

*L'évolution psychologique
de la personnalité*

1^{ère} édition Chahine, 1929

© L'Harmattan, 2005
ISBN : 2-7475-7784-8
EAN: 9782747577847

Pierre JANET

*L'évolution psychologique
de la personnalité*

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest
Kossuth L.u. 14-16
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE

NOTE ÉDITORIALE

L'ouvrage que nous présentons grâce à l'obligeance de Madame Noëlle Janet et de sa famille, et avec l'appui moral de l'Institut Pierre Janet, est le compte rendu intégral des conférences faites en 1929 au Collège de France dans le cadre de la Chaire de Psychologie expérimentale et comparée à laquelle l'illustre clinicien et psychopathe avait été nommé pour succéder à Ribot. Le Programme de l'année était consacré au thème, déjà si sensible, de *la Personnalité* dont l'étude de la notion s'imposait avec l'émergence de la question, non seulement métaphysique, mais déjà socio-historiquement incertaine de son « avenir »...

Prononcées devant un public cultivé et exigeant, mais non universitaire, les leçons du Professeur, retranscrites par Miron Epstein, portent la trace du style oral de leur localisation. Sans rien abandonner de la rigueur, de la précision phénoménologique et contextuelle, comme des contrastes nuancés caractéristiques des cliniques d'un auteur mondialement réputé pour son esprit de finesse dans l'observation, les Cours ont, pour aborder les sujets les plus difficiles, un ton de familiarité où Janet « trahit », nous semble-t-il, quelques aspects de sa... personnalité. Une analyse fréquentielle de son vocabulaire ferait ressortir la répétition des adjectifs « curieux », « intéressant », « amusant », pour introduire un développement important ou pour recenser l'ouvrage d'un contemporain. Il nous semble que cela indique l'union, chez l'auteur, d'une propension à scruter les faits selon une attitude sceptique (ce terme, à *pleine charge étymologique*, étant aussi entendu au sens philosophique moderne); celle d'un scepticisme pour ainsi dire bonhomme, allié à une capacité à se laisser surprendre et de jouir des apparences. Cela, va sans dire, étant parfaitement compatible avec un parfait esprit de sérieux et une *implication profonde*. Remarquons ici, en passant, que rien n'est plus injuste (à notre point de vue) que l'opinion d'un Pradines voyant en Janet « un actif inémotif ». La lecture de ses écrits psychiatriques, de ses « médications psychologiques » et des rapports de cas dont il illustre aussi bien ses propos tenus en dehors des milieux médicaux, nous montre, au contraire, une personnalité sensible, « empathique », compatissante. Cela n'est pas forcément antinomique avec un manque d'illusions et une absence de « crédibilité » (de crédulité) dans les Savoirs prétendument Absolus qui ne sont trop souvent que des idées reçues ; fussent-elles celles de Maîtres Penseurs. Je crois traduire ainsi ce que voulait dire l'un de ses auditeurs, du nom d'Henri EY, qui voyait en lui ni plus ni moins qu'« Un nouveau Socrate ». Questionneur et ironiste impénitent, ce dernier n'était certainement pas un non-Émotif Actif Primaire, pour employer les termes d'une caractérologie qui a eu son heure de succès... Mais laissons cela.

La notion de Personnalité ou, si l'on préfère, du Moi est – nous dit Janet – contrant ses plus chères références philosophiques (et, au premier chef, celle à Maine de Biran), une *construction évolutive*. Mais l'évolution ne saurait être confondue avec un processus linéaire. Elle se fait par *stades*, par paliers et *sauts* qualitatifs, mettant en jeu des processus de *synthèses*, d'*intégration* dans l'émergence de nouvelles phases fonctionnelles. Elle suppose aussi une *organisation hiérarchique* et une *régulation économique* des expressions et tendances, dans un long parcours qui va de « l'explosivité » de l'acte réflexe à l'*intériorisation* de la gesticulation verbale qui permettra l'Intentionnalité et l'Initiative.

Si nous tenions à souligner ces aspects basiques de la démarche de Janet, c'est parce qu'ils montrent ce que les nouveaux psychiatres « cognitivo-comportementalistes » perdent, dans une réduction platement « béhavioriste » ou opérationnaliste, de ce qu'est une véritable « psychologie de la conduite » : celle de Janet, dont les prétentions scientifiques ne sauraient se satisfaire des réductionnismes abrasants. Bien (voire parce) qu'elle refuse toute spéculation métémpirique, la psychologie des conduites, repoussant tout recours dualiste, est une *psychologie concrète*, une psychologie de l'action. Il n'est qu'à considérer, pour s'en convaincre, ce qui est exposé dans le présent recueil de l'activité perceptive (la « construction de l'objet » y est décrite de façon bien plus radicale dans sa valeur native d'usage vital que ne l'avait fait Bergson, avec sa théorie de la perception comme effet des « sollicitations de notre motricité », ou que ne le fera Piaget et ses « schèmes » sensori-moteurs); on pourra aussi bien – via les actes de langage – se rapporter à ce qui est dit de la pensée comme action d'essai se faisant progressivement conceptualisation et représentation...

Quoi qu'il en soit, la « personnalisation » n'est pas que le résultat d'une genèse d'acquisitions quelconques. Elle relève aussi de la *composition* dans la succession et de l'*intrication unifiante* de ses *dimensions* corporelle, sociale et de temporalité vécue. Il est extrêmement important, alors, de souligner que Janet a toujours associé ici le développement et les émergences fonctionnelles avec leurs ratages, disruptions ou régressions pathologiques. Aucun phénomène morbide, insiste-t-il, n'est – quelle que soit sa nature – sans se faire jour à l'état d'ébauches, d'esquisses, de manifestations épisodiques frustes chez la Personnalité la plus normale. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de trouver réunies dans les mêmes chapitres les considérations sur l'édification de la personnalité corporelle, du « *corps propre* », livrée en miroir des phénomènes pathologiques de *déperson-nalisation*; la construction de la *personnalité sociale* dans l'amour, la haine, la valorisation, l'individuation mise en continuité avec le sentiment d'emprise, le *délire d'influence ou de possession*, ou les « illusions » de l'*autisme*. Rien de

surprenant, non plus, de voir la personnalité temporalisée se nouer, dans son *avenir biographique*, à de bien étranges *dissociations*.

C'est à travers ce jeu d'innovations, de déviations, de dérivations que l'on peut aborder, autrement qu'abstraitement, les problèmes de *la prise de conscience*, de *la nature de l'Esprit*; pour tout dire du processus du « *devenir-Soi* ».

Reste alors – au-delà de la fracture déjà repérée de mentalité entre la Vieille Europe (Janet parlait lui de, et pour, la France) et le Nouveau Monde – l'ultime et insoluble question du Moi d'un l'Homme qui se sait mortel : « **Et Après ?** ». C'est, nous semble-t-il, sans grande conviction que Janet va chercher, « entre rire et tristesse », une consolation, pour ceux que le problème taraude, dans les écrits de Renan, d' Einstein et de Lacombe. Mais, si une espérance est possible, c'est à Rabelais qu'il faut laisser le dernier mot : « Bon espoir gît au fond... *Osez espérer tout, y compris l'immortalité, et l'espérer de votre génie, de votre travail. Savoir et bonté* »...

Jacques Chazaud

PREMIÈRE PARTIE

LA PERSONNALITÉ CORPORELLE

3 DECEMBRE 1928.

I. — LE PROBLÈME DE LA PERSONNALITÉ

Mesdames,
Messieurs,

Nous avons décidé ensemble que nous prendrions cet hiver pour objet de nos études l'examen psychologique de la personnalité. Au fond, ce sujet continue bien les précédents, l'évolution dans le temps et l'étude des sentiments.

Ce titre « Etude psychologique de la personnalité » me rappelle à moi-même un petit souvenir un peu émotionnant : cela a été le premier titre de mes cours au Collège de France. En décembre 1895, quand j'ai eu l'honneur de prendre la suppléance du cours de Ribot, j'avais pris comme titre de mes cours « Etude de la Personnalité ». C'était un sujet que Ribot lui-même m'avait indiqué. Il trouvait qu'il était bien d'accord avec mes études précédentes sur les somnambulismes, sur les doubles existences, qu'il était bien à la mode, et il me disait qu'il plairait aux auditeurs, qu'il les intéresserait. Pendant tout le cours de l'année, Ribot qui, naturellement, s'intéressait à la suppléance de son cours, en suivait un peu les échos ; il écoutait les doléances des auditeurs et il me les rapportait. Or les auditeurs de ce temps-là étaient très étonnés de ma manière de procéder. Ils avaient certaines indignations. Par exemple, disaient-ils, quel singulier mélange fait-il dans ses citations ! Il nous cite des philosophes et même des philosophes spiritualistes — comme Spencer, comme Garnier, surtout comme Maine de Biran qu'il nomme à chaque instant — et immédiatement après, il rapporte des phrases de Charcot, de Sherrington et de Krœpelin. Quelle épouvantable salade ! De même, dans la description des faits, j'examinais de grandes théories métaphysiques à côté d'observations de détail sur telle ou telle névrose. Tout cela paraissait un peu confus.

Je me défendais de mon mieux et, ce qui est bizarre et ce qui montre que les hommes ne se perfectionnent guère, malgré tout, depuis cette époque reculée — cela fait 33 ans —, j'ai continué à battre devant vous la même salade. Pourquoi cela ?

