de là remonter à la cause, il nous faut *mesurer la sensation, c'est-à-dire la rapporter à une unité de sensation.* » M. Ribot, il est vrai, conteste (p. 878) la mesurabilité des états internes à part de leurs causes ou conditions extérieures. Mais, en fait, ajoute-t-il, « la difficulté a été tournée ; on mesure non la sensation, mais des différences de sensation. » Fort bien, mais ne s'agit-il pas de différences senties et *immédiatement* jugées égales ? C'est donc toujours au postulat de la mesurabilité par soi de l'état intime qu'il faut en venir d'une manière directe ou détournée. Or quel est l'état intime, je le répète, dont l'homogénéité, dans toute l'étendue prodigieuse de son domaine, soit mieux attestée par la conscience que celle de la croyance et du désir ?

On pourra s'étonner que, parmi les essais possibles de mensuration de la croyance individuelle, nous n'ayons pas fait figurer le calcul des probabilités. Nous avons nos raisons, que le lecteur va comprendre. Cependant, si cette branche de mathématiques ne donne point, à notre avis, la mesure de la croyance, elle nous fournit en faveur de sa mesurabilité un argument si puissant que nous ne pouvons l'omettre. Malgré les critiques dont elle a été l'objet de la part des philosophes, malgré l'absurdité apparente d'admettre qu'un événement qui nécessairement, par hypothèse, doit être ou doit ne pas être, soit plus ou moins probable, on ne croira jamais qu'une théorie élaborée par tant de génies éminents et d'esprits rigoureux repose entièrement sur le vide. Ce calcul célèbre s'applique assurément à quelque chose de calculable ; il mesure ou du moins a pour but de mesurer quelque chose qui est mesurable. Mais quelle chose ? Serait-ce, comme on l'a dit malicieusement, « le degré d'impossibilité du certain et le degré de possibilité de l'impossible » ? Il est clair que, pour un géomètre déterministe, la probabilité n'a ni ne peut avoir rien d'objectif. Et si, aux yeux des partisans du libre arbitre, pour M. Renouvier par exemple (voy. *Essais de critique générale*, t. II, p. 421 et s.) ou pour tout autre philosophe rallié à la doctrine, très profonde par endroits, de la *réelle ambiguïté de certains futurs*, la probabilité devient susceptible d'un sens objectif, dans des circonstances assez restreintes, elle perd du même coup la faculté d'être mesurable. Ne pouvant être objective, la quantité à laquelle le calcul des probabilités s'applique, à moins de n'exister pas, doit être subjective. Ce ne peut être que la croyance. Bernoulli, dont l'opinion compte en pareille matière, se place à ce point de vue. « Je dois dire cependant, reconnaît M. Renouvier, que Bernoulli n'entendait pas que le calcul des probabilités eût à mesurer autre chose que les *attentes*. Le fondement de ce

calcul est à ses yeux subjectif et non objectif » (voy. *Essais*, p. 454, note). Donc, si le calcul des probabilités a une base réelle, s'il n'est pas un faux calcul, il est avéré que la croyance est une quantité interne; ou bien elle n'est point une quantité, et il en résulte que les inventeurs de cet ordre de spéculations ont perdu leur temps.

Par malheur, ce ne sont pas les accroissements et les décroissements de la croyance, tels qu'ils sont, que détermine le calcul dont il s'agit, mais bien tels qu'ils seraient s'ils se proportionnaient exactement aux augmentations ou aux diminutions de ce qu'on pourrait appeler les raisons mathématiques de croire. Il faudrait se garder, du reste, de regarder ces raisons de croire comme des caractères intrinsèques des choses, et de restituer ainsi à la probabilité un sens objectif. Ce sont des raisons toutes subjectives elles-mêmes, qui consistent dans la connaissance que nous avons, non des *causes* d'un événement attendu et ignoré, mais des limites du champ hors duquel nous sommes sûrs qu'elles ne s'exerceront pas, et de la division de ce domaine en deux portions inégales, l'une appelée chances favorables, l'autre chances contraires, dont l'inégalité peut être chiffrée. J'ignore par quel concours de causes physiques, physiologiques, psychologiques, la main d'un enfant tirera à la loterie tel numéro et non tel autre; mais je sais (certitude négative) que le numéro qui sortira sera compris entre 1 et 100 et non au delà, puisqu'il n'y a que cent billets, et, en outre (certitude positive), je sais que j'ai 10 billets et que, par conséquent, il y en a 90 que je n'ai pas. L'hypothèse consiste ici à considérer ces deux dernières certitudes comme l'équivalent partiel de la connaissance des causes, que je ne puis avoir. Cette hypothèse acceptée, tout se suit aisément, et il peut paraître assez naturel de penser que le degré de croyance d'un homme ignorant invinciblement les vraies causes doit se proportionner à la valeur mathématique des raisons de croire telles que je viens de les définir. A ce point de vue, ce calcul des *crédibilités*, c'est-à-dire des affirmabilités et des niabilités, serait une sorte de logique algébrique, celle-là même que nos modernes logiciens ont rêvée, et le pendant symétrique de cette science serait précisément la doctrine utilitaire de Bentham, cette morale par *a* plus *b*, qu'on pourrait appeler le calcul de *désirabilités* positives et négatives. Mais la difficulté pour les mathématiciens comme pour les utilitaires consiste à justifier ce *devoir* qu'ils m'imposent de croire ou de désirer plus ou moins, ou autrement que je ne crois et que je ne désire. Car pourquoi, en ce qui concerne les premiers dont je m'occupe maintenant, accepterais-je l'hypothèse contestable sur laquelle est fondé tout leur édifice de formules? Or, *en fait*,

ces raisons mathématiques de croire dont je parlais sont à la croyance ce que, d'après les psychophysiciens, le degré de l'excitation extérieure, l'intensité lumineuse par exemple, est au degré de l'impression, à la sensation de lumière. Ce n'est pas qu'il convint d'étendre à ce nouveau cas le fameux *logarithme des sensations*. Mais, suivant que la foi est influencée par le désir ou par la répulsion, il est à remarquer que les accroissements vont d'un pas plus rapide ou plus lent que les accroissements parallèles de la probabilité mathématique. Les habitants d'une ville de 10 000 âmes, où se produisent 10 cas de choléra, commencent à être effrayés; si, le lendemain, il s'en produit 20, leur alarme aura plus que doublé, tandis que si, dès le début, le chiffre de ces maladies eût été 20, l'alarme initiale n'eût pas été sensiblement différente. J'ai 10 billets de loterie, j'en prends 10 autres, mon espérance de gain aura-t-elle passé du simple au double? Nullement, quoique certains caractères prédisposés aux chimères et plus accessibles à l'espérance qu'à la crainte puissent faire exception sur ce point. Puis notons que, chez le même homme et à propos du même ordre de faits, les accroissements de la foi après avoir été plus rapides que les accroissements parallèles de la probabilité, peuvent devenir plus lents, ou *vice versa*. En général, dans le voisinage de son maximum appelé certitude, la croyance en voie d'augmentation se ralentit singulièrement. Dans les sciences, on peut remarquer la résistance singulière qui s'oppose à l'établissement définitif d'une théorie, qui était déjà cependant reconnue pour *à peu près* démontrée à une époque où les faits qu'elle expliquait étaient deux fois moins nombreux. On découvre chaque jour des faits nouveaux favorables à l'hypothèse transformiste ou atomistique, mais la foi de leurs partisans est bien loin d'en être accrue autant qu'elle l'était dans le principe par la découverte de faits bien moins probants. Sur de simples indices, Newton admit *presque* sa conjecture devenue loi. Depuis, les observations astronomiques multipliées ont centuplé les preuves de sa théorie, et la foi des savants en elle n'a pu devenir cent fois plus forte. Quoique la certitude ne diffère en rien d'essentiel des autres degrés de la croyance et soit simplement l'une des extrémités de leur série, le passage de la croyance proprement dite à la certitude est, nous le savons, une sorte de changement d'état, comme la solidification d'un liquide, et présente des obstacles propres, comme tout changement d'état.

Si l'on tient compte de ces considérations, on verra que le calcul des probabilités, sans base objective, s'applique à une quantité subjective bien réelle, mais ne peut servir à la mesurer. Son grand mérite,

à mes yeux, est de montrer clairement, je le répète, qu'elle est mesurable. Si l'on veut à tout prix qu'il ait un fondement objectif, ce ne peut être qu'une *tendance* plus ou moins grande des événements futurs à se produire. Mais cette tendance, comment la concevoir, si ce n'est sur le type du désir? Ce calcul s'appuie donc nécessairement sur l'hypothèse de la mesurabilité du désir, sinon de la croyance.

En temps électoral, on voit monter et descendre plusieurs fois dans la même journée, par suite des moindres renseignements nouveaux, des on-dit les plus insignifiants, les espérances et les craintes des candidats. Assurément le calcul des probabilités ne joue aucun rôle là dedans. Mais ce qui est bien clair, c'est le caractère quantitatif très marqué de ces espérances et de ces craintes. Chacun de nous sent décroître en lui, à mesure que le temps s'écoule, et avec une assez grande régularité, sans que le calcul des probabilités y soit pour rien, la confiance que lui inspirent ses souvenirs et qu'un mot lui réveille ou lui trouble tout entière; et, quand nous voyons de loin s'approcher de nous un de nos amis que nous hésitons d'abord à reconnaître, nous sentons croître régulièrement notre foi en la réalité de sa présence. Ici encore, aucune application du calcul des probabilités n'est possible ni imaginable. Cependant ce sont là, je crois, des variations quantitatives au même titre que l'élévation ou l'abaissement de la température. On ne saurait donc prétendre que le caractère d'être mesurable est une propriété empruntée par la croyance à la langue des calculs, puisqu'il persiste encore après le silence forcé de celle-ci.

Le procédé à coup sûr le plus grossier, quoique le plus rigoureux en apparence, pour mesurer les quantités internes, consisterait à les exprimer par la quantité d'action qui épuise un désir ou réalise une idée, toutes les fois que cette action se composerait de gestes, de mouvements, de dépenses de forces musculaires, le tout réductible à des quantités de mouvements moléculaires. On dirait encore, par exemple, que la soif apaisée par un verre d'eau est égale à deux fois celle qui exige deux verres d'eau pour être éteinte, etc. N'insistons pas.

Quoique malaisé à découvrir, un mètre approximatif des croyances et des désirs même individuels aurait bien fini par être imaginé si le besoin s'en était fait sentir à la plupart des hommes, autant que le besoin d'un mètre de l'opinion ou de l'inclination générales. Mais le malheur est que, dans la pratique de la vie, le degré d'une opinion ou d'une inclination individuelle n'est pas ce qui importe, ou plutôt ce qui intéresse; et partant on ne remarque pas qu'elle a des degrés, par

la même raison que, suivant la loi formulée par Helmholtz dans son *Optique*, les phénomènes de la vision inutiles pour la connaissance pratique des objets (les mouches volantes, les images accidentelles, etc.), quoique visibles comme les autres, ne sont point vus, si ce n'est par les malades ou les oculistes. Il n'y a de même que les psychologues qui daignent prêter quelque attention à leurs idées ou à leurs sentiments en germe, aux ébranlements légers, et à la ruine lente de leur foi religieuse ou politique, de leurs affections ou de leurs amours. L'homme pratique ne s'aperçoit de ces écroulements intimes que lorsqu'ils sont consommés, par sa liberté d'agir qu'ils lui rendent. Un désir, de même qu'un avis, ne peut être utilisé pour la gestion des affaires publiques ou privées, par bulletin de vote ou acte notarié, qu'à la condition d'être réputé absolu et non relatif. L'homme d'action paraît et croit se donner tout entier à tout ce qu'il entreprend. De là bien des inconvénients. On demande, par exemple, au médecin légiste, non pas : « Etes-vous tout à fait, presque, aux trois quarts, à demi convaincu qu'il y a eu empoisonnement ? Croyez-vous à cela autant que vous croyez à l'existence de Thésée et de Romulus, ou à l'existence de Tarquin le Superbe, ou à celle de Louis XIV, ou à celle de votre père ? » mais bien : « Y a-t-il ou n'y a-t-il pas empoisonnement ? » Et, le plus souvent, répondant à cette question, le médecin légiste donne implicitement pour certain ce qui ne laisse pas de lui sembler douteux à quelque degré.

C'est une trop rare marque de probité philosophique de chercher à rendre avec exactitude non seulement la nuance précise de sa pensée, mais le *taux* de sa confiance en elle. L'exemple de Cournot, de Renan, de Sainte-Beuve, sur ce point, n'a pas été contagieux. On peut s'étonner que, même parmi les logiciens, les demi-affirmations ne comptent pas. Je ne sais pourquoi, notamment dans la théorie du syllogisme, on raisonne toujours comme si les prémisses étaient affirmées ou niées précisément avec la même énergie et sans le moindre doute. Essayons, un instant, de prendre en considération, dans la majeure et la mineure, les divers degrés d'intensité de l'affirmation et de la négation.

J'affirme, par hypothèse, avec une intensité égale à 5, que tout corps pèse, et, avec une intensité égale à 10, que l'air est un corps. N'est-il pas évident que la conclusion : L'air est pesant, devra être affirmée avec une intensité égale à 5 et non à 10 ? J'affirme avec force que nul animal n'est insensible. J'ajoute timidement : *Je suis porté à croire* que l'éponge est insensible. Conclusion : *Je suis porté à croire* que l'éponge n'est pas un animal. — On peut expérimenter sur des syllogismes de toute forme ; partout on trou-



vera que la moindre des deux doses d'affirmation ou de négation contenues dans les prémisses est la seule qui subsiste dans la proposition résultante.

Cette observation bien simple nous permet d'expliquer la nécessité du fait si souvent observé, de ce profond et incurable scepticisme où l'abus du régime déductif fait tomber les raisonneurs. Toute la force de croyance et de désir dont nous disposons et qui s'écoule, non sans déperdition, dans notre conduite et nos pensées, est produite, en effet, ou plutôt provoquée par les expériences continues de nos sens. Il est dans la nature de cette double puissance de se transmettre pour se conserver, mais de ne se conserver qu'en se dispersant. La transformation logique exige, nous venons de le voir, une dépense de foi en pure perte, comme le fonctionnement d'une machine une dépense de force inutile. Si donc, sans soumettre les conclusions ainsi produites au contrôle des faits pour augmenter ou annuler la dose de croyance qui leur est afférente, on les emploie telles quelles à de nouvelles déductions, les conclusions nouvelles engendrées par celles-ci leur seront encore inférieures en vigueur affirmative, et, d'exténuation en exténuation (les anciennes idées, comme il arrive d'ordinaire, s'oubliant sans cesse au lieu de se grossir simplement des nouvelles), on aboutira fatalement au zéro de croyance. Acculé à cette impuissance de rien croire, le logicien n'a plus qu'une ressource : c'est de conjecturer que rien n'est croyable. Par une raison analogue, le moraliste, trop fier de ses passions toutes extirpées, devient inerte et se dit quiétiste.

L'attention prêtée, en logique, au caractère quantitatif de la croyance, y introduirait bien des renouvellements que je ne puis indiquer ici. Je cite la remarque précédente à titre d'exemple.

II. La mesurabilité de la croyance et du désir individuels étant démontrée, il est temps de nous demander si les croyances et les désirs d'individus différents pris en masse peuvent être légitimement totalisés. Ils peuvent l'être, si l'on considère que l'acte de désirer ou de repousser, d'affirmer ou de nier, abstraction faite des objets, c'est-à-dire des sensations ou des souvenirs auxquels il s'applique, est le même, constamment le même, non seulement d'un moment à l'autre d'une vie individuelle, mais d'un individu à l'autre. Ce n'est pas l'aperception immédiate, comme plus haut, qui prouve cette identité; mais c'est une induction irrésistible qui l'atteste. Nous avons des raisons de penser que la manière de sentir les odeurs ou les saveurs, de voir le bleu, d'entendre le son du violon, d'éprouver les impressions du sixième sens, diffère de Pierre à Paul, de Jean à Jacques; le cas saillant des daltoniens, des gens qui

ont l'oreille fausse ou qui sont enrhumés du cerveau, en est la preuve. Nous concevons qu'une sensation manque à Pierre et que Paul en ait d'un genre à part ; et, de fait, par la pratique journalière et passionnée d'un art, d'une doctrine, par le culte fervent d'une religion longtemps régnante sans opposition, nous voyons se former çà et là, dans l'humanité, sinon des sensations, du moins des demi-sensations surajoutées et en train de devenir des sensations véritables ; il y a eu un *sens hégélien* en Allemagne, un *sens chrétien* au moyen âge ; il y a encore un *sens poétique*, un *sens juridique* des choses. Et, soit dit en passant, dans ces acquisitions lentes de notre sensibilité, nous prenons sur le fait la transformation des jugements réitérés en notions, des notions en sensations, évolution inverse de celle qu'on remarque seule d'ordinaire, et propre peut-être à suggérer quelque hypothèse vraisemblable sur l'origine première de nos sensations élémentaires chez nos ancêtres reculés. Quoi qu'il en soit, rien n'est inintelligible en tout cela. Mais pouvons-nous concevoir quelqu'un qui ne distinguerait pas entre le *oui* et le *non*, comme certains ne distinguent pas entre le vert et le rouge, ou qui, après avoir donné des signes manifestes de ce que nous appelons le désir d'une chose, exprimerait son contentement si cette chose lui était refusée ? Pouvons-nous admettre qu'il y ait deux manières d'*écouter*, de *regarder*, comme il y a deux manières d'entendre et d'avoir la rétine affectée ? Les sensations différant d'un homme à un autre, si le croire et le désirer différaient aussi, la tradition ne serait qu'un vain mot ; rien d'humain ne pourrait être transmis inaltéré par une génération à la suivante. Une personne me donne la preuve qu'elle ne sent pas comme moi, elle me devient étrangère et indifférente ; mais elle me donne un démenti, aussitôt je me sens heurté par une force contraire et, par conséquent, semblable à la mienne. Si l'on essayait de m'apaiser en me disant que peut-être elle ne *nie* pas comme moi, je prendrais cela pour une mauvaise plaisanterie. Par la croyance, par le désir seulement, nous collaborons, nous nous combattons ; par là seulement donc, nous nous ressemblons. Il n'y a pas de meilleure raison à donner.

N'est-il pas clair d'ailleurs que, au fond de toutes les luttes humaines, il y a un *oui* ou un *non*, un *velle* ou un *nolle* en présence ? Le plus souvent, il est vrai, dans les luttes religieuses, politiques, sociales, deux propositions distinctes et non pas seulement contradictoires, deux desseins hétérogènes et non pas seulement contraires, soulèvent la tempête. Mais elle naît uniquement parce que chaque thèse, en même temps qu'elle s'affirme, nie l'autre, parce que chaque volition fait obstacle à l'autre. L'histoire n'est que

le récit de tels conflits. Par nos manières de sentir, au contraire, naturelles ou acquises, nous nous isolons dans le combat. Subtiles ou fortes, délicates ou grossières, elles sont, pour chacun de nous, le côté inoffensif autant qu'inviolable, par lequel ce monde ambiant de la discorde et de la haine, des charlatans et des fanatiques, nous est étranger.

S'il en est ainsi, la totalisation des quantités de croyance ou de désir d'individus distincts est légitime. En fait, elle a été tentée avec un complet succès et une approximation suffisante. Les variations de la valeur vénale des choses, les chiffres de la statistique, et aussi, comme nous le verrons, les triomphes ou les revers militaires des nations, sont des procédés diversement valables de mensuration de ce genre. Nous allons les parcourir.

Je ne m'étendrai pas sur le premier. Les oscillations de la Bourse, on le sait, indiquent passablement, sauf le cas où les fonds publics sont l'unique débouché ouvert aux capitaux disponibles, les vicissitudes du crédit, de la foi nationale dans le succès financier de la chose publique ou de telle entreprise industrielle cotée. On parie plus ou moins fort aux courses, suivant le degré de confiance qu'on a dans la vitesse d'un cheval. L'exaltation ou le déclin de la foi religieuse, de la certitude attachée aux menaces de l'enfer ou aux promesses du ciel, se traduisent dans tous les temps et dans tous les pays, en tenant compte, bien entendu, de la dépréciation des métaux précieux et des variations de la richesse nationale, par le chiffre comparé des sacrifices pécuniaires faits à l'autel, des legs ou donations en faveur du clergé. Ce serait un problème délicat, mais non insoluble, de déterminer à l'aide de ces chiffres, du chiffre comparé de la population à deux époques successives, du chiffre total de la fortune publique à ces mêmes époques, et de beaucoup d'autres données numériques, la fraction exacte qui exprimerait le rapport des deux quantités totales de foi religieuse manifestées à ces deux dates dans la même nation. Si, d'une année à l'autre, les dividendes distribués aux actionnaires d'une compagnie n'ayant pas varié, et les conditions générales du crédit étant restées les mêmes, les actions se vendent 1500 francs après s'être vendues 500 francs, n'est-on pas fondé à dire que la foi du public dans le maintien durable ou dans l'accroissement prochain, suivant les cas, des bénéfices, a passé du simple au triple ?