C'est parce que j'ai le sentiment, et je crois avoir fini par vous le faire partager, que l'étroitesse d'esprit et le rétrécissement dans les spécialités n'est jamais une bonne chose et que, surtout lorsqu'on s'occupe de psychologie, il a des effets déplorables. La psychologie, par la définition même de son objet, touche absolument à tout. Elle est universelle. Il y a des faits psychologiques partout. Il y en a aussi bien dans les ouvrages d'un littérateur que dans les études anatomiques sur un cerveau. Si vous ne voulez considérer que le littérateur, que le moraliste ou que l'anatomiste, vous restreignez la psychologie à une partie très étroite, et vous arrivez forcément à des erreurs. Il faudrait au contraire être capable de généralisation, il faudrait être universel pour s'occuper d'études psychologiques, car il faudrait savoir ce que tous les hommes ont pensé dans tous les domaines et de quelle manière ils ont pensé.

Mais quand on admet cette nécessité de la généralisation en psychologie, il faut la pousser très loin. A l'époque dont je vous parle, dans mon premier cours en 1895, j'obéissais à la mode et je m'occupais surtout d'une maladie particulière : les somnambulismes, les doubles existences qu'on appelait alors des symptômes hystériques. Je crois aujourd'hui que j'avais raison d'en parler, mais que ce n'était qu'une petite partie du problème, car il y a bien d'autres troubles de la personnalité en dehors de ces doubles existences, et ce qu'il faudrait mélanger avec les spéculations métaphysiques, ce serait toute la pathologie mentale, et particulièrement l'étude des troubles mélancoliques et des troubles des persécutés dont nous aurons à parler car ils sont bien étranges dans leurs conceptions de la personnalité. Il faudrait mélanger tout cela avec les aperçus philosophiques de Maine de Biran sur l'ensemble de la personnalité.

Seulement, quand on se place à ce point de vue, on tombe dans un autre danger car il y en a de tous côtés. On tombe dans le danger de rendre les études interminables car, en somme, on peut, à propos de la personnalité, étudier n'importe quoi, et j'ai bien remarqué, en préparant le cours de cette année, qu'il n'y avait pas de limites à ce sujet, qu'on pouvait mettre tous les problèmes possibles dans l'étude de la personnalité. Les problèmes religieux évidemment, ne parlent que de la personnalité, de sa récompense, de sa punition, de son évolution et de son avenir. Les problèmes moraux se rattachent à la personnalité. Les problèmes élémentaires sur les sens sont des problèmes de personnalité.

Vous rappelez-vous un livre qui mérite beaucoup de succès, le livre de M. Villey sur « Le monde des aveugles », en 1914 ? Dans ce livre, M. Villey soutient perpétuellement une thèse, c'est que les aveugles de naissance sont des hommes comme les autres, qu'ils ont la personnalité comme les autres et qu'ils ont la même psychologie que les autres. Il voit donc là un problème et, en effet, c'est un problème de savoir si la présence ou l'absence de la vision ne change pas l'évolution de la personnalité.

On peut donc, à propos de la personnalité, parler de tout. Nous n'en finirions jamais. Ce n'est pas un cours en vingt-cinq leçons qu'il faudrait vous faire : c'est vingt-cinq cours de ce genre. J'ai même songé

un moment à diviser cette étude en deux années, mais ce ne serait pas bon maintenant. Nous sommes arrivés à une époque où il n'est pas mauvais de résumer notre enseignement psychologique et de vous présenter quelques idées générales en raccourci. Il nous faudra donc abrégé et abrégé beaucoup.

Bien entendu, nous sommes obligés maintenant de laisser un peu de côté les maladies appelées autrefois hystériques qui avaient joué un très grand rôle dans mon premier cours. Nous avons consacré autrefois une douzaine de leçons aux fugues, aux somnambulismes variés, aux doubles existences comme celles de la Félida X. de Azam. Nous les résumerons cette année en une seule leçon et cela vers la fin du cours.

Mais, même en résumant autant que possible, il faut présenter des aperçus généraux et, pour cela, il me semble qu'une première notion est indispensable, c'est de nous faire entre nous une idée, non pas de ce que c'est que la personnalité — ce qu'elle est au fond nous est profondément inconnu — mais de nous faire une idée de ce que nous voulons appeler de ce mot, des objets que nous voulons étudier sous le nom de personnalité. C'est déjà quelque chose d'assez compliqué.

Je ne veux pas au commencement présenter une définition de la personnalité. C'est plutôt une conclusion qu'un commencement. Je voudrais présenter une définition verbale, dire de quoi on s'occupe et tâcher de nous en donner une idée d'ensemble.

Il me semble que ce que nous appelons personnalité, personne humaine, rentre dans un groupe de notions très générales, les notions d'unité, d'individualité, et les notions de distinction.

Commençons par les notions d'unité sous la forme la plus générale, et puis nous préciserons peu à peu pour voir ce que l'on peut appeler une personne.

Nous sommes habitués — c'est là une notion générale, c'est une forme de nos perceptions — à distinguer les objets les uns des autres. Nous ne les voyons pas tous confondus pêle-mêle dans une image vague; nous les voyons séparément et nous sommes capables de les considérer séparément. Par exemple, je puis très bien attirer votre attention sur la lampe qui est sur ma table. Immédiatement vous avez dans l'esprit que c'est un objet distinct. Cette lampe n'est pas identique au pupitre, à la table; elle ne se confond pas avec un banc; elle est dans la salle mais elle n'est pas la même chose que la salle. Cette lampe est donc un objet particulier. Cela veut dire qu'elle présente deux propriétés: la première, c'est que, même si elle est composée de parties, ces parties se réunissent, elles forment un ensemble unique. Dans cette lampe, il y a un abat-jour, il y a une ampoule de verre, il y a des fils, des tubes métalliques, un pied, etc. Vous n'y pensez pas. Quand je vous dis: « la lampe », la lampe réunit dans une même expression et peut-être même dans une même idée plusieurs choses que l'on pourrait séparer, si l'on voulait, matériellement, qu'on peut séparer intellectuellement. La lampe présente donc à mes yeux une unité.

En second lieu — ce qui va avec ce premier caractère — elle présente une distinction. Comme je vous le disais, cette lampe n'est pas

identique aux personnes, elle s'en sépare — séparation matérielle et séparation morale car, au moment où nous pensons à la lampe, nous ne pensons pas à une personne parmi vous, à un individu ; nous ne pensons pas au banc ni à la table. Nous avons donc cette vieille habitude de séparer les objets en leur donnant une distinction.

Ces deux caractères pourraient peut-être se réunir dans ce mot qu'employait le physiologiste Sherrington, le mot intégration : un objet est intégré quand il forme quelque chose à lui seul, une unité distincte, séparée des autres. Dans la personnalité, ce caractère-là se retrouve évidemment. Il joue un rôle essentiel. Une personne, à première vue, c'est un organisme humain, avec une tête, des bras, des jambes, mais c'est un corps unique. Nous n'appelons jamais une personne une réunion de deux corps. Quand deux jumeaux sont collés par le dos, nous sommes même très embarrassés pour dire où est la personnalité et nous aboutissons presque toujours à dire qu'il y a deux personnalités.

La personnalité implique donc une première notion : l'unité et la distinction des objets. Mais cependant, ne poussons pas les choses trop loin, car ce serait vite ridicule. Est-ce que je fais de cette lampe une personne ? Est-ce que je la considère comme une personnalité ? Et puis-je dire que ce pupitre, cette table, sont des personnalités distinctes les unes des autres, exactement comme vous êtes vous-mêmes des personnalités distinctes ? Evidemment non. Les objets ont une unité et une distinction qui est plus élémentaire, qui n'est pas la même chose que la distinction des personnalités. Essayons de nous rendre compte de cette différence. Pourquoi est-ce que je ne veux pas faire de la lampe une personne ? Pourquoi suis-je arrêté devant cette considération ? Voici la réflexion qui me vient à l'esprit et qui, je crois, est assez démonstrative sur ce point.

Quand nous considérons la lampe, qui donc établit et qui donc fait l'unité et la distinction ? L'unité de la lampe, elle est faite par moi, c'est moi qui l'ai établie ; et non seulement c'est moi qui l'ai établie, mais il y a avant moi un autre homme qui a construit la lampe, qui a pris séparément les fils, l'abat-jour, le pied, qui les a réunis. Cette unité est une construction artificielle faite par un ingénieur et par un ouvrier, et elle est actuellement une construction artificielle faite par moi-même. C'est moi qui donne à la lampe son unité, qui en fais un instrument particulier ayant un rôle spécial, lequel rôle lui donne son unité.

Il en est de même pour la séparation de la lampe et de tous les objets. Elle est faite par les hommes et par moi, car après tout, l'ouvrier aurait très bien pu s'arranger pour que la lampe fit partie de la table. Il y a des lampes qui sont insérées dans les tables et ne forment avec elles qu'un seul objet. C'est l'ouvrier qui les a séparées. C'est moi encore qui les sépare : je sépare la lampe des autres objets parce que je donne à la lampe un rôle différent de celui des autres.

Pour que vous compreniez cette description, rappelez-vous cette méthode psychologique dont je vous ai parlé l'année dernière, à propos de la mémoire et du temps. Le psychologue se trouve dans un embarras particulier qui n'existe pas au même degré dans les autres sciences, c'est qu'il y a des phénomènes psychologiques en lui et en dehors de

lui. Le psychologue fait de la psychologie : lui-même il pense, il donne de l'unité, il perçoit ; or les objets, ce sont précisément des phénomènes de perception et des phénomènes d'intelligence. Le sujet et l'objet se rapprochent tellement qu'on est perpétuellement exposé à les confondre. Un très grand nombre des erreurs de la psychologie vient de là. Nous sommes toujours entraînés à mettre à l'extérieur dans notre objet d'étude, ce qui est en nous, ce qui est notre propre travail.

Dans notre exemple, c'est tout à fait apparent ; c'est moi qui mets dans la lampe son unité, mais la lampe n'a pas d'unité. Voici ce que cela veut dire : La lampe a une unité quand je la regarde. Mais si nous partions tous de la salle, s'il survenait un cataclysme qui ferait qu'aucune pensée n'existerait plus, cette lampe serait confondue avec les atomes de la salle, elle n'aurait pas d'unité. Elle n'en a pas en elle-même.