La statistique, convenablement maniée, fournit aussi de curieuses mesures du désir général. Par exemple, entre vingt-cinq et trente ans, dans les Pays-Bas, d'après les calculs de M. Bertillon, sur 1000 garçons 112 se marient chaque année, et sur 1000 veufs 356 se remarient.

Que conclure de là? C'est que le désir du mariage est environ trois fois plus grand chez les veufs que chez les garçons du même âge. Pour les veuves comparées aux filles, il est seulement deux fois plus grand (voy. *Revue scientif.*, 15 février 1879). Par les chiffres des naissances aux divers mois de l'année, nous apprenons dans quelle proportion numérique l'amour physique est plus intense au printemps qu'en hiver. Quand nous voyons (*Revue scientif.*, mars 1877) que 1000 femmes mariées de quinze à cinquante ans ont, année moyenne, 248 enfants en Angleterre, 275 en Prusse et en France 173, comme nous savons d'ailleurs, par la fécondité remarquable de la race française au Canada, que nulle raison physiologique ne joue le rôle dominant dans ce résultat, nous sommes autorisés à penser que, si le désir d'avoir des enfants est parmi nous égal à 1, il est en Prusse égal à 1.59, et, en Angleterre, à 1.43. La statistique criminelle et civile peut servir à évaluer la croissance ou la décroissance des instincts processifs et des passions violentes.

Mais la plus antique et la plus originale, et peut-être la plus rigoureuse des balances de ce genre, c'est la guerre. Quand sur un point, insignifiant parfois, deux volontés nationales sont en conflit, l'une disant : oui, telle chose sera; l'autre disant : non, telle chose ne sera pas; chacune d'elles puise, dans la supériorité de force qu'elle s'attribue, le droit qu'elle s'arroge d'anéantir l'autre. Il s'agit de soumettre ces persuasions contraires à un contrôle éclatant. Des deux côtés alors, le désir national s'amasse; mais il ne se totalise pas seulement, il s'organise, il se ramifie en une multitude de manœuvres et d'actions guerrières différentes qui collaborent au même but précisément parce qu'elles sont hétérogènes (car le seul rapport possible des choses similaires consiste à se juxtaposer stérilement ou à s'opposer destructivement; ce ne sont pas les boulangers qui font concurrence aux meuniers, mais bien les meuniers qui cherchent à se détruire entre eux et les boulangers entre eux, et toute production, à l'inverse, suppose la dissemblance des travaux). Une armée n'est donc pas un simple total, comme les chiffres de la statistique, dont les unités sont homogènes; elle est un tout comme un être vivant. Elle est un nombre si l'on veut, mais un nombre vrai, objectif, qui reste tel hors de la pensée nombrante. En elle s'incarnent non seulement une quantité définie à chaque instant d'énergie mécanique sous forme de poudre et de boulets, de nerfs et de muscles, mais une somme déterminée à chaque instant de dogmatisme ou d'entêtement patriotique qui passe identique à lui-même, à travers les canons roulés, les marches forcées, les tambours battants, les fanfares. On se bat enfin. Pourquoi? Parce qu'il

faut bien appuyer sur une démonstration solennelle et incontestée le jugement de supériorité que chaque belligérant porte sur soi. Un combat, en même temps qu'il est la solution d'un problème de mécanique, est une opération « d'arithmétique morale », une soustraction.

Si mécaniquement deux armées sont d'égale force, leur effectif, leurs engins militaires, leur degré d'instruction étant les mêmes, c'est la plus volontaire qui vaincra. — Mais soyons plus précis.

Une armée qui se bat est à sa nation qui la regarde et où elle se recrute ce qu'un système philosophique en train d'attaquer et de se défendre est à l'ensemble de ses partisans passifs, disséminés dans les corps savants ou dans le monde. Les citoyens restés dans leurs foyers font tous le même vœu : la victoire; mais tous ces vœux semblables et dispersés ne forment un nombre que pour le statisticien; cependant les soldats, les officiers n'ont pas le temps de songer à se dire : Puissions-nous vaincre! Ils ont à chaque instant, en apparence, un but tout autre : charger leurs fusils, viser un fort, apprécier à vue d'œil une distance, etc. Et c'est avec ces unités hétérogènes que l'addition vraie s'accomplit sur le champ de bataille. De même tous les adhérents du transformisme sélectionniste ont conscience d'avoir foi en lui pendant que Darwin l'élabore et le fortifie chaque jour étudiant telle plante ou tel insecte, se livrant à mille expériences, à mille observations de tout genre durant lesquelles il recueille une infinité de faits, d'affirmations et de négations qui toutes signifient au fond : « mon système est le vrai, » quoique jamais ou presque jamais, je suppose, l'éminent penseur n'ait le loisir de prononcer ce dernier jugement. C'est pourtant dans le faisceau des propositions diverses successivement émises et coordonnées par lui, et non dans l'ensemble des adhésions toutes semblables de ses disciples épars, qu'il faut chercher la vraie quantité de foi inhérente à son système, celle qui lui permet de descendre dans la bataille rangée des théories, où telle constitution politique acclamée par cinquante millions d'hommes, où telle cosmogonie religieuse à laquelle cinq cents millions d'hommes disent *amen* n'oseraient affronter la lutte.

Pour supputer exactement la quantité de désir qui fait la force d'une armée et la quantité de foi qui fait la force d'un système, il faut tenir compte non pas des désirs de vaincre éprouvés par les soldats ou par la nation, non pas des actes de foi *conscients* en la formule finale, que le système éveille dans l'esprit de ses auteurs ou de ses partisans, mais bien des désirs de tous genres (de gain chez les fournisseurs, d'avancement ou d'honneur chez les

militaires, d'instruction, etc.) *dépensés* à faire l'éducation des soldats et des officiers, à affermir la discipline, à perfectionner la tactique, à fabriquer des engins de destruction, à exécuter des manœuvres sur le terrain, — et des actes de foi de toutes sortes *dépensés* (en jugements visuels, tactiles, acoustiques ou autres) à constater chacun des faits innombrables, fournis par l'expérience ou l'observation, qui depuis les premiers balbutiements de la science, ont servi à suggérer ou à contrôler chacune des lois, chacune des théories partielles dont le système est le ciment et qu'il prétend identifier dans son idée-mère. Les désirs de vaincre, les actes de foi en la formule finale ne servent en rien au succès d'une bataille ou d'une discussion; ayant la même direction, étant semblables, ils ne peuvent pas plus faire partie d'un seul tout et s'agréger fructueusement que des parallèles ne peuvent parvenir à se rejoindre. Mais les désirs divers *dépensés* autrefois et transformés en *moyens d'action*, les actes de foi *dépensés* autrefois et transformés en *notions élémentaires*, en *moyens de jugement*, peuvent, justement parce que leurs directions diffèrent, parce que leurs points d'application sont hétérogènes, se rencontrer utilement en une action ou une proposition nouvelle et plus complexe. Les désirs, les actes de foi similaires n'ont qu'une manière de former un tout, leur numération effective; il est vrai que, non comptés, ils continuent à être nombrables. Mais, indépendamment de cette possibilité d'être nombrés qui leur est commune avec les précédents, les désirs et les actes de foi dissemblables possèdent une virtualité autre, celle de pouvoir coopérer à la production d'une œuvre ou à la démonstration d'une thèse qui n'est l'objet direct d'aucun d'eux. Cette virtualité, sans doute, n'est réalisable que dans la mesure où le général en chef sait utiliser ces désirs *dépensés* et où le défenseur d'un système sait faire valoir les faits à l'appui. Mais la portion non réalisée de ces virtualités est quelque chose, au même titre que la possibilité de chute d'un corps pesant et arrêté, ou que la possibilité de combustion d'un charbon éloigné du feu. En tenant compte de ces observations, on verra que la victoire appartient toujours, en guerre ou dans une discussion, à la théorie du côté de laquelle se trouve la plus grande quantité de désir ou de foi réellement mise en œuvre par le général en chef et le théoricien.

On ne contestera pas, en effet, j'espère, que toute notion ait commencé par être un jugement ou des jugements, que tout moyen, tout talent, toute habitude dont nous nous servons, ait commencé par être un but poursuivi pour lui-même. Cela est certain, comme il est certain que toute proposition est destinée à son tour à s'in-

corporer comme phrase incidente d'abord, puis comme idée accessoire, dans une phrase plus compliquée, et que toute œuvre volontaire tend en se répétant à devenir l'instrument d'une action plus haute. Parler, marcher, simple moyen pour l'adulte; pour l'enfant d'un an, quelle suite d'entreprises hardies! Pour le soldat exercé, charger, ajuster, cela ne sert qu'à tuer l'ennemi; pour le conscrit, autant de manœuvres, autant de fins distinctes, laborieusement poursuivies. Je dis : « ce cheval galope; » quelle multitude d'anciennes phrases emmagasinées dans cette phrase! Il y en a deux d'abord, clairement apparentes, qui ont dû la précéder sans laisser de trace en moi : « cet animal est un cheval; cette allure est le galop; » mais, sous les idées d'animal et d'allure, j'en découvre d'autres, celles de couleur, de forme, de vitesse, etc., dont l'acquisition lente et successive a coûté à ma première enfance des milliers d'efforts de discernement et de jonction d'images.

Ce qu'on peut contester avec une apparence de raison, c'est que la notion soit l'équivalent des sommes de croyance, et l'habitude l'équivalent des sommes de désir dépensées à les produire, et que sous ces nouvelles formes ces quantités psychologiques se conservent sans perte, comme la force motrice des physiciens. Pour donner ici un sens à cette idée d'équivalence, pour rendre intelligible cette conservation des forces internes, il serait nécessaire de faire appel à une certaine manière, dont nous n'avons pas à nous occuper, d'entendre l'hypothèse des monades. Mais on peut en dire autant, ou à peu près, du principe physique de la conservation de l'énergie, qui — à moins d'additionner pêle-mêle sous le couvert du même vocable *énergie* deux choses hétérogènes, le mouvement possible et le mouvement réel, l'énergie dite potentielle et l'énergie dite actuelle — nous oblige à tenir pour vraie l'hypothèse des atomes entre lesquels se disséminerait, en se dissimulant sans bénéfice ni perte, une même quantité de mouvement. Le seul fait qu'on ne puisse nier ici et là, c'est que des quantités de mouvement, de foi et de désir ont été consommées. Quant à savoir si cette dépense a été une transsubstantiation ou un déguisement, c'est une question qu'on peut réserver.

G. TARDE.

(La fin prochainement.)

---

# LA CROYANCE ET LE DÉSIR

POSSIBILITÉ DE LEUR MESURE

(FIN) <sup>1</sup>.

---

## III

### *Critique de Bentham.*

Nous avons cru montrer, dans ce qui précède, que la croyance et le désir, soit individuellement, soit collectivement, sont susceptibles d'évaluations plus ou moins rigoureuses. Mais les théories se jugent par leurs conséquences. Essayons d'appliquer la nôtre à la critique de Bentham, c'est-à-dire aux problèmes moraux et sociaux les plus ardues. Qu'on veuille bien se rappeler l'analyse par laquelle nous avons ramené le plaisir et la douleur au désir et à l'aversion. Elle méritait, je crois, de nous arrêter. D'abord, si l'on ne décompose pas le plaisir et la douleur, l'on peut et l'on doit être tenté d'expliquer par eux le bien et le mal. Or il n'est pas indifférent, en morale, de résoudre ces notions fondamentales en termes de désir et d'aversion, d'affirmation et de négation, ou en termes de plaisir et de douleur. Entre autres différences saisissables, si l'on adopte la première manière de voir, non seulement toute sensation, mais aussi bien toute perception et toute notion, en un mot tout ce qui peut être l'objet d'un désir ou d'une répulsion, est en soi-même bon ou mauvais; si l'on se range au second point de vue, les seules choses bonnes ou mauvaises qu'on admette au fond sont certaines sensations privilégiées, qualifiées plaisirs et douleurs; quant aux phénomènes intellectuels, associations et combinaisons d'images, raisonnements, notions, ils ne méritent les mêmes épithètes qu'indirectement, parce qu'ils sont regardés comme devant avoir pour

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.



résultat un accroissement de sensations pénibles en soi ou agréables.

Mais il y a une autre différence plus importante encore et déjà indiquée.

Quand Bentham, au commencement de ce siècle, fondait la morale et le droit sur l'utilité et affirmait la possibilité d'évaluer mathématiquement la somme de plaisirs et la somme de douleurs qu'un acte doit engendrer, il s'abusait certainement, puisque les peines et les plaisirs de diverses natures, sans commune mesure, se refusent à entrer comme des chiffres dans une addition. Mais son erreur n'était pas complète, puisque plaisir et peine impliquent désir et contre-désir, ajoutons croyance positive et négative, et il a passé bien près de la vérité sans la voir, avec cette myopie ou distraction philosophique qui s'allie étrangement à l'acuité de sa vision intellectuelle, subtile et pénétrante dans certaines analyses. On se demande à sa lecture s'il ne voit pas ou s'il dédaigne de réfuter les objections palpables que soulèvent ses assertions et qu'il n'indique jamais. Sans nul doute, il méconnaît la nature du vrai *vinculum juris*, il mutile la notion du devoir; son utilitarisme est une sorte de darwinisme social anticipé, avec cette différence que, si le meilleur, aux yeux du grand naturaliste, est toujours le plus apte, le plus utile, Darwin a senti lui-même l'insuffisance de son idée-mère et s'efforce de la compléter en faisant, par des voies détournées, par la sélection sexuelle, par le principe de corrélation de croissance, une assez belle part au point de vue esthétique et même téléologique. Nulle concession pareille chez Bentham; il voit tout clairement, excepté les limites de son point de vue. Ce n'est pas lui, mais un de ses arrière-disciples les plus indépendants, qui a pu écrire : « Rien dans le droit ne naît seulement d'un sentiment d'utilité; il y a toujours certaines idées antérieures sur lesquelles travaille le sentiment d'utilité et dont il ne peut que former des combinaisons nouvelles » (Sumner Maine, *Ancien droit*, p. 220), comme il y a toujours certaines données morphologiques, certains agencements de caractères qualifiés types vivants, qui servent de thème indispensable aux variations et à la sélection naturelle. Étant donné qu'avant tout il s'agit d'entretenir la série des sacrifices quotidiens aux mânes des ancêtres, la législation, dans le cas où la famille menacerait de s'éteindre, doit fournir des moyens artificiels ou violents de la perpétuer, l'adoption, l'inceste par exemple. Étant donné qu'avant tout il faut empêcher le type labié de périr (quoique l'obstination des plantes de cette famille à présenter une tige carrée et non ronde, des feuilles opposées et non alternes, soit peu explicable par leur intérêt individuel), les individus les plus propres à le maintenir et à le développer devront être choisis.

Un but, que nous croyons *nôtre* et qui nous fait *siens*, entre en nous un jour, s'empare de nous ; ce n'est point notre intérêt qui l'a fait naître : le hasard a rassemblé en nous les fragments d'idées dont il se compose. Et, quand même ce serait notre intérêt qui nous ferait désirer ce but, que signifierait cela ? Notre intérêt, n'est-ce pas le succès de quelque but antérieur, entré lui-même en nous comme je viens de le dire ? En remontant à la source de notre vouloir, nous n'y voyons qu'attraction irrésistible vers quelque chose d'étranger, une expulsion hors de nous-même, hors de la sphère où nous nous replions parfois pour savourer nos joies égoïstes. Bentham ne tient nul compte de cet arbitraire fondamental, de cet irrationnel, essentiel appui de toute logique et de toute nécessité ; et c'est là une lacune énorme.

Mais il rachète tous ses défauts par un mérite éminent, sa sincérité d'abord, son horreur de tout charlatanisme verbal, de toute phraséologie grandiloque et creuse, familière à nos juristes français, quand, d'aventure, ils se hasardent à philosopher, et puis cette sûreté d'instinct qui, tout droit, l'a conduit au vrai nœud des questions morales et économiques. « Il a senti la nécessité, dit son traducteur et metteur en œuvre, Dumont, d'établir un principe invariable qui pût servir de base à une *mesure commune* en morale et donner cette *unité*, le plus important, mais le plus difficile problème de la philosophie. » (*Législation civile et pénale.*) Il ne l'a pas trouvée, cette *arithmétique morale*, mais il l'a cherchée passionnément. Il faut donc qu'il ait longtemps souffert de son absence constatée, qu'il ait heurté comme tant d'autres, mais sans y échouer comme eux, sans y engloutir toute foi dans la possibilité de la justice, à ce grave écueil de toute notion de valeur et de droit : l'hétérogénéité des divers biens humains à sacrifier les uns aux autres dans le cours des déterminations morales et des fluctuations sociales. Il a vu cependant comme nous, il n'a pu ne pas voir la différence du tout au tout qui éclate entre l'œuvre d'un plâtrier et une fresque de Michel-Ange, entre la gaieté d'un ivrogne et l'inspiration d'un poète, entre les plaisirs de l'adultère et les joies de la famille ; et l'histoire lui a fait naître sans doute à chaque ligne, dans le défilé des états sociaux ondoyants et divers, le regret de quelques beautés spéciales, *sui generis*, à jamais irretrouvables, que chaque âge emporte et scelle avec soi dans sa tombe, de cette flore de vertus ou de charmes propres, patriotisme antique, fidélité féodale, résignation, abnégation, bravoure militaire, fleur de politesse et d'élé-gance des cours, qui reste attachée à chaque station historique et ne laisse à la suivante que son souvenir. Qui dira en quoi le nom de

progrès donné par nous à cette substitution de qualités non comparables, d'avantages radicalement dissemblables, est légitime? La plupart de ceux qui, d'un œil sincère, avec une complète bonne foi, ont regardé ce kaléidoscope de réalités hétérogènes, n'ont-ils pas jugé la question insoluble? Et de fait, s'il n'y a rien en nous que de qualitatif, nul problème politique, nul problème juridique n'est susceptible d'une solution rationnelle qui s'offre au législateur. Pourquoi dans nos lois pénales punissons-nous le vol, l'adultère, l'assassinat, et immolons-nous à d'autres avantages leurs avantages spéciaux? Pourquoi dans nos lois civiles défendons-nous le régime actuel contre les adorateurs du passé ou les rêveurs d'un certain avenir? Le voleur dira que nous ne connaissons point ses douleurs, l'amant que nous méconnaissons ses délices, celles-ci et celles-là d'une espèce à part, unique; l'assassin même pourrait dire que l'ivresse de la vengeance l'emporte pour lui sur toute autre joie; et, avec bien plus de force encore, les rétrogrades et les utopistes nous entretiendront d'Edens perdus ou d'Edens à conquérir, qui leur font prendre notre monde en pitié. Et nous, que dirons-nous? N'aurons-nous, pour justifier nos lois, que le caprice de nos préférences? On va hausser les épaules ici, sourire, dédaigner de répondre autrement que par des mots. Cependant les révolutions passent et tranchent le nœud qu'on ne dénoue pas. Bentham essaie, lui, une réponse claire et forte; et, s'il l'essaie, s'il prétend motiver le jugement de supériorité porté sur tels biens comparés à tels autres, c'est apparemment qu'il a aperçu sous leur hétérogénéité quelque chose d'homogène. Mais quoi? Il ne le dit pas expressément; et de là des conséquences regrettables.