Pour avoir une unité, il faudrait qu'elle fasse quelque chose de très important et sur quoi je reviens toujours : il faudrait qu'elle agisse elle-même. Cette unité, il faudrait qu'elle la fasse elle-même et qu'elle ne l'emprunte pas à moi. En un mot, il n'y a dans la lampe qu'une unité qui vient du dehors, une unité artificielle que j'ai imposée. Il n'y a pas en elle un travail pour l'unité.

Nous arrivons donc à une seconde approximation qui va être un peu plus précise. La personnalité est un « travail » vers l'unification et la distinction et, au point de vue psychologique, nous appellerons d'abord une personnalité l'ensemble des opérations, des actes petits et grands, qui servent à un individu pour construire, maintenir, et perfectionner son unité et sa distinction d'avec le reste du monde. Voilà déjà un nouveau progrès.

Faut-il nous y arrêter ? Peut-être. Mais le domaine ne va-t-il pas encore être très grand ? Tout à l'heure, nous avions tous les objets matériels, mais maintenant, nous avons devant nous tous les êtres vivants, tous les organismes. Nous semons une graine de blé, elle fait une racine qui est bien collée avec la tige, une tige, des feuilles, des grains de blé, des organes. Ces organes sont intimement réunis et, bien mieux que cela, ils servent les uns aux autres. La racine donne des sucres à toute la plante. La feuille fournit de l'acide carbonique et de l'oxygène à toute la plante. Tout cela s'unit, se mélange par un travail. Après tout, c'est le grain de blé qui a construit la plante et il l'a construite avec cette espèce d'unité. Il pousse et on peut dire que pousser, pour les plantes, c'est un peu comme agir pour les hommes.

Voilà donc les plantes qui nous paraissent présenter d'une manière très nette une activité qui n'est pas uniquement extérieure, mais une activité intérieure pour établir, pour maintenir leur unité.

Quand je réfléchissais à cette activité interne des plantes, mon attention a été attirée sur un ouvrage qui vient de paraître récemment et qui est assez curieux au point de vue psychologique. Il indique un caractère des études psychologiques qui devient très important et qui sera peut-être différent des précédents.

Vous avez peut-être connu l'ouvrage qui a pour titre « Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie ». Il est rédigé par deux auteurs dont les noms sont à mon avis intéressants

parce qu'ils indiquent des tendances assez différentes, tendances qui arrivent à se synthétiser. Le premier de ces auteurs est le Professeur Von Monakow, de Zurich, médecin et professeur d'anatomie du système nerveux, qui était le directeur de l'Institut d'Anatomie pathologique du cerveau et qui a publié tant de beaux ouvrages sur l'histoire cérébrale. Il est encore aujourd'hui directeur des Archives suisses de neurologie qui ressemblent un peu à la Revue neurologique française et qui publient une foule de travaux d'histologie normale et pathologique sur le système nerveux, la moelle épinière et le cerveau. Le Professeur Von Monakow représente donc tout à fait la science anatomique du système nerveux, l'ancienne étude neurologique.

Son collaborateur est M. R. Mourgue, médecin des asiles en France. M. Mourgue est surtout un psychologue, un érudit des études psychologiques. Il a un autre caractère qui, ici, ne peut que le rendre sympathique : il est un disciple enthousiaste de M. Bergson — ce n'est pas tout à fait la même chose que l'anatomie du système nerveux. Il a soutenu en Angleterre, en particulier auprès du Professeur Head, que les critiques de Bergson dans « Matière et Mémoire » avaient joué un grand rôle dans l'interprétation de l'aphasie et devaient donner lieu à une autre interprétation de ce syndrome.

Ces deux auteurs associés veulent faire pénétrer dans l'étude anatomique du système nerveux les idées de M. Bergson. Quelle singulière tentative ! C'est un assemblage encore plus étrange que celui que je faisais autrefois de Maine de Biran et de Charcot. Ils ont cependant réussi sur certains points d'une manière intéressante. En tous cas, dans tout cet ouvrage d'introduction, ils nous présentent un certain nombre d'hypothèses qui vont devenir pour nous un peu embarrassantes.

Je vous signale et je vous conseille de lire le chapitre I, après l'introduction, qui a pour titre « Biologie du monde des instincts ». Nos auteurs mettent un instinct fondamental avant tous les autres, au point de départ des instincts. Ils le baptisent d'un nom grec pour ne pas employer des mots qui ont déjà des significations conventionnelles. Ils proposent de l'appeler « hormé ». Ils prétendent qu'un être vivant ne pourrait pas se développer ni subsister s'il n'y avait au dedans de lui-même une impulsion qui se manifeste, qui va donner naissance à toutes les différentes fonctions, une impulsion fondamentale à vivre, à conserver sa vie, à la développer. « Il faut entendre sous l'expression de « hormé », la tendance vers une adaptation créatrice de la vie sous toutes ses formes à ses conditions d'existence tendant à assurer à l'individu le maximum de « sécurité », non seulement pour le moment présent, mais pour l'avenir le plus éloigné. C'est la matrice des instincts. » Au fond, c'est l'ancienne conception de M. Bergson sur l'« élan vital ».

Donc, la hormé est le point de départ des instincts. Ces instincts, nous n'avons pas à les voir, mais nous nous arrêtons un peu embarrassés devant le premier instinct de MM. Von Monakow et Mourgue, le premier qui sort de la « hormé ». Ce premier instinct, ils l'appellent l'instinct formatif. Mais oui, disent-ils, avant que l'être ne mange, qu'il ne se batte avec les autres, avant qu'il ne procréé, il est peut-être utile qu'il existe, il est peut-être bon qu'il soit complet. Vous admettez très

bien que la génération n'arrivera que chez l'adulte. Mais comment l'adulte se développe-t-il ? Il faut qu'il se forme, et le premier de tous les instincts — instinct psychologique — c'est celui qui domine d'une manière remarquable dans l'ovule et dans l'embryon. La première psychologie ne doit donc pas commencer après la naissance comme le prétendent les psychologues les plus avancés. La première psychologie commence à la fécondation de l'embryon. C'est à ce moment qu'apparaît un instinct qui va travailler, qui va faire des actes très compliqués, car, au fond, si vous y réfléchissez, c'est assez compliqué que de construire un homme avec un petit œuf ; c'est un travail difficile. L'instinct qui va le construire, c'est l'instinct formatif.

Ce chapitre est très intéressant, mais j'oserais dire que son contenu nous désillusionne un peu. L'introduction, l'annonce de ce que l'on veut faire, est plus intéressante que le contenu. En somme, les auteurs nous promettent une psychologie de l'embryon. Je veux bien. Ce sera très intéressant. Mais il faudrait parler de l'embryon avec des termes psychologiques.

Or ces auteurs sont embarrassés, évidemment ; et alors après avoir annoncé leur plan, ils se contentent d'une collection de très belles figures d'embryologie. Ils nous disent : « Les choses se passent comme cela. Tel organe commence à apparaître, tel autre se développe, puis un troisième, un quatrième. » En somme la seconde partie ne diffère pas beaucoup des traités d'embryologie ordinaires. Je voudrais que l'on me montrât comment agit l'individu qui fabrique ses organes, en un mot que l'on conservât le langage psychologique dans ces nouvelles actions — si c'était possible. Je crois qu'on aura de la peine et je puis vous faire une observation qui indique une difficulté qu'on rencontrera.

Vous savez que, dans notre conception psychologique, la formation ne doit pas se distinguer de l'action. Toute action, en même temps qu'elle se fait, forme l'organe. Je crois que, même aujourd'hui, quand je parle pour la millième fois dans cet amphithéâtre, non seulement je mets en œuvre une faculté, une fonction, mais j'agis sur cette fonction. L'exercice transforme la fonction à chaque moment, et, au commencement, l'exercice crée l'organe et fait la fonction. Quand un être vit, quand un enfant est sorti du corps de la mère et qu'il commence à agir, je vois très bien l'instinct formatif. L'instinct formatif est mélangé avec l'action. Toutes les fois que l'enfant fait un mouvement du bras, il forme la fonction de son bras et je dirai même qu'il forme son bras. Il forme les organes et surtout les centres nerveux correspondants. Dans la psychologie ordinaire, quand nous voyons les choses, la formation est mélangée avec l'action, et la formation se présente toujours comme une conséquence, comme une partie secondaire de l'action. La description anatomique se borne à la formation, la description psychologique s'occupe de l'action. Mais quand vous considérez l'embryon, où est l'action ? Vous ne voyez que la formation.

Il est vrai que vous pourrez me dire : « La formation joue un rôle minime chez les hommes qui sont vieux, un rôle un peu plus grand chez les hommes qui sont jeunes. La formation est une partie plus importante de l'acte chez l'enfant qui vient de naître et, chez l'embryon, la formation

est énorme et l'action très petite ». Si vous voulez, j'accorde tout cela. Mais pour conserver l'expression psychologique, il faudrait encore parler d'action même chez l'embryon. Or on ne parvient pas à cela et pourquoi ? Parce que nous nous trouvons ici devant une difficulté générale de la psychologie d'aujourd'hui.