Cournot, l'incomparable critique, mais infiniment plus pénétrant que concluant, plus habile à manier les balances de la justice que son glaive, a sondé en passant nos parages, à propos d'économie politique (voy., dans ses *Principes de la théorie des richesses*, tout le chapitre sur l'optimisme économique). « Vaut-il mieux, demande-t-il entre autres questions, acheter au prix d'un plus rude labeur un accroissement de population, ou payer par un déchet de la population plus d'aisance, de loisir, d'élégance... de moralité dans la vie commune? L'amélioration dans les conditions de la vie serait-elle trop payée par le sacrifice d'un grand nombre de vies?... La décision du procès entre la grande et la petite culture rentre dans ce problème. Celle-ci donne plus de produits, nourrit plus de créatures humaines, mais au prix d'un plus pénible labeur; l'autre donne un plus grand produit net pour un moindre produit brut. Lequel vaut le mieux? Voilà une question sur laquelle la logique, le calcul n'ont

aucune prise. » Et que d'autres nœuds gordiens de ce genre dont Cournot ne parle pas ! Si une divinité clémente nous proposait, moyennant une guerre qui nous coûterait 10 000 hommes seulement, la restitution de l'Alsace et de la Lorraine et de notre gloire militaire éclipsée, quel homme d'Etat français refuserait une offre pareille ? Et cependant quelle mesure commune y a-t-il entre l'intérêt majeur de continuer à vivre, pour 10 000 d'entre nous, et l'avantage pour le reste de leurs concitoyens de se dire qu'ils appartiennent à une nation un peu plus glorieuse et plus étendue ? En pareil cas, je voudrais voir apporter les balances de Bentham. Napoléon, en 1814, après sa dernière défaite, eut une dernière idée exorbitante, au dire de M. Thiers. Les alliés étaient tous dans Paris, avec leurs 500 000 hommes, enivrés et sûrs de leur triomphe ; il était à quelques lieues de là, jugé perdu, à portée de son artillerie et d'une poignée de troupes. Ne pouvait-il, un peu d'astuce aidant, aller s'emparer des hauteurs de Paris, et, de là, bombarder, exterminer tous ses ennemis à la fois ? Il fallait écraser avec eux le tiers ou la moitié des Parisiens, et Notre-Dame, et les Tuileries, et le Louvre, tout ce que la sédition a détruit depuis lors ou tenté de détruire ; mais, à ce prix et à l'exemple du czar incendiant Moscou, la France, tombée, se redressait subitement à une hauteur inconnue, son rêve séculaire s'accomplissait, elle faisait la loi au monde... Quand ce projet impérial fut communiqué aux maréchaux, ils reculèrent d'horreur. En admettant qu'il fût exécutable, qu'eût décidé à leur place, logiquement, un utilitaire patriote ?

Deux pages après avoir déclaré insolubles des questions de cet ordre, Cournot aperçoit la voie par laquelle *pourrait* être trouvée la solution de quelques-uns d'entre eux, de ceux que soulève l'économie politique. « La valeur vénale, dit-il, a pris cours parmi les hommes, justement pour permettre de *comparer numériquement* des choses si peu similaires qu'autrement elles ne pourraient être comparées. » Elle n'est, à ses yeux, qu'une commune mesure fictive, conventionnellement choisie ou acceptée de force, entre choses hétérogènes, et ce n'est qu'en les mutilant qu'elle permettrait de les évaluer. Elle serait le signe, l'expression arithmétique d'une quantité ou de quantités non pas réelles, mais imaginaires.

En cela, Cournot suppose, comme tout le monde, par habitude, que les produits ou les services exprimés par des sommes d'argent sont les sensations diverses, visuelles, tactiles, sonores ou autres, et, en général, les états de l'âme spéciaux que ces biens nous représentent ; et il est certain que, s'il en était ainsi, l'application des nombres à la comparaison de ces choses sans nul rapport, bizarre-

ment juxtaposées, serait arbitraire et absurde. Mais la hausse ou la baisse du prix des objets exprime l'accroissement ou la diminution, tantôt des désirs, tantôt des actes de foi totalisés du public qui les achète (la production des articles, l'abondance du numéraire, et le chiffre de la population restant les mêmes, par hypothèse). Ici, s'agit-il de choses peu similaires? En tant que sentis, les plaisirs ne sauraient être additionnés, même appartenant à une seule personne, à *fortiori* quand ils appartiennent à des personnes différentes, par exemple, les plaisirs des fumeurs, des chasseurs, des joueurs, des clubistes, des libertins, etc. Mais, en tant que *désirés* plus ou moins, ils deviennent, nous le savons, parfaitement comparables. En tant qu'affirmés, *crus*, ils ne deviennent pas moins réductibles en nombre. La solution des problèmes ci-dessus est donc aisée d'après ce principe : entre deux avantages hétérogènes, un gouvernement démocratique, expression de la majorité des électeurs, se décidera logiquement en faveur de celui qui est réclamé par le désir national le plus fort. Par exemple, il favorisera la petite culture au détriment de la grande, le bon marché des produits au détriment de leur perfection aristocratique. Rien de plus simple, et il n'y a point de fiction là dedans. Nous verrons cependant tout à l'heure qu'une difficulté d'un nouveau genre est soulevée par cette simplification.

Revenons maintenant à Bentham : je vais montrer en quoi, notamment, son point de vue diffère du mien. Accroître la somme totale des plaisirs publics : tel est, suivant lui, l'unique but du législateur. Fort bien ; passons sur les aspérités de cette addition. Mais encore où s'arrêtera-t-elle? faudra-t-il ne tenir compte que des peines et des plaisirs des citoyens actuellement vivants, ou bien faire entrer dans la balance, et suivant quelle proportion, les peines et plaisirs de générations futures? Dans le cas, très fréquent, où un projet d'emprunt a pour effet de rejeter sur nos fils ou nos arrière-petits-fils la carte à payer de nos folies, est-il bon ou mauvais de voter ce projet, si avantageux pour les vivants? Est-il bon ou mauvais, en sens inverse, de voter telles dépenses, dont nous pâtirons, mais dont profiteront nos petits-neveux, et qui paraissent nécessaires à maintenir dans cent ans l'intégrité ou la gloire de la patrie? La réponse, si on la cherche dans la totalisation des intérêts, est impossible; cherchée dans la totalisation des volontés, elle est d'une simplicité extrême, car nous voulons tous l'existence et la prospérité de la patrie dans un siècle, dans dix siècles, tandis que nous nous soucions fort peu du bien-être des petits-enfants de nos petits-enfants. En outre, on comprend très bien que la volonté des générations qui nous ont précédés soit prise en considération, et, favorable ou con-

traire, grossisse ou amoindrisse la somme de la volonté générale; mais imagine-t-on une somme d'intérêts actuels et d'intérêts *passés* additionnés pêle-mêle?

On a objecté à Bentham l'égoïsme des individus qui les porte à faire bon marché du suprême intérêt d'autrui quand il contrarie leur moindre intérêt personnel. Mais la théorie la plus spiritualiste du devoir n'échappe pas à une objection analogue. Entre la volonté de Dieu et la mienne qui lui est contraire, je préfère la mienne. Pourquoi ne la préférerais-je pas? Parce que je juge Dieu *supérieur* à moi. De même, si, par un raisonnement quelconque, l'individu en opposition d'intérêts avec ses semblables est obligé de s'avouer à lui-même la *supériorité* de cet intérêt rival du sien, il sentira qu'il *doit* lui sacrifier le sien.

La difficulté réelle est de contraindre l'individu à cet aveu de la supériorité de celui qui lui commande ou des intérêts totalisés de ses semblables. S'il ne croit plus à la supériorité du législateur sacré ou profane, il est urgent de lui démontrer l'autre. Or on n'y parviendra qu'en lui montrant d'abord que les intérêts humains peuvent se totaliser, qu'ils sont homogènes. Mais il voit, il touche leur hétérogénéité!

Là est la pierre d'achoppement, encore une fois. Stuart Mill s'est donc abusé, ce me semble, quand, sous prétexte de compléter Bentham, il a cru pouvoir fonder sur la nature spécifique, intrinsèque, de certains plaisirs, toute autre considération étant écartée, la supériorité qu'on leur attribue en général relativement à certains autres. En cela il méconnaît d'abord la haute pensée de son maître, qui a cherché à purger de tout arbitraire, de tout ce qui est simple affaire de goût, les jugements moraux, et à les reconstruire sur le pur granit du calcul; et il ne méconnaît pas moins le mérite propre des côtés simplement qualitatifs et non mesurables de notre âme, qui est de nous soustraire au joug du nombre, de nous mettre hors la loi des comparaisons orgueilleuses ou humiliantes avec autrui, de nous faire à tous, grands ou petits, supérieurs ou inférieurs par d'autres aspects de notre être, une égalité profonde, fondée sur notre dissemblance radicale. Mais entrons plus avant dans la discussion de la doctrine utilitaire.

Bentham se place au point de vue du législateur qui cherche à réaliser l'ordre le meilleur. Si l'on suppose que le législateur a un but, un idéal social, la loi la meilleure pour lui est celle qui est la plus propre à l'atteindre, de même que, la nécessité de tel type vivant étant posée en fait, les individus les plus aptes à le maintenir ou à le développer devront seuls survivre. Son devoir lui est tracé

par un *sylogisme naturel* dont sa volonté d'atteindre un idéal est la majeure, et dont la mineure lui est fournie par le *jugement* qu'il porte sur la plus ou moins grande aptitude de divers projets de loi à transformer son rêve en réalité. Mais pourquoi le législateur selon le cœur de Bentham se proposerait-il tel état social de préférence à tel autre? A une question analogue : Pourquoi la réalisation de tel type vivant s'impose-t-elle plutôt que celle de tout autre? les évolutionnistes ne peuvent faire qu'une réponse : Les circonstances extérieures et *internes* étant données, le type adopté, et momentanément fixé, était le plus apte à produire un maximum de *vie*. C'est forcément vague; et j'en veux tirer ce seul enseignement qu'en telle matière, comme en toute autre, la recherche d'un *optimum* est injustifiable, à moins de s'appuyer sur celle d'un *maximum*.

La réponse des utilitaires est moins vague, mais de même nature : Telle institution, le mariage monogamique, par exemple, et la propriété individuelle, doit être voulue, parce qu'elle est la source de la plus grande félicité ou de la moindre infortune possible. Mais pourquoi cette plus grande félicité ou cette moindre infortune *doit*-elle être voulue? Quoique Bentham dogmatise ainsi en tête de son *Traité de législation* : « Le bonheur public doit être l'objet du législateur » sans se donner la peine d'en expliquer la raison, on comprend clairement à sa lecture que le motif inexprimé de cet aphorisme est celui-ci : « Le législateur veut satisfaire le désir public; or tout le monde désire être heureux; donc le législateur doit rechercher le plus grand bonheur de tous. »

Je tiens donc pour accordé par Bentham que, sous son calcul de plaisirs et de peines, se cache une vraie supputation de désirs, et que l'utilité générale, en ce qu'elle a de mesurable, se confond avec le désir général.