Il y a deux ans, quand nous parlions de la pensée, je vous ai rappelé un autre ouvrage très amusant, d'un autre caractère, beaucoup moins scientifique. C'est l'ouvrage qui est signé sous le pseudonyme Pierre-Jean et qui a pour titre : « Psychologie organique ». Je vous avais dit que c'était fort amusant à lire et j'avais été rempli d'admiration pour les capacités psychologiques de la feuille de capucine. C'est évidemment un organe psychologique remarquable. Les exploits moraux d'une feuille de capucine sont admirablement bien décrits. En vous parlant de cet ouvrage, je vous disais : Il m'intéresse, m'amuse et il m'effraie un peu. L'auteur emploie perpétuellement un vocabulaire qui est déjà un vocabulaire connu. Il parle de mémoire, d'intelligence, de jugement. Il emploie à chaque instant le mot choix, le mot préférence. Mais qu'est-ce que tous ces mots ? Ce sont des mots qui n'ont de sens que dans la psychologie des hommes adultes. Faire un choix, cela ne se comprend que pour un adulte ; cela implique beaucoup d'opérations antérieures. Vraiment j'hésite à dire que la feuille de capucine est capable de faire une délibération et un choix réfléchi. Il y a dans tout cela des analogies lointaines qui ne sont pas faciles à expliquer.

Je vous disais à ce propos qu'il faut avoir de la prudence dans les conceptions de l'évolution. Quand nous voyons l'évolution, nous voyons un acte ou un être qui sort d'un autre et celui-ci encore d'un autre. Nous sommes portés à décrire le premier être, celui du commencement, d'après le dernier.

Voyez le développement d'un arbre. Vous dites : « Le chêne sort du gland. » Vous connaissez le gland, ce qui fait que vous n'hésitez pas, et vous n'avez pas envie de dire que le gland soit un chêne. Il ne ressemble pas à un chêne, ne comporte pas de feuilles, pas de fleurs. Autrefois, on disait que les êtres sortaient de petits êtres microscopiques qui n'ont qu'à se développer, et que l'homme sort de l'homunculus. Mais on a bien discuté tout cela. En somme, la théorie de l'évolution nous pose un problème qu'elle ne résout pas d'avance. Elle ne nous dit pas si l'être primitif ressemble à l'être terminal. Vous n'en savez rien et vous ne pouvez le savoir que par observation et par expérimentation. Quand vous considérez le chêne, vous savez que le chêne sort du gland parce que vous avez pris des glands, que vous les avez semés, que vous avez constaté que, du gland, sortait un petit arbuste, que cet arbuste finissait par être un chêne. Mais « a priori », vous n'en savez rien du tout, et si vous vous trouviez dans un pays étranger en présence d'arbres que vous ne connaissez pas du tout, vous ne pourriez pas dire d'avance quelle est la graine de ces arbres et vous ne pourriez pas le dire d'après la forme de l'arbre.

Il en est de même en psychologie. Evidemment les faits psychologiques d'aujourd'hui sortent de faits primitifs ou de faits très anciens, mais desquels ? Je n'en sais rien. Il faut le vérifier expérimentalement.

Quelle est, dans les premiers êtres vivants, la graine d'où est sorti le choix volontaire ? Je n'en sais rien. Il faut le vérifier, l'observer, comme en semant des glands et en voyant pousser des chênes. Vous ne pouvez pas affirmer d'avance en voyant la feuille de capucine qu'elle possède le choix, la mémoire, l'intelligence humaine. Or c'est ce que l'on fait quand on parle de l'instinct formatif des êtres et quand on fait toute la psychologie d'après cet instinct formatif.

Mais quoi qu'il en soit, cette réflexion et ce chapitre auquel j'ai fait allusion soulèvent à nos yeux une difficulté pour aujourd'hui. Quand on lit ce chapitre, on est convaincu que l'embryon a une personnalité, qu'il contient le germe de toutes les fonctions. Et alors pouvons-nous dire que tous les embryons, que tous les êtres vivants, que les herbes, que les arbres aient des personnalités ? Même question que tout à l'heure pour la lampe. Nous disions bien : « La lampe ressemble à la personnalité mais n'en est pas une ». Nous pouvons dire actuellement : « Un être vivant, un grain de blé qui pousse ou bien un embryon qui se forme, ressemble en quelque chose à la personnalité, mais il n'en est pas une. » Il faudrait faire une nouvelle distinction.

Comment séparer ce que nous appelons une personnalité de ce qui se présente chez ces êtres-là ? Ces êtres nous montrent évidemment un travail pour s'unifier, MM. Von Monakow et Mourgue le répètent à chaque pas : L'embryon travaille à ce qu'une partie éloignée joue un rôle par rapport à la partie précédente. Il travaille à s'unifier en dedans de lui. Je dirai même — la chose n'est pas dans l'ouvrage de ces auteurs — l'embryon travaille à se distinguer. Il se fabrique une peau — c'est déjà quelque chose — pour se séparer de la mère, et il s'en sépare même si bien qu'il prend un rythme cardiaque et une composition élémentaire qui n'est pas la même. Ce travail, c'est bien ce que nous appelons le travail de la personnalité.

Pour préciser, nous sommes obligés de faire un pas de plus et de dire : Tout l'univers présente des phénomènes d'unité et de distinction, car, en somme, le problème universel du monde, c'est la multiplicité. Je vous le dis à chaque instant, le monde nous embarrasse parce que le monde est multiple. Il y a autour de nous des millions, des milliards d'étoiles, d'objets, de grains de sable, il y a des millions d'hommes. C'est bizarre, nous sommes en présence de millions de choses et cette multiplicité, c'est là le problème contre lequel nous avons à lutter, surtout quand nous faisons la personnalité. Cette multiplicité étant si grande, si énorme, on est obligé de la subdiviser et de la considérer à des points de vue particuliers.

Il y a d'abord le point de vue qu'on peut appeler le point de vue de l'espace et le point de vue corporel. La lampe se distingue de la table au point de vue spatial, au point de vue corporel. L'embryon se distingue de la mère au point de vue corporel. Mais est-ce ce point de vue-là que nous envisageons quand nous parlons de personnalité ?

Pas tout à fait. Nous nous trouvons en présence d'un groupe et d'une multiplicité spéciale qui n'est pas la même que la multiplicité des objets. Avec sa vanité ordinaire, l'homme s'est mis à part des autres objets. L'ensemble des hommes est distinct de l'ensemble des objets. Est-ce une illusion ou une vérité ? En un mot, elle dirige toutes nos

actions et quand nous parlons de personnalité, nous parlons surtout de la distinction d'une personne vis-à-vis d'une autre personne, de la distinction sociale.

Cette distinction sociale n'existe pas de la même manière chez tous les êtres vivants. Le grain de blé a une unité corporelle. L'épi de blé pousse et se distingue de la terre et des arbres environnants ; mais le grain de blé ne travaille pas particulièrement pour avoir une situation spéciale dans le champ de blé. Il ne travaille pas à se séparer des autres épis de blé et c'est tellement vrai que nous les confondons les uns avec les autres. Ils sont mélangés. Il forment des unités distinctes au point de vue physique ; ils ne forment pas des unités distinctes au point de vue social. Le point de vue social est le point de vue particulier qui domine la personnalité. Notre personnalité, c'est un travail interne pour s'unifier et se distinguer d'abord au point de vue matériel et surtout au point de vue social. En somme, ce qui fait la personnalité, c'est la société. La personnalité est une œuvre que nous faisons socialement pour nous distinguer les uns des autres et pour prendre chacun un rôle plus ou moins distinct du rôle du voisin. Voilà un caractère auquel nous arrivons.

N'y a-t-il que celui-là ? Dans la division de ce cours que nous avons à établir pour terminer, ne faut-il tenir compte que de ces deux distinctions : le côté corporel et le côté social ? Je crois qu'il y a d'autres multiplicités dans le monde. Il y en a infiniment, peut-être plus que nous n'en connaissons. Il y en a une autre à laquelle nous avons consacré nos leçons l'année dernière, multiplicité très curieuse, embarrassante, qui est la multiplicité des événements, des faits qui ne sont pas simultanés dans le même espace et qui se présentent irrégulièrement avant et après. Une personnalité n'existe pas seulement à l'instant présent ; elle s'étend encore sur le passé et sur l'avenir ; elle s'étend sur une longue période et elle rattache à elle-même ou bien elle sépare d'elle-même beaucoup d'événements passés. Nous disons à chaque instant : « Mais c'est moi qui ai été à tel endroit. C'est moi qui ai fait telle chose ». Si on nous prête un autre voyage, nous disons : « Non, ce n'est pas moi qui étais là. C'est une autre personne ». Ce qui fait que nous mettons le même travail d'unité et le même travail de distinction dans la multiplicité temporelle que dans la multiplicité spatiale et que dans la multiplicité sociale.

Peut-être y a-t-il d'autres multiplicités encore ? C'est bien possible et l'humanité cherche toujours à en découvrir. Si elle les découvre, il faudra que la personnalité s'unifie et se distingue à ce nouveau point de vue dans cette nouvelle multiplicité. Pour les hommes d'aujourd'hui, nous avons assez des trois précédentes et la personnalité se présente à nos yeux comme un travail interne et non pas uniquement externe, comme une série d'actions, de paroles et de travaux de toutes espèces pour s'unifier et se distinguer au point de vue corporel, au point de vue social et même au point de vue temporel.

Ces réflexions nous indiquent les divisions générales de ce cours que je voulais vous faire prévoir dès le début.

Autrefois, quand nous avons parlé de la personnalité, nous appliquions une méthode et un plan qui est assez simple, qui, je crois,

est très bon et qui consistait à prendre notre division à nous, à laquelle nous sommes habitués, des phénomènes psychologiques superposés les uns aux autres.

Nous avons admis entre nous par simple convention, car on peut classer les faits comme on veut, cinq ou six degrés, cinq ou six paliers des opérations psychologiques : les opérations simplement réflexes qui existent dès le début de la vie, peut-être même déjà dans l'embryon ; les opérations perceptives, tous ces actes suspensifs si importants qui sont le point de départ des instincts des animaux ; les actions sociales, groupe capital qui va devenir le point de départ de transformations énormes pour toutes les opérations successives et qui existe déjà au moins chez quelques animaux ; puis les opérations intellectuelles, les premières croyances assérvatives, les croyances réfléchies, les actes rationnels, les actes expérimentaux et enfin les actes progressifs, catégorie où nous mettons pêle-mêle toutes les inventions qui viennent s'ajouter aux opérations psychologiques précédentes.

Quand nous avons étudié la personnalité, nous nous sommes servis de ce plan, nous avons examiné la personne dans tous ces chapitres : Qu'est-ce que la personne au point de vue élémentaire, réflexe. Qu'est-elle au point de vue suspensif, au point de vue de la croyance, de la réflexion, de la raison, etc.

C'est un bon programme. Seulement, c'est bien long. Cela nous expose à des répétitions, à des explications assez longues. Vous connaissez maintenant ces différentes classifications psychologiques et ces différentes fonctions, et nous pouvons, je crois, avoir avantage à employer cette division du cours en trois parties que je vous ai fait prévoir.

La première partie étudiera la personnalité corporelle, que nous avons en commun avec les autres êtres vivants, mais qui nous sépare des corps bruts, qui consiste à s'unifier et à se distinguer dans le monde des objets. L'examen complet de la personnalité corporelle soulèverait bien des problèmes sur les sensibilités, sur les mouvements. Nous serons obligés de passer un peu vite sur elle.

Le deuxième groupe d'études, je vous le dis d'avance, occupera la majeure partie de ces leçons. Le plan de ce cours est malheureusement très inégal et il nous conduit à une division boiteuse : l'une des divisions est bien plus importante que les autres, non pas peut-être plus importante au point de vue de la réalité, mais par les études qu'elle soulève et par les travaux qui ont été faits. La majorité de ces leçons traitera de la seconde partie : la personnalité sociale.

Nous serons malheureusement obligés d'aller trop vite pour la troisième qui serait très intéressante : la personnalité temporelle, l'organisation de la personnalité dans le temps. Cette troisième division sera complétée par le cours de l'année dernière ; elle se réduira à quelques leçons.

Dans la prochaine leçon, nous aborderons la première partie avec le problème des sensations, en particulier le problème de la cénesthésie dans la personnalité.

II. — LA CENESTHESIE

Notre leçon d'aujourd'hui doit nous permettre de préciser un peu les idées générales sur l'étude de la personnalité dont nous parlions dernièrement. Nous en profiterons pour écarter quelques méthodes, quelques interprétations qui ont entre elles ce caractère commun d'être des philosophies de la personnalité.

A ce propos, puisque nous aimons les remarques générales, je voudrais vous signaler que, pendant bien des siècles, il y a eu une méthode d'interprétation qui a régné dans les travaux philosophiques. On expliquait toujours les choses d'une certaine manière et il faut nous en rendre compte. Cette explication, cette méthode qui régnait dans la philosophie antique, qui a régné encore à l'époque du cartésianisme, je pourrais l'appeler la méthode du parallélisme ou, si vous préférez un mot plus brutal, l'explication par le reflet.

Tâchons de comprendre par des exemples simples de quoi il s'agit. Je suppose que vous êtes dans une chambre fermée dont vous connaissez les murs ; vous savez que ces murs sont pleins et n'ont pas d'ouverture. Au milieu d'un de ces murs, vous voyez apparaître avec étonnement une tête d'homme. Vous êtes étonnés, vous vous demandez comment cette tête peut venir dans ce mur qui est plein, qui ne contient pas de fenêtre, pas d'ouverture. Votre embarras cesse lorsque quelqu'un vient vous donner une explication très simple et vous dit : « Vous n'avez pas fait attention. Sur ce mur il y a un miroir qui reflète quelqu'un qui est derrière vous. Retournez-vous, vous le verrez ».

Quand on vous a donné ces renseignements, vous avez le sentiment de satisfaction que l'on éprouve lorsqu'on a trouvé une explication qui paraît cohérente et assez suggestive, et vous n'interrogez pas. Cependant, à la rigueur, est-ce que cette explication est bien complète ? Pas tout à fait. On pourrait évidemment ergoter. En somme l'explication par le miroir a simplement déplacé le problème. Au lieu que vous ayez à vous interroger sur la tête qui apparaît dans le mur, vous avez à vous interroger sur la personne qui est derrière vous : d'où vient-elle, pourquoi est-elle là et pourquoi est-elle placée de manière à se refléter dans la glace ? Mais, en général, les curiosités humaines ne vont pas très loin. Quand on nous a donné une première explication, nous nous arrêtons et nous trouvons que c'est très clair. Cette explication par le reflet, vous comprenez ce que c'est quand il s'agit d'un cas simple comme celui-là.

J'ai l'impression que, pendant très longtemps, les philosophes se bornent à expliquer les choses de la même manière. Ils inventent des reflets, des miroirs et ils placent derrière ou devant le miroir un objet qui donne précisément cette impression dans la glace.

Rappelez-vous par exemple la vieille explication de la perception du monde extérieur chez les épicuriens, chez Démocrite ou encore chez Lucrèce. Pourquoi percevons-nous les corps ? Pourquoi percevons-nous

des objets qui ont telle forme, telle couleur, telle place ? « Mais, disait Epicure, c'est excessivement simple. Les objets extérieurs réels « ont » cette propriété, ils « ont » cette couleur, cette forme, cette odeur, et ces objets détachent d'eux-mêmes une petite pellicule excessivement mince ; cette pellicule vous entre dans l'œil et comme elle vient d'un corps qui a telle forme, telle couleur, telle odeur, elle vous apporte la forme, la couleur et l'odeur de ce corps ». Vous avez compris la perception. C'est excessivement simple.

Passons à un autre exemple plus élevé et plus beau. Vous connaissez tous les idées platoniciennes. Platon examine un problème qui se pose à propos de la raison humaine et non pas à propos de la perception. Nous trouvons en nous, a-t-il remarqué, des idées générales très profondes, très importantes, idées de causalité, de finalité, d'unité, etc. Qu'est-ce que ces idées-là ? Quelle est leur vérité ? Quelle est leur valeur ? D'où viennent-elles ? — Vous n'avez pas réfléchi, dit Platon. C'est tellement simple. Il y a dans le monde extérieur, il y a dans la réalité des idées platoniciennes. Ces idées, ne cherchez pas trop ce que c'est. C'est bien simple. Elles ont exactement les mêmes caractères que vos pensées rationnelles : idée du bien, idée de la beauté, idée de l'unité, idée de la causalité. Il y a des idées de ce genre dans le monde extérieur. Par un mécanisme qui tient du miroir et qu'on appellera ici la réminiscence, ces idées se reflètent en vous, et ce que vous avez en vous, c'est le reflet de ces idées éternelles.

Eh bien, cette petite méthode, qui est l'explication par le reflet, si je ne me trompe, a été appliquée à notre problème d'aujourd'hui. On peut l'appliquer au problème de la personnalité et, pendant des siècles entiers, la personnalité a été expliquée par le reflet de quelque chose. Le reflet de quoi ? Oh ! c'est très simple : le reflet de l'âme. Mais qu'est-ce que l'âme ? Vous cherchez beaucoup trop loin. L'âme, c'est la personnalité. Elle a exactement les mêmes caractères. Vous avez remarqué la distinction des personnes les unes par rapport aux autres. Vous avez remarqué son identité au travers du temps. Mais l'âme possède justement ces caractères-là. L'âme a foncièrement de l'unité absolue. Il y a en elle de la distinction, puisqu'il y a autant d'âmes que d'individus et que ces âmes ne se confondent pas, que les monades s'isolent les unes des autres. Il y a de l'unité dans le temps : l'âme se développe, c'est toujours la même âme, c'est la même monade. L'âme étant ainsi caractérisée, la personnalité, c'est le reflet de l'âme. Vous avez tout de suite l'explication de la personnalité, vous n'avez pas besoin de chercher plus loin. Je suis convaincu que pendant les siècles passés, on n'a jamais expliqué la personnalité autrement que cela. Toutes les théories de la personnalité consistent dans une espèce d'hypostase qui projette en dehors de nous, dans le monde métaphysique, dans un monde inconnu, les qualités qu'on observe dans la personnalité. Une fois qu'on a fait cette hypostase, qu'on a mis sous le nom d'âme ce qui était la personnalité, on considère la première comme le reflet de la seconde. On peut tourner comme cela indéfiniment, l'âme sera la copie de la personnalité, et ainsi les choses paraissent excessivement simples.

Si vous relisez à ce point de vue, avec cette idée générale que je vous donne, les ouvrages philosophiques même d'aujourd'hui, vous verrez souvent que les choses sont comme cela. Je lisais dernièrement encore un ouvrage d'un médecin philosophe très intéressant quoique très spiritualiste, le Professeur Grasset. Il nous parle à plusieurs reprises de la personnalité ; c'est pour cette raison que je le relisais à propos de ce cours. Grasset n'est pas du tout embarrassé pour expliquer la personne. La personne, c'est tout simplement la vue de ce que nous sommes en réalité. L'être se voit lui-même avec les caractères qu'il possède. Les caractères que vous voyez dans la personnalité, ce sont les caractères de l'essence de l'être humain. Vous voyez de l'unité, mais l'essence de l'être humain a de l'unité. Vous voyez de l'identité, mais l'essence de l'être humain a de l'identité, donc pas de mystère. L'être humain se voit dans un miroir. Il n'y a pas d'autre explication dans toute cette philosophie.