Cependant, par cette rectification se révélera un vice radical du système. Pourquoi des deux quantités de l'âme n'a-t-il égard qu'à l'une et exclut-il l'autre, la croyance, de ses opérations arithmétiques? Il est vrai qu'implicitement il en tient compte, mais dans des limites trop restreintes et sans avoir l'air de s'apercevoir qu'il brouille ce qui tient à la croyance, à l'opinion nationale proprement dite avec ce qui a trait aux vœux de la nation. Avec une haute raison il recommande le respect des droits acquis, de ce qu'il appelle les *attentes* d'un peuple, les actes de foi d'un peuple en ses biens futurs, et, parmi les maux à conjurer, il cite en première ligne la peine d'attente trompée, les dépossessions de toutes sortes. Ailleurs, parmi les qualités des peines et des plaisirs, à côté de leur vivacité, de leur durée, etc., il signale leur *certitude*. Parfois on croirait qu'il s'appuie sur l'élé-

ment croyance à l'exclusion de l'élément désir. Ainsi (*Traité de législation*, I, p. 260) il dit : « La bonté des lois dépend de leur conformité à l'attente générale. » Les attentes, dit-il ailleurs, sont le lit dans lequel coulent les désirs. Mais il craindrait de métaphysiquer en précisant cette distinction. Il paraît, en général, ne pas se douter que le souhait général puisse entrer en conflit avec le jugement général. « Le plan qui favorise le plus d'intérêts ne peut manquer d'obtenir à la fin le plus de suffrages. »

Cependant il sent qu'il y a là une difficulté, il l'entrevoit même, mais il ne s'y arrête pas. « Une loi, dit-il (t. I, p. 265), conforme à l'utilité, peut se trouver contraire à l'opinion publique; mais ce n'est là qu'une circonstance accidentelle et passagère. » Accidentelle! on pourrait croire plutôt que c'est la règle. « Il ne s'agit, ajoute Bentham, que de rendre cette conformité sensible pour ramener tous les esprits. » Comme si des esprits prévenus reconnaissaient jamais leur erreur! Accablez, malgré eux, de bienfaits éclatants comme le jour vos adversaires politiques, ils n'en crieront que plus fort.

Et puis l'attente, cette croyance qui a les biens futurs pour objet, est-elle la seule forme de la croyance nationale dont l'homme d'Etat doit se préoccuper? Prenons un exemple. « Votez les appointements du clergé, nous dit notre auteur (I, p. 234 et s.), votez les subventions des théâtres et des académies; en effet la faible augmentation d'impôts qui en résultera sera un mal non senti, c'est-à-dire nul, pour les particuliers qui ressentiront tous au contraire à quelque degré les heureux effets de ces dépenses, la sécurité entretenue en partie par les maximes de la morale religieuse, et les embellissements divers dus aux beaux-arts.» Fort bien, et cette considération de l'*infinitésimal* en matière de peines et de plaisirs ne manque point de justesse ni de profondeur. Mais Bentham oublie que si le fait d'une augmentation insignifiante d'impôts n'est point senti comme privation physique, il est *connu*, il est jugé, et que cela suffit pour le faire désirer ou repousser énergiquement. Une nation composée en majeure partie de libres penseurs et de puritains repousserait avec horreur ce fait et, de plus, nierait avec force les avantages que vous y croyez attachés. Que fera le législateur? Si son opinion personnelle est que le public a tort de nier ces avantages, pourra-t-il subordonner cette négation nationale à son affirmation individuelle? Mais s'ensuivra-t-il ou ne s'ensuivra-t-il pas qu'il pourra faire prévaloir son désir propre sur la répulsion générale? Dira-t-on qu'il doit incliner ses vœux, non ses jugements, devant les vœux ou les jugements contraires du public? Mais pourquoi l'un de ces deux genres de soumission plutôt que l'autre lui serait-il commandé? Or, si les deux lui sont



imposés, il devient l'esclave du peuple qu'il doit diriger; s'il peut s'exempter des deux, il devient tyran. Au reste, il est clair que le chef d'un peuple ne saurait refouler ces deux courants à la fois, les croyances et les passions de son peuple. S'il contrarie ses passions, ce ne peut être qu'en s'appuyant sur sa confiance ou ses dogmes religieux; s'il blesse ses convictions, ce ne peut être qu'en favorisant ses appétits.

On voit dans Lysias que le viol commis sur une femme légitime était puni beaucoup moins sévèrement que sa séduction, parce que la séduction est un mal social plus contagieux que le viol. Cependant en Grèce, comme parmi nous, on n'en peut douter, l'auteur du viol était réputé plus coupable que le séducteur, qui agit du plein gré de la femme. La loi grecque, qui a été utilitaire en ceci, a-t-elle eu raison de froisser sur ce point le sentiment public? Tel peuple abhorre l'ivresse, en principe; mais par cupidité il enivre d'opium deux ou trois cents millions d'hommes. Était-il bon de lui permettre ces bénéfices réprouvés par lui-même? Tel autre, belliqueux, professe une religion d'amour et de paix; doit-on pour lui plaie déclarer la guerre à ses voisins? On a vu des gouvernements s'évertuer à découvrir, à satisfaire les convoitises, les haines, les jalousies cachées dans le fond des cœurs, sans se préoccuper des jugements de réprobation inexprimés, certains toutefois, que leurs spoliations ou leurs persécutions iniques provoquaient chez ceux-là mêmes qui en bénéficiaient. Ces gouvernements ont-ils eu tort? — Autre question. Le maître légitime, est-ce celui qui est désiré tel ou qui est jugé tel par la majorité? Je reconnais que, en général, par voie de réaction mutuelle, les souhaits et les jugements d'une nation finissent par se mettre en harmonie, mais pas toujours et jamais sans peine. Le malheur est que, en attendant cet accord incertain, il est extrêmement difficile de lire au fond des consciences les aveux qu'elles font de certaines supériorités détestées, ou le peu de confiance des électeurs dans la durée de certaines formes gouvernementales dont ils proclament tout haut l'éternité, tandis que les désirs les plus secrets parviennent à se traduire en bulletins de vote et à s'évaluer par leur numération. Toutefois il est des actes qui rendent indubitable, à quelques époques, la foi publique en la prééminence morale ou intellectuelle de diverses classes ou castes. Les barbares mérovingiens, nouveaux convertis et regimbant encore sous le joug chrétien, ne doutaient point du caractère supérieur de leur évêque; et sur cette conviction unanime, traduite en gestes, en attitudes respectueuses, en obéissance instinctive, se fondait la légitimité du pouvoir ecclésiastique de cet âge, comme la légitimité de nos pouvoirs s'appuie sur une volition générale. Remarquons que trop souvent le

vote de l'électeur, en manifestant son désir de donner le commandement à Pierre, atteste la jalousie que lui inspire Paul, et indirectement la supériorité qu'il est forcé de lui reconnaître. N'aurons-nous aucun égard à ces faits connus de tous ?

Bien que la *volonté* nationale, fondement de notre souveraineté actuelle, soit un composé de désir et de croyance, le désir y prédomine grandement. Le danger de cette subordination du côté rationnel de l'homme à son côté passionnel serait encore bien plus apparent si la volonté du peuple se traduisait par un procédé plus rigoureux que notre suffrage universel. Apparemment, puisque l'on compte les volontés, c'est qu'on les croit homogènes et mesurables, et, on le voit, je serais mal venu à y contredire. Mais alors il faut aller jusqu'au bout. Compter les volontés ne suffit pas, il faudrait les peser pour connaître exactement la quantité de la volonté, du désir collectif. Ce serait ardu, j'en conviens ; mais, après tout, est-il donc si chimérique de supposer qu'on trouverait en le cherchant bien un mètre pratique quelconque pour déterminer approximativement l'énergie des volontés et des désirs individuels, afin d'éviter l'erreur évidente où l'on tombe en les regardant comme égaux entre eux ? Donner au vote de chaque électeur une valeur numérique proportionnée aux sacrifices pécuniaires ou autres, aux mois de prison, par exemple, qu'il aurait faits antérieurement en vue du triomphe de son parti, cela paraîtrait absurde, et cela serait la logique même. On ne voit assurément pas pourquoi l'électeur, au lieu de vendre sa voix, comme on assure qu'il le fait parfois, n'achèterait pas au contraire l'exercice de son droit civique, comme il achète en papier timbré, en droits d'enregistrement, en honoraires, en impôts, l'exercice de tous ses droits civils, droit de vendre, droit d'acheter, droit de se marier, droit de défendre en justice ses droits. Ce système, après tout, serait moins déraisonnable que le système opposé, pratiqué à Athènes, où l'on était payé pour la peine qu'on prenait en exerçant ses droits politiques. Plaisante idée, qui aurait bien dû être complétée en matière purement civile par des primes offertes aux plaideurs ! On m'accordera, je pense, que l'inverse vaudrait mieux, quoique je sois loin de le proposer. Mais ne voit-on pas la force prépondérante que donnerait tout à coup aux partis extrêmes, aux minorités violentes, ce pesage des désirs, cette valeur du vote proportionnée à leur énergie, à l'intensité des ambitions et des appétits ? Car la fureur destructive de dix jacobins l'emporte à coup sûr, et de beaucoup, sur l'ardeur contraire de cent girondins. Par suite, la prétention à l'omnipotence qu'affiche le petit nombre de ces fanatiques, loin de contredire en rien le principe de la souveraineté du désir national

le plus intense, est parfaitement légitime dans leur bouche. Supposons maintenant que l'importance des votes se mesure à l'intensité, à la solidité des croyances, et qu'on parvienne, par un moyen quelconque, à peser celles-ci. L'axe de la puissance politique sera déplacé en un instant. Dans cette balance des croyances, en effet, l'électeur modéré, éclairé, même apathique et réputé sceptique, ne manquera pas d'apporter les poids les plus forts, les convictions mûries, inébranlables, à l'épreuve des sophismes et des mots sonores. Qu'on ne se laisse pas abuser par le dogmatisme tranchant des sectaires : au moindre vent de caprice ou d'humeur, leur *credo* s'envole. Bentham observe finement, dans l'un de ses ouvrages, que la force des affirmations populaires est en raison directe de l'in vraisemblance des faits allégués, c'est-à-dire, le plus souvent, en raison inverse du degré de foi inspiré par ces faits à ceux-là mêmes qui les allèguent.

Que déciderons-nous cependant? Entre ces deux bases que l'on peut donner à la justice des actes, à la légitimité des maîtrises, laquelle choisirons-nous, s'il y a antagonisme entre elle? L'acte A ou le gouvernement A nationalement le plus désiré, est-il plus ou moins juste, plus ou moins légitime que l'acte B nationalement le plus approuvé, ou le gouvernement B qui a pour lui dans le cœur de ses partisans la somme la plus considérable de confiance et de foi profonde en son droit? Je ne sais si je me méprends sur la gravité de ce problème, qui me paraît des plus sérieux. Il s'agit, ce semble, de faire entrer dans un même calcul, non pas, comme le font les utilitaires, des sensations purement qualitatives et une quantité-désir confondue avec elles, mais deux quantités hétérogènes entre elles, quoique séparément mesurables. Qu'avons-nous gagné au change? Sommes-nous bien avancés pour avoir dégagé l'élément vraiment quantitatif du plaisir et de la peine, s'il se trouve, en dernière analyse, que cet élément est double et que ces deux quantités n'ont pas de commune mesure? Comment sortirons-nous de là?

### III

#### *La croyance, seul objet du désir.*

Le plus simplement du monde, en observant que la certitude, la croyance maxima, est toujours l'objet du désir, et non le désir, fort ou faible, toujours l'objet de la croyance, et que le désir par suite, en

vertu de sa propre nature, atteste ainsi la prééminence de la croyance. Nous en avons d'abord la preuve indirecte dans ce fait que le désir maximum positif ou négatif, celui qui s'attache à une impression actuelle, est chose très rare, tandis que notre vie éveillée est continuellement, sans interruption, remplie de certitudes pratiquement infinies, de certitudes tactiles, visuelles, acoustiques, etc., positives, et aussi de ces certitudes négatives qui sont impliquées dans tout acte de discernement. Et je ne parle pas de ces certitudes supérieures, presque aussi vigoureuses, que l'étude des sciences forme et consolide en nous. Si le désir pratiquement infini était aussi continu, notre existence ne serait qu'une succession de transports ineffables ou d'atroces douleurs. C'est que la foi sert le plus souvent à diriger le désir ; mais elle a aussi d'autres emplois, et elle ne sert presque jamais à l'augmenter, tandis que le désir augmente incessamment la somme de foi. Il faut des passions à l'homme, c'est vrai ; mais à quoi bon cette canicule, sinon à mûrir les fruits de l'esprit, les quelques conclusions finales où se résume et se consomme une longue vie d'agitations ? Il en est de même des peuples.

De siècle en siècle, les informations certaines s'accumulent, s'ajoutent aux données des sens, qui elles-mêmes vont se multipliant par la diversité croissante de la vie. Mais les passions, par bonheur, sont loin de s'accroître parallèlement ; et, si la civilisation multiplie les besoins, elle ne fait que répartir entre eux un courant de désir ou égal ou déclinant. Les travaux gigantesques de constructions ou de voies ferrées accomplis par nos contemporains ne témoignent pas tant d'un débordement d'ambitions ou de cupidités surexcitées momentanément, ou plutôt concentrées et coordonnées sur quelques points du globe, que d'une intensité de foi inouïe, dans l'exactitude des théorèmes abstraits, des lois, des calculs algébriques, dont ils sont l'expression matérielle, et, à un autre point de vue non moins frappant, d'une énergie de confiance extraordinaire de la part des actionnaires qui ont aventuré leurs fonds dans ces entreprises et des voyageurs qui se livrent sans crainte à l'effrayante force aveugle d'un train express. L'extension grandissante du crédit public sous ses mille formes, contrats, lettres de change, billets à ordre, emprunts de l'Etat, des départements, des communes, est le trait caractéristique d'une nation en voie de progrès. Mais ce n'est pas de crédit seulement, c'est d'un credo national incontesté ou de credo individuels respectés que les peuples ont besoin. Un peuple où règneraient la sécurité la plus entière, le crédit le plus illimité, la science la plus répandue et la plus complète, travaillerait encore par nécessité, mais éprouverait peu de passions, peu d'ambitions,

autres que celle de conserver sa félicité, précisément parce qu'il aurait atteint le terme de tous les désirs. Comptez les haines, les férociétés, les vices, que la civilisation détruit, les sciences et les droits qu'elle produit! Au contraire, indomptable et ignorant, dans une inquiétude et une incertitude continuelles, le sauvage n'ajoute foi qu'aux données de ses sens, et tout au plus à quelques folles superstitions, si peu enracinées dans son esprit, malgré leur vigueur d'affirmation, qu'à la voix d'un pauvre missionnaire des peuplades entières se convertissent en un jour. Voilà les deux extrémités de l'histoire.

Mais la vérité qui se dégage de ces considérations indirectes peut être directement démontrée. Que désirons-nous toujours? Des choses en tant qu'agréables, c'est-à-dire en tant que désirées? Non, ce serait une pure tautologie. Même lorsque nous désirons un désir que nous n'éprouvons pas, le véritable objet du désir que nous éprouvons est la chose poursuivie par l'autre. Nous désirons toujours des choses comme telles, des réalités ou des réalisations. Or Stuart Mill a fort bien prouvé, ce nous semble, que les réalités, et par suite les réalisations extérieures ne sont et ne peuvent être pour nous que des possibilités de nos sensations. Par *possibilités*, entendez *certitudes conditionnelles*; par sensations, entendez ces jugements certains, de *localisation*, de causation ou autres, qui constituent non seulement le regarder, l'écouter, le palper, le flairer, le déguster, mais encore le voir, l'entendre, le toucher, l'odorer, le goûter purs et simples; et, rectifiée ainsi, la thèse de Mill sera irréprochable. Quant au je ne sais quoi de purement affectif qu'on a grand'peine à extraire sous cet amas de jugements inconscients superposés, cela pourrait bien être l'objet propre des jugements les plus élémentaires et les plus cachés, mais non l'objet spécial du désir, qui s'applique à nos sensations toutes faites, telles qu'elles se présentent à lui. Ce n'est jamais, je le sais, la certitude quelconque, indéterminée, que nous recherchons; c'est toujours telle certitude particulière et non telle autre; mais celle que nous choisissons est, parmi toutes les certitudes connues de nous et à notre portée, celle qui en contient, qui en implique le plus grand nombre d'autres, successives ou simultanées, et qui nous représente ainsi la plus grande somme de foi. L'ivrogne, le joueur, le débauché s'instruiraient sans doute davantage s'ils fréquentaient les musées et les bibliothèques et non les tripots, les cabarets et les mauvais lieux. Mais ils s'attachent à celui de tous les états intenses dont ils disposent, qui leur procure le saisissement simultané le plus complet de toutes les fibres de leur être, le faisceau d'évidences le plus fort. L'amour d'un *beau nou-*

*veau*, chez l'artiste et le poète, recèle, à leur insu, l'amour du savoir qui en est l'âme profonde. Leurs inventions sont des découvertes dans le réel ou dans le possible; leurs fantaisies les plus excentriques, des explorations scientifiques de l'imaginable. Chacun de leurs chefs-d'œuvre est une Amérique où la colonie des imitateurs herborise après eux. En affinant et déployant le cœur, en perfectionnant et enrichissant la langue, ils révèlent leurs profondeurs inconnues; par eux, ces vieux thèmes traditionnels, règles prosodiques, règles musicales, types de l'art consacrés, attestent leur richesse virtuelle d'inépuisables variations. Les arts sont des sciences qui créent leur objet. Si le poète ne se contente pas de collectionner des *documents humains*, des trouvailles psychologiques ou ethnologiques, s'il les coordonne entre elles et les accorde avec des raretés rythmiques ou philologiques non moins précieuses, c'est en vue d'un jugement d'approbation esthétique de soi ou d'autrui, et le plus sincère et le plus fort possible. Je ne puis voir non plus, dans son noble labeur, qu'une grande soif de foi vive. Et cela est si vrai qu'on va souvent de la poésie à la science, mais jamais on ne revient de la science à la poésie, du fruit de l'esprit à sa fleur. Est-ce à dire que toutes les passions humaines se réduisent au fond à une seule, la curiosité? Oui; et de même que toutes les forces mécaniques, d'après les nouveaux physiciens, tendent à s'épanouir finalement en rayonnement de chaleur et de lumière, avide inutilement de l'immensité, et de même que cette tendance incontestable n'empêche point, en attendant le terme final, la conversion fréquente et inverse de la chaleur en mouvement de masse, — pareillement, toutes nos passions tendent à connaître, même lorsqu'elles mettent obstacle à l'extension de notre savoir. Amour changeant, ambition instable, insatiable avidité, qu'est-ce, après tout, que l'attrait du mystère irritant, de ces émotions inédites ou de ces aspects étranges que les uns demandent à de plus hauts élans du cœur ou à de plus hautes cimes de la richesse et du pouvoir, les autres, tels que Spencer, à de plus colossales pyramides de sciences et de conjectures? C'est peut-être la raison pour laquelle, seule entre toutes nos passions, la curiosité, qui les résume, n'a pas de contraire imaginable. La haine s'oppose à l'amour; à l'ambition, à la vengeance, on peut opposer l'humilité et la charité chrétiennes, etc.; mais que pourrait bien être l'*anti-curiosité*, le désir de ne rien connaître? C'est aussi impossible à concevoir que l'*anti-conscience* ou que l'*anti-espace*, car l'espace, précisément parce qu'il est constitué de directions antagonistes dont il est le *combat*, ne peut se battre comme elles. L'homme même qui, pour échapper à la certitude de ses maux, se jette dans la mort avec la

persuasion de s'y anéantir, n'est point altéré d'ignorance, il ne l'est que d'oubli ou plutôt de négation; il voudrait pouvoir nier ses maux aussi fortement qu'il les affirme, et il ne se résigne que par force à se contenter de les oublier. Dans le néant d'ailleurs, si réellement ce *nirvâna* l'attire, que peut-il aimer, sinon la certitude qu'il en a et qu'il cherche à rendre plus vive, par une contradiction inconsciente, dans l'instant même où il abdique sa faculté d'être certain?