Cela a duré pendant très longtemps, mais les meilleures plaisanteries doivent avoir une fin et, en somme, depuis cinquante ou soixante-quinze ans, depuis que la psychologie a essayé de se développer, de prendre des formes plus scientifiques, on n'a pas été très content de cette explication. Tous les philosophes, tous les psychologues les uns à la suite des autres, se sont moqués de cette explication, mais sans lui donner vraiment à mon avis le caractère que je vous fais ressortir aujourd'hui, sans montrer le cercle vicieux qu'elle contient. On a dit par exemple : « Qu'est-ce que cette prétendue âme dont vous vous servez pour expliquer la personnalité ? Elle n'est elle-même qu'un double, elle n'est, comme le disaient autrefois les ouvrages, qu'une translation de la personnalité dans un autre langage ; elle ne contient rien de plus et par conséquent ne nous apprend rien du tout. La science anthropologique et la science psychologique nous montrent que l'idée d'âme sort au contraire de la notion de personnalité dont elle est la transformation plus ou moins religieuse. Puisqu'elle en sort, elle ne peut pas l'expliquer ».

On pourrait faire, je crois, d'autres critiques peut-être plus intéressantes en se plaçant à un point de vue psychologique et scientifique. Toute cette explication par le reflet repose sur une sorte de postulat. Ce postulat est celui-ci : les qualités de l'objet passent dans la perception. Quand un objet a certaines qualités, nous le voyons avec ces qualités-là. Il suffit qu'il ait ces qualités pour qu'on les voit. Mais c'est un postulat qui est tout à fait indémontrable. Comment, parce qu'une personne est bonne, est-ce que vous la voyez toujours bonne ? Parce qu'elle est trompeuse ou mauvaise, est-ce que vous la voyez toujours mauvaise et trompeuse ? Est-ce que vous n'avez pas toutes les illusions sur une personnalité et sur les objets ?

La perception correspond-elle au caractère de l'objet ? Il est facile de comprendre que non. Quand même vous admettez qu'il y a au fond de la réalité, pour chacun de nous, une âme, qui est une, qui est distincte des autres, qui est identique, est-ce que ces qualités de l'âme suffiraient pour vous donner dans votre conscience la perception de ces qualités-là ? Mais l'unité n'est pas une chose qui se voit. En réalité nous voyons des choses multiples. Quand je dis, comme dans la

dernière leçon : « Cette lampe est une », est-ce que je vois son unité ? Pas du tout. En réalité, je ne vois que la multiplicité ; je vois des objets séparés les uns des autres et c'est moi qui, par la notion de l'usage, mets dans cette lampe de l'unité. Si vous voyez une âme qui est une — supposez même qu'elle le soit — vous ne percevrez pas par là-même son unité, vous la verrez se manifester par des fonctions, par des qualités différentes. Il faut découvrir son unité.

C'est encore bien pis si vous considérez l'identité. L'identité est une sorte d'unité dans le temps au travers de la multiplicité des événements et des phénomènes. Supposez que l'âme soit identique. Je l'admets. Mais elle se manifeste successivement, un jour, puis le lendemain, puis un troisième jour, par des phénomènes perpétuellement changeants. C'est vous qui devrez découvrir son unité. C'est comme si nous disions qu'une œuvre littéraire, une tragédie de Racine a de l'unité. Oui, elle a de l'unité, mais parce que vous la découvrez, vous la cherchez et il faut même la montrer aux élèves qui ne la voient pas. En réalité, la tragédie se manifeste par différents personnages, par différents actes, par différentes scènes qui sont toujours séparés les uns des autres, et l'identité foncière, qui existe peut-être, n'est pas du tout révélée quand le spectateur se borne à écouter ; il faut qu'il y ajoute quelque chose. Quand même donc il y aurait dans l'âme de l'unité et de l'identité, il n'en résulterait pas l'unité et l'identité de la personnalité. Vous supposez toujours que le miroir reflète exactement les qualités de l'objet. Vous admettez que le miroir n'est pas courbe. Or, malheureusement, quand nous considérons la conscience humaine, le miroir dans notre esprit est absolument déformant ; il transforme les objets et il ne suffit pas de prêter aux objets certaines qualités pour que nous les retrouvions dans le miroir.

Tout un ensemble d'études sont venues ensuite heurter cette ancienne métaphysique. Ce sont toutes les études anthropologiques, historiques et psychologiques. On est venu nous répéter : On se fait des illusions sur la personne humaine. Les philosophes lui donnent des qualités théoriques, des qualités abstraites et des qualités partout semblables. Les philosophes nous racontent que la personnalité humaine est toujours la même. Toutes les âmes, disent-ils, ont les mêmes propriétés, la même unité, la même identité foncière. Mais que voyons-nous en fait ? Nous voyons que la personnalité change continuellement. Si nous considérons des personnalités primitives ou sauvages, nous allons trouver chez elles des conceptions de la personne tout à fait différentes des nôtres, des conceptions primitives ridicules. Nous allons voir chez les sauvages des conceptions multiples de la personnalité. Vous vous rappelez les fameux sauvages qui ont ce qu'on appelle la bilocation, qui se placent eux-mêmes dans différents endroits à la fois. Ils disent avoir en eux-mêmes des esprits. Un de leurs esprits est à la chasse pendant que l'autre est dans la maison. Les âmes ne sont pas du tout réduites à une seule ; elles sont subdivisées, compliquées.

Les études sur les enfants aboutissent aux mêmes résultats. La personnalité infantine varie incessamment. Elle n'est pas la même au

moment de la naissance qu'elle deviendra à l'âge de un an, deux ans, trois ans. Vous vous rappelez nos leçons d'autrefois sur le langage et sur un élément du langage à mon avis très intéressant, à savoir les pronoms personnels. Pourquoi donc les tout petits enfants avant l'âge de trois ans ne savent-ils pas employer les pronoms personnels ? Pourquoi l'enfant dit-il à sa mère : « Bébé a soif. Donne à boire à bébé » tandis qu'il devrait dire : « J'ai soif, donne-moi à boire » ? Il ne met pas le je ni le moi ; il ne met que le nom propre. Il faut arriver à l'âge de quatre ou cinq ans pour qu'il emploie les pronoms personnels. Si vous considérez également dans les asiles des idiots et des imbéciles de différents degrés de développement, vous en trouverez des quantités qui, bien plus âgés — j'en ai vu un exemple chez une fille de trente deux ans — ne savent employer que les noms propres et disent encore « Bébé a soif ». Ils ne savent pas dire : « j'ai soif ». Il y a donc une modification dans le langage de la personne, modification qui correspond à une évolution de la personnalité.

Enfin la pathologie est venue complètement bouleverser tout cela. Elle répète depuis cinquante ans : Il n'y a rien de plus variable que la personnalité des malades. Il y a des malades qui perdent leur personnalité. Il y a des malades qui ne se reconnaissent pas eux-mêmes, qui disent d'eux-mêmes : « Je suis mort à telle date. Aujourd'hui, je ne suis pas présent, je n'existe plus ». Vous connaissez le petit malade de Séglas qui était très embarrassant à la promenade car il s'arrêtait en disant à sa garde : « Faites donc attention ; vous m'avez oublié à telle place. Allez donc me chercher. Je suis resté en arrière », et il fallait le chercher parce qu'il ne s'était pas retrouvé. Il y a des malades qui, non seulement se disent morts, mais dédoublés. Il suffit de faire allusion aux célèbres possédés du Moyen-Age qui ont rempli les religions pendant des siècles. Ces gens-là étaient possédés intérieurement par un démon, quand ce n'était pas par plusieurs. Ces démons avaient une personnalité comme eux-mêmes et les deux personnalités qui étaient en eux se disputaient à qui mieux mieux et se battaient entre elles. Ils avaient donc plusieurs personnalités et plusieurs âmes.

Dans ces conditions, quand on voit ainsi la personnalité évoluer au travers des siècles et des populations, quand on la voit changer dans l'enfance et dans l'âge adulte, quand on la voit varier indéfiniment chez les malades, peut-on répéter toujours que la personnalité n'est qu'un reflet de l'essence immuable de l'âme ? C'est bien douteux. A tous ces points de vue que je vous ai résumés, — conception un peu puérile de l'âme comme une hypostase, difficulté de la perception d'une âme unique et identique, variétés perpétuelles de l'idée de personnalité, — on peut dire que cette interprétation de la personnalité par le reflet, par le simple reflet d'une âme qui aurait les mêmes propriétés, est évidemment puérile et ne donne pas d'explication scientifique de ce qu'on appelle la personnalité humaine.

C'est dans ces conditions, après toute cette évolution philosophique, que s'est présentée une tout autre psychologie. La psychologie a eu la prétention de devenir plus scientifique, de se débarrasser des explications par le reflet. Elle a eu la prétention de voir les faits tels qu'ils étaient

et, depuis une cinquantaine d'années, la psychologie physiologique, si l'on veut, est venue remplacer l'ancienne conception de la personnalité. Ribot avait donné de cette conception la meilleure incarnation. Cette psychologie se présente avec orgueil comme tout à fait différente de l'interprétation précédente. Celle-ci cherchait la personnalité dans l'âme idéale, l'âme métaphysique. La nouvelle psychologie est bien plus audacieuse et dit : La personnalité ne se trouve pas dans l'âme, elle se trouve dans le corps. C'est en regardant votre corps que vous trouvez votre personnalité. Cette personnalité, elle n'est pas dans toutes les données des sens, elle n'est pas dans toutes vos sensations, il y en a un très grand nombre qui nous viennent des corps extérieurs. Quand j'ouvre les yeux, je vois des formes et des couleurs. Je ne dis pas toujours qu'elles sont moi, je dis qu'elles sont autre chose. Il y a donc parmi les données des sens des éléments qui ne rentrent pas ou qui paraissent ne pas rentrer dans la personnalité. Mais il suffira de faire un choix parmi ces sensations. Il y en a qui ne sont pas extérieures, mais qui sont intérieures. En un mot, nous sentons notre corps, nous le sentons par toutes sortes de procédés, nous sentons la peau, nous sentons la chaleur du corps, nous sentons les organes intérieurs et cet ensemble de sensations se rapportant à notre corps nous donne la personnalité. Les caractères de la personnalité, unité, identité, distinction, viennent des caractères du corps.

En présentant cette idée philosophique de l'époque de Ribot d'une manière générale, j'ai un petit scrupule que je voudrais vous communiquer : Est-ce que cette interprétation est tellement différente qu'elle prétend l'être de la précédente ? Ribot se présentait comme un révolutionnaire et croyait qu'il expliquait la personnalité d'une manière tout à fait différente de l'ancienne métaphysique. Il disait même que c'était le contraire. Il faut bien se défier des choses contraires : On peut être contraire tout en étant la même chose. Les gens les plus opposés, les opinions les plus extrêmes sont souvent très identiques les unes aux autres. Rappelez-vous les religions ennemies, les frères ennemis, qui, au fond, sont exactement pareils. J'ai un peu peur que cette explication de la personnalité par le corps soit plus identique qu'on ne croit à l'ancienne explication métaphysique par l'âme, parce que c'est encore la même méthode d'explication par le reflet, par le miroir.

En réalité, dans l'explication par les sensations corporelles de Ribot, qu'y a-t-il ? Il y a cette idée générale que les qualités de la personnalité existent déjà dans le corps. Vous trouverez les textes dans les « Maladies de la personnalité », de 1885. En réalité, dit-il, le corps humain a de l'unité. Tous les organes sont réunis dans une même peau et dans un seul ensemble. Les organes du corps sont distincts d'un autre organisme. Mon corps ne se confond pas avec le vôtre, il reste identique pendant des années, il est toujours le même. Il a toujours les mêmes maladies, les mêmes dispositions, les mêmes compositions chimiques. Par conséquent la personnalité, avec son unité, sa distinction, son identité dont nous parlions dans la leçon précédente, cette personnalité vient du corps. J'ajoute qu'elle est un reflet du corps. Nous n'en sortons pas, nous sommes toujours au miroir, nous n'avons pas quitté l'explication par le miroir, seulement vous avez imaginé un autre objet,

vous avez mis à la place de l'âme l'organisme et vous trouvez les propriétés de la personnalité dans l'organisme. Vous n'êtes pas sortis de la même explication.

J'ai eu l'occasion il y a peu de temps, dans le second volume de mon travail sur « l'Angoisse et l'extase », de montrer cette illusion des psychologues à propos d'un autre problème, le problème des sentiments. Dans l'histoire de la philosophie, il y a deux conceptions des sentiments qui paraissent absolument opposées, qui sont aussi des religions ennemies. Il y a l'interprétation philosophique des sentiments qui les présente comme de faits purement internes, comme des faits purement de conscience, comme des faits invisibles, insaisissables par les sens. A l'opposé, la conception des sentiments de William James n'en fait pas autre chose que des modifications corporelles périphériques. Maine de Biran, Garnier nous disaient que les sentiments sont le reflet de la force hyperorganique, le reflet de l'état d'âme. Et W. James vient nous dire : Les sentiments sont le reflet des réflexes vaso-moteurs, de l'état de l'organisme.

Je vois avec tristesse qu'ils sont toujours le reflet de quelque chose et rien du tout par eux-mêmes. Et cette théorie du reflet, qu'il s'agisse de métaphysique ou de psychologie, a un très grand inconvénient au point de vue physiologique et médical : le phénomène transformé en reflet ne sert plus à rien. Ce qui sert dans la vie, c'est l'homme réel, ce n'est pas son image dans la glace ; celle-ci est inactive, elle pourrait ne pas exister et l'homme existerait tout de même. Si les sentiments ne sont que des reflets dans une glace, ils ne servent à rien, vous pouvez les supprimer.

Comme on le répète aujourd'hui à chaque instant, il n'y a pas un phénomène physiologique, il n'y a pas un phénomène psychologique qui n'ait sa finalité. La finalité est une idée fausse quand vous l'appliquez au monde physique. Dire que la rotation de la lune a une finalité est une absurdité. Mais la finalité est un caractère des phénomènes physiologiques, un caractère de la biologie. Puisque les sentiments existent, c'est qu'ils ont un rôle, une fonction, ils ne sont pas un simple reflet.

On peut dire la même chose pour la personnalité. Mais comme la question a quelque importance et détermine l'ensemble des leçons que nous allons faire cet hiver, nous allons nous arrêter un peu sur l'interprétation par les sensations du corps, qui a rempli les ouvrages des philosophes il y a cinquante ou soixante ans. Actuellement, elle a un peu disparu chez les philosophes, mais il y a une catégorie de savants qui, malheureusement, — il faut le dire tout bas pour qu'ils ne l'entendent pas, — est toujours en retard. Ce sont les médecins. Les médecins sont toujours en retard d'au moins cinquante ans sur la science ; ils découvrent les idées cinquante ans après les autres. Les médecins d'aujourd'hui ont découvert l'explication par les sensations et aujourd'hui, vous verrez, dans tous les ouvrages médicaux, l'explication des troubles des aliénés par des modifications de l'organisme. Ils ne se doutent pas que c'est là un problème périmé, absolument transformé aujourd'hui. Comme cette interprétation a encore de l'importance, il faut l'étudier un peu plus que la précédente.

Cette interprétation prend son point de départ dans certaines perceptions que nous avons par rapport à notre propre organisme, les perceptions et les notions que nous avons par rapport au fonctionnement interne de l'organisme, à notre estomac, à notre intestin, les perceptions qu'on peut appeler des sensations viscérales. Cette thèse réunit toutes ces sensations viscérales en un bloc et elle donne un nom d'ensemble à ce bloc des sensations internes. Un philosophe et un psychologue très distingué de l'Allemagne d'autrefois. Herzen, appelait cela la panesthésie, la sensibilité générale. D'autres philosophes — je crois que le mot a été prononcé la première fois par Hamilton — appellent cet ensemble des sensations internes la cénesthésie (du grec *koinos* et *aisthêsis*, sensibilité commune). Nous nous servirons pour abrégé du mot cénesthésie qui d'ailleurs, aujourd'hui, est employé partout. Il n'y a pas un médecin qui se respecte qui n'explique n'importe quoi par la cénesthésie. Du moment qu'il a prononcé le mot, tout est clair. Les déments aussi bien que les maniaques, que les mégalomanes ou les hypocondriaques, tout s'explique par la cénesthésie.

La cénesthésie correspond donc aux sensations internes. Ces sensations internes étaient déjà connues et soupçonnées par les anciens. Elles sont signalées par Aristote et Hippocrate. Leur étude a été plus poussée au XVIII^e siècle. Je vous signale le livre de Cabanis et en particulier le commentaire de Cabanis par le Dr Peisse. Ensuite, nous avons, à la fin du XVIII^e siècle et surtout dans la première partie du XIX^e, une longue étude des sensations du corps. Il faudrait que je vous donne une liste d'auteurs qui durerait une demi-heure. Tous les auteurs du commencement du XIX^e siècle ont écrit des thèses sur les sensations viscérales. C'est l'ouvrage de Seze à la fin du XVIII^e, l'ouvrage de Peisse dont je viens de parler ; ce sont d'innombrables pages de Maine de Biran, des pages de Bain, de Maudsley, beaucoup d'ouvrages de Jouffroy, des travaux de Paul Janet qui, à la suite de Maine de Biran, admet ce qu'il appelle un sentiment fondamental de l'existence, sentiment qui vient du fonctionnement de notre corps et auquel s'ajoutent — il est plus modeste — les notions plus précises de notre personnalité. Il y a encore l'ouvrage de Tissié sur le moi splanchnique, les ouvrages très nombreux sur ce point de Ribot qui adopte entièrement la cénesthésie, les ouvrages de Hermann, de Richet, de Bouillier, de Bertrand. Je vous signale en particulier comme résumé ce livre de Bertrand qui a pour titre « L'aperception du corps humain par la conscience » (thèse de Paris de 1880). Tous ces ouvrages, dont je ne cite que la centième partie, développent cette idée de la sensation du corps, des sensations internes ou viscérales mais tous mettent dans ces sensations un certain nombre de notions moins précises qu'on ne croit. On est toujours étonné quand on relit ces anciens ouvrages du vague des idées qui provoquent chez eux tant d'enthousiasme. Ces auteurs ont l'air de faire une description très scientifique, et en somme il y a très peu de faits, et des faits qui ne sont pas poussés au fond, qui ne sont pas analysés.

Qu'est-ce que ces sensations viscérales nous donnent ? Elles nous donnent d'abord des sentiments de plaisir et de douleur généralisés. Nous avons mal à l'estomac ou bien nous avons mal au ventre ou dans

le dos, ou nous avons du plaisir dans l'estomac et nous sommes contents de digérer. Nous avons des sensations assez vagues de peine et de plaisir. Quelquefois les sensations de ces genre deviennent très aiguës. Il y a des douleurs aiguës organiques, en rapport avec l'intestin ; il y a des coliques de l'intestin, des coliques de certains organes qui sont particulièrement douloureuses (coliques néphrétiques, coliques du rein, coliques hépatiques, coliques de la vésicule biliaire). Il y a donc un ensemble de sensations qui ne sont guère que des douleurs. Ces douleurs se présentent sous des formes assez variées en apparence mais qui sont toujours des pincements, des tiraillements, des brûlures, des phénomènes qui ressemblent en somme à nos sensations externes.

A côté de ces notions vagues de plaisir et de douleur, tous ces auteurs, Ribot en particulier et beaucoup d'autres du même genre, par exemple Beaunis dans son livre sur « Les sensations internes », nous disent qu'il y a la notion des organes. En somme, surtout aujourd'hui, nous nous figurons tous savoir à peu près que nous avons des poumons, un cœur, un estomac et un tube digestif assez long et assez ennuyeux. Nous avons tous des notions sur ces organes, nous croyons savoir que nous avons un gros intestin quand on ne nous l'a pas enlevé, et même, si je vous interrogeais, la plupart d'entre vous me donneraient quelques petits renseignements. Ils diraient par exemple : « mon estomac a la forme d'une cornemuse ». Ils seraient très contents de dire cela. Ils préciseraient que le foie est à droite et que la rate est à gauche, que l'intestin est en bas. Ils se servent continuellement de ces notions qui sont très développées dans les ouvrages dont je viens de vous parler et sont rattachées aux sensations viscérales qui nous font connaître les organes.

Ces organes fonctionnent plus ou moins et nous avons à leur propos des sensations, sensation du besoin de manger, d'uriner, d'aller à la selle, besoin de différentes fonctions, besoin de respirer. A côté des besoins, nous avons la sensation du fonctionnement. Il me semble malheureusement que je sens ma digestion. Je sens fonctionner mon estomac, je sens même qu'il se contracte. Nous avons la sensation de la terminaison de l'action : mon estomac s'est vidé.

A côté de tout cela, qui n'occupe pas beaucoup de pages dans les ouvrages dont je vous parle, il y a une partie qui tient une place beaucoup plus considérable. On rattache à ces sensations viscérales, certains sentiments généraux, certains sentiments vagues. Par exemple, l'ouvrage de Bertrand contient un chapitre bien étrange pour moi. Il y a le chapitre où les enfants se sentent grandir et où les vieillards se sentent vieillir. C'est possible, c'est même assez vrai. Mais ce sentiment de vieillissement ou ce sentiment de grandissement de l'enfant est en rapport, disait M. Bertrand autrefois, avec des sensations des viscères. Ces sensations donnent des états de sentiment plus complexes comme les états de tristesse, les états de malaise ou les états de bonne santé et les états de joie. Ribot répète sans cesse que la mélancolie, la joie sont des reflets — il en est toujours aux reflets — de l'état de l'organisme et du fonctionnement de nos viscères.

Voilà les notions que l'on rattachait à cette conscience viscérale. Est-ce que tout cela est bien scientifique et très clair ? J'ai peur qu'il

n'y ait dans toutes ces descriptions plus de littérature que d'observation clinique. Il y a bien des enfantillages dans tout cela. Est-il bien démontré que les sentiments de tristesse, de joie, de fatigue, d'effort, correspondent à des fonctionnements organiques, à l'état de l'intestin ou de l'estomac ? Mais le premier médecin venu vous dira qu'il y a bien des malades qui disent d'énormes sottises sur l'état de leurs organes. Il y a des malades, au commencement d'accès maniaques, qui sont dans un état de joie resplendissante. J'en ai vu récemment un bien curieux exemple. Le pauvre homme avait été pendant deux ans dans un état de dépression, de faiblesse, d'absence de volonté, de dégoût de la vie, et il venait me dire qu'il était actuellement admirablement bien. Les médecins n'ont pas de chance ; ils sont obligés de trouver que tout est mauvais. Evidemment, je trouvais mauvais qu'il fût en dépression pendant deux ans, mais je n'étais pas content non plus de le voir si heureux, j'étais inquiet de son bonheur. Ce qui me préoccupait particulièrement, c'est que je ne pouvais pas arriver à l'effrayer. Prenant là un triste rôle, j'essayais de lui dire : « Mais enfin rappelez-vous donc qu'il y a deux ans et demie, votre grande maladie mélancolique a commencé par une joie exubérante. Vous avez été tellement content de vous-même que j'en étais très inquiet et subitement vous êtes devenu mélancolique. Est-ce que votre joie d'aujourd'hui, qui dure depuis deux mois seulement, n'est pas inquiétante ? Il me semble que lorsqu'on a déjà eu comme vous trois grands accès de manie dépressive, on devrait avoir un peu peur du quatrième, et qu'on ne devrait pas s'abandonner à cette joie ». Il était impossible de l'inquiéter. Il éprouvait la satisfaction la plus complète, le bonheur le plus rayonnant. Trois jours après, il était dans un état de manie aiguë avec agitation et délire, qui n'est que le présage de la crise de stupeur qui va apparaître dans quelques jours.

Il y a là une preuve que ces sentiments de joie et de tristesse ne correspondent pas à l'état organique. D'ailleurs, comme je le faisais remarquer à l'asile, cet homme est très malade ; il a tout son tube digestif infecté, intoxiqué de toutes manières. Dans les moments de joie où il était, il avait trop mangé, trop bu d'alcool et avait compliqué encore son état d'intoxication. Ses fonctions sont très mauvaises ce qui n'empêche qu'il les sent admirablement bonnes.

Il en est exactement de même dans les sentiments de fatigue. Qui de vous ne connaît ces individus perpétuellement fatigués, faibles, qui ne peuvent pas faire dix pas sans être épuisés, et qui ont un corps superbe, en parfaite santé, sans aucun trouble.

Les sentiments sont bien plus compliqués que ces phénomènes de troubles organiques. Tout mon second volume de « L'angoisse et l'extase » est un essai d'explication du mécanisme complexe des sentiments, il y a tout un monde ; il y a le monde du système nerveux, le monde des réactions des organes les uns sur les autres, les phénomènes inconnus de la force nerveuse. Il y a surtout les réactions du cerveau et des organes de la base du cerveau. Il y a une foule de réactions régulatrices qui transforment l'état organique en état de sentiment. Mais l'état organique n'explique pas du tout l'état de sentiment.

Passons aux secondes notions qu'on rattache aux phénomènes de sensations internes, les notions des organes. Est-ce que vous croyez

sérieusement que nous sentons bien notre estomac sous forme de cornemuse — qu'il n'a pas du tout en réalité car il est beaucoup plus long ? Est-ce que nous sentons réellement la place de notre foie, de notre intestin ? Quand un enfant de nos jours nous dit qu'il sait où est son cœur et son foie, je demande quelle leçon d'anatomie on lui a faite. Il ne fait que répéter des notions courantes. Il ne le sent pas en lui-même. Les vrais ignorants ne savent même pas qu'ils ont un cœur, ils ne le sentent pas du tout. Ces notions viscérales sont extrêmement rudimentaires. D'ailleurs, tout ce que vous dites sur elles n'existe que par rapport à des sensations extérieures. Vous parlez tout le temps de brûlure, de picotements, de pincements, de tiraillements, mais ce sont des phénomènes que fournit la peau lorsqu'elle est tirillée, pincée ou brûlée et vous n'avez aucune sensation réellement propre à l'organe, vous ne les connaissez pas.

Il est vrai qu'il reste une difficulté qu'il ne faut pas supprimer. Ce sont les sensations de douleur dans les maladies organiques. Il y a des coliques néphrétiques, des coliques hépatiques et les organes nous font du mal. Je vous renverrai alors aux études toutes récentes qui ont été surtout faites en Angleterre, en particulier par le Professeur Head et par ses collaborateurs. La plupart de ces travaux sont publiés dans le « Brain ».

Ces auteurs ont fait une étude très intéressante sur les douleurs organiques. Ils ont montré une chose assez curieuse, c'est que l'organe viscéral, à lui tout seul, ne sent pas l'objet et ne souffre pas du tout. Il y a des lésions qui se développent dans le foie, qui envahissent la rate, des destructions pulmonaires que l'on ne sent pas du tout. Des chirurgiens un peu indiscrets, quand ils avaient ouvert différents organes, ont essayé de provoquer des sensibilités en prenant des périodes où les individus sont réveillés du sommeil chloroformique, ou bien ils ont étudié les sensibilités internes sur les lésions qui mettaient à nu certains organes ; toutes ces études ont révélé que les organes ne sentent rien du tout, que l'on peut tirer, martyriser même la dure-mère du cerveau sans aucun résultat. Les organes ne sentent que très peu.

Alors, pourquoi souffrons-nous ? Sur ce point, M. Head et ses élèves ont fait des expériences et des études anatomiques très belles. Quand un organe est souffrant, il détermine une irritation par congestion et par empoisonnement, une irritation de tout son voisinage. Or dans son voisinage passent des organes très importants et en particulier les nerfs sensitifs de la périphérie ; ces nerfs sensitifs qui viennent se rendre au bras, à la poitrine, à différentes parties du corps sont irrités. Il y a là des lésions qui sont des lésions névritiques, qui se passent dans les nerfs. Bien mieux, Head prétend qu'il ne peut pas y avoir une maladie organique sans qu'il y ait une maladie du ganglion de la moelle épinière y correspondant. Le ganglion sensitif intérieur est irrité, malade, quand le foie, le poumon, l'estomac sont malades. Ce que vous sentez, c'est la répercussion de ces troubles sensitifs à la périphérie du corps. Comment pouvez-vous expliquer sans cela qu'un individu qui a une maladie du foie, qui a des calculs vésicaux ou bien un cancer du foie, vienne se plaindre au médecin d'une souffrance dans l'épaule droite ? C'est parce

que l'irritation du foie s'est propagée sur des nerfs qui touchent certains nerfs moteurs, qui déterminent des spasmes, des contractions de tous les côtés, et ce sont ces contractions qui sont douloureuses.

En réalité, la plupart des phénomènes appelés viscéraux déterminent très peu la sensibilité. Ils ne déterminent qu'une sensibilité indirecte dans des organes externes. Les organes viscéraux aboutissent à la périphérie ; l'estomac aboutit à l'arrière-bouche, au pharynx et à la bouche ; l'intestin aboutit à l'anus ; les différents organes aboutissent à des terminaisons. Ces terminaisons mettent le monde intérieur en rapport avec le monde extérieur et nous sentons des phénomènes indistincts qui appartiennent à la peau extérieure et à la peau intérieure quand ils sont voisins. Ces sensations intérieures, ces sensations cénesthésiques qui sont très petites, ne peuvent donc pas à mon