Pourquoi telle certitude est-elle désirée et jugée désirable plutôt que telle autre? Pourquoi la certitude d'être guillotiné demain, toute vive qu'elle est chez le condamné, lui est-elle si pénible? Pourquoi la certitude de ne pouvoir aller se promener, causer, se répandre, est-elle si importune au prisonnier et au malade, et au commerçant la certitude d'être en faillite? Pourquoi la certitude de ne pouvoir entendre, voir et toucher les phénomènes intérieurs de la molécule et de l'atome, de ne pouvoir jamais descendre au centre de la terre ni étudier la flore et la faune des planètes voisines, est-elle si décourageante parfois pour le savant et le philosophe qui se détournent avec horreur de *l'ignorabimus* de du Bois-Reymond, comme d'un arrêt de mort? Parce que, désirant avant tout la certitude, nous devons naturellement désirer la certitude la plus pleine et la plus riche, c'est-à-dire celle qui a pour objet le plus grand nombre possible de certitudes conditionnelles, lesquelles, réalisées, auraient le plus grand nombre possible d'autres certitudes conditionnelles pour objet, et ainsi de suite, le tout formant la série la plus longue possible de certitudes impliquées les unes dans les autres; or le condamné à mort sait que cette série, pour lui, va être brusquement arrêtée demain, et il aurait beau disposer pendant ces vingt-quatre heures de toute la fortune d'un Crésus et de toute la puissance d'un César, le grossissement des termes de sa série n'en compenserait pas la brièveté excessive. Le prisonnier, le malade non en danger n'ont pas à redouter le raccourcissement de leur série, mais les termes en sont rétrécis extrêmement; leur vie, comparée à celle de l'homme libre et en bonne santé, est l'équivalent d'une somme de foi potentielle beaucoup moindre. Le commerçant sait qu'en perdant son crédit il perd la probabilité de bénéfices ultérieurs, convertibles en aliments, en vêtements, en sensations de luxe, qui lui donneraient des forces et des aptitudes nouvelles en vue de nouvelles affaires plus fructueuses encore. Le philosophe, le savant, qui se heurtent aux limites du savoir humain, s'étonnent et s'affligent, comme réveillés du songe doré et de l'espérance enchantée d'une formule infiniment claire, pénétrante et compré-

hensive, parfaitement démontrée et expliquant absolument tout. Leur affliction dit qu'ils y ont cru!

Le désir humain, en effet, ne se repose et ne se reposera jamais que dans une certitude jugée par lui développable en une série vraiment indéfinie de possibilités d'autres certitudes. Ces possibilités sont de deux sortes, les unes jugées *miennes* et les autres jugées *non-miennes*. Celles-ci sont nommées réalités, choses; celles-là, je les nomme mes facultés, mes puissances, mes espérances, mes droits, mes *attentes*, comme dit Bentham. Le besoin de la certitude *maxima* se dédouble ainsi en besoin de vérité et besoin de sécurité. Le premier ne pourrait être pleinement assouvi que par une science achevée, infinie, impossible, qui atteindrait et pénétrerait la source première de toutes les réalités; en attendant, il se satisfait comme il peut, chez la plupart des hommes simples et bons, par la foi en un dieu ou en des dieux, en des êtres jugés omniscients, dont l'affirmation par le croyant implique l'affirmation de tout le réel et de tout le possible, en des êtres tout-puissants, dont l'affirmation par le croyant implique celle de toutes les transformations du possible en réel, du réel en possible, et de toutes les certitudes visuelles, tactiles, etc., auxquelles ces miraculeuses métamorphoses donneraient lieu. Dieu est pour le chrétien une Encyclopédie ineffable, qu'il est assuré de lire un jour, s'il fait son salut. Quant au second besoin, il est inassouvissable autrement que par la conscience d'une puissance sans bornes et par la garantie d'une vie sans fin. Combien sommes-nous loin de ce double idéal, malgré les efforts séculaires de nos sociétés pour étendre un peu la libre activité et les moyens d'action de leurs membres et pour prolonger la vie moyenne! Plus simplement, — fictivement dira-t-on, mais par une fiction longtemps nécessaire et encore utile, — la foi en l'immortalité de l'âme a répondu depuis longtemps à ce vœu profond de sécurité absolue. Ce n'est donc point par une routine absurde, par un simple attachement à des banalités solennelles, c'est avec justesse que l'on proclame ces deux antiques croyances où se résume l'essence de la religion, sinon de toutes les religions, la foi en Dieu et la foi en l'immortalité, comme deux grandes conditions de la paix sociale et deux fortes assises de l'ordre social. Ceux qui vivent heureux sans elles les ont remplacées, et par des illusions pareilles au fond, malgré leur forme plus positive. L'homme doué d'une excellente santé et de quelque aisance n'est-il pas dans l'impossibilité de croire sérieusement qu'il mourra jamais? Et ne puise-t-il pas dans cette sorte d'assurance vague et constante d'immortalité l'air de béatitude qui lui est propre? L'homme installé dans une puissance



ou une liberté incontestée, dans une fortune bien assise, ne nage-t-il pas déjà dans l'éther élyséen? N'est-il pas près de croire à sa toute-puissance? Et le savant (on devrait dire le croyant, tant il faut de force de foi pour se faire à l'idée que la terre où nous sommes va plus vite qu'un boulet de canon, que la lumière franchit soixante mille lieues par seconde, etc.), le savant qui n'admet point de bornes à l'extension future de la science et qui, souvent même, se berce de la persuasion de tout connaître, ne se prend-il pas pour un dieu? Si l'on y réfléchit, on verra que toute la vertu pacifiante de la science, de l'aisance, de la santé, de la liberté, vient de cette illusion sourde et permanente qui les accompagne. C'est une grave erreur de penser que, sans une immense conviction et sans une immense espérance, une nation peut être en repos. Aussi, dès que commencent à décliner chez un peuple les deux mystiques certitudes, il n'y a pas à s'abuser sur l'impossibilité de l'apaiser véritablement à moins d'ouvrir désormais à tous, en compensation, et non sans péril, les horizons fuyants de la science, les perspectives illimitées de l'ambition et de la richesse.

Il me semble que j'ai à peine besoin de tirer les conclusions qui découlent des pages précédentes. Les problèmes ci-dessus indiqués, comme nés du défaut de mesure commune entre les deux quantités de l'âme, doivent nous paraître maintenant résolus. Nous n'avons pas, en effet, à nous demander jusqu'à quel point une augmentation de croyance compense une diminution de désir, ou *vice versa*. La mesure commune qui nous manque nous serait inutile. Les désirs d'un homme ou d'un peuple sont d'autant plus désirables qu'ils tendent à accroître davantage son approvisionnement de foi, son double trésor de croyance proprement dite et de confiance. C'est toujours répondre, sinon au plus grand désir actuel, au moins au plus grand désir futur de tous les hommes, que de consolider et d'étendre leur somme de foi. Leur maître véritable est non celui qu'ils aiment et qui leur plait le plus, mais celui qui les instruit et les rassure le plus; d'une part, donc, c'est, de nos jours, le grand professeur, le grand créateur de sciences nouvelles; d'autre part, le grand homme d'État. Le premier doit répondre au besoin social ou individuel de vérité; le second, au besoin social ou individuel de sécurité. Celui-ci a la garde de la somme considérable de foi nationale engagée dans nos droits divers. Il peut la fortifier et l'étendre, ou l'ébranler et la resserrer. La resserrer, c'est comme diminuer la vision ou émousser le tact, et rendre ainsi moins sûrs, moins précis, moins nombreux, les jugements de localisation ou autres propres à ces sens. L'étendre, c'est comme ajouter le télescope à

l'œil ou le téléphone à l'oreille. Le ministre qui rassure complète donc l'œuvre du professeur qui instruit; et la tâche du premier est assez grande pour qu'il n'empiète pas sur celle du second. C'est sous la forme des droits anciens respectés le plus possible, conformément au conseil de Bentham (*Traité de législat.*, I, p. 261 et s.), et des droits nouveaux *lentement* créés, et non sous les espèces des connaissances scientifiques, qu'il doit tendre à grossir l'antique legs des certitudes populaires. — Pourquoi les progrès sociaux doivent-ils, autant que possible, être graduels? Bentham en donne une assez mauvaise raison : c'est que, dit-il, le mal de l'attente trompée est plus vif chez l'homme dépossédé d'un droit acquis que le plaisir de la surprise chez l'usurpateur heureux du bien d'autrui; en permettant cela, le législateur se trouverait avoir produit, toute addition algébrique faite des plaisirs et des peines, un reliquat de peines. Est-ce bien sûr? Le motif allégué par les évolutionnistes n'est guère meilleur. Ils n'aiment pas les révolutions, parce que leur formule de l'évolution ne les admet pas et que l'assimilation des sociétés aux organismes en souffrirait. Ils empruntent à Joseph de Maistre la brillante erreur de penser qu'une institution est nécessairement une œuvre anonyme et que l'accomplissement, même lent et graduel, d'un plan systématique de reconstruction sociale, sorti *ex abrupto* d'un cerveau individuel, est un rêve chimérique. Il est pourtant assez clair que toutes les modifications sociales, petites ou grandes, émanent en définitive d'initiatives individuelles, de fragments de plans personnels plus ou moins déchirés. A notre avis, la vraie raison de respecter les *attentes*, de ménager les droits acquis, même en poursuivant l'exécution d'un programme individuel très vaste et très précis, c'est que, par une trop grande brusquerie de procédés, on irait contre le but même des novateurs. Tout désir d'innovation a pour objet un *état* social, une stabilité d'un genre inconnu, un *corpus juris* inédit. Il est plus facile cependant de détruire la confiance, sans laquelle il n'y a point de droit possible, que de la rétablir, de même qu'il est plus aisé d'exciter les appétits que de les museler. Exécuter donc, du soir au lendemain, un programme radical, si beau, si séduisant qu'il soit, c'est tarir la source qu'on veut dévier, le courant de foi et de crédit dont on a besoin pour l'établissement de l'état rêvé; c'est briser son verre avant d'y boire.

Je ne puis entrer dans le détail des conséquences sociales que comporterait la double thèse développée dans cette étude, à savoir la mesurabilité *en droit*, et peut-être *en fait*, de la croyance et du désir, et la subordination du désir à la foi. Une seule suffira. Si, à l'opposé de ma seconde proposition, on ne voit dans la foi qu'un

instrument du désir, et, par suite, dans les croyances populaires qu'un moyen d'action, on doit à tout prix produire ou maintenir leur unanimité, condition première de leur efficacité pratique. Une erreur fixe et générale doit être préférée à des vérités variables et particulières. Mais si le savoir, si l'ensemble des certitudes supérieures (je dis supérieures, à cause de la quantité de foi potentielle qu'elles renferment), atteintes par le libre essor de l'esprit dissident, vaut par lui-même et vaut plus que tout, si la récompense suprême de nos longs travaux est l'acquisition d'une expérience désormais inutile, d'un credo personnel et en partie incommunicable, le plus haut intérêt d'un peuple est d'arriver, s'il se peut, dans la personne de chacun de ses membres, à cette fleur terminale de la vie, et d'affranchir la pensée de toute entrave.

G. TARDE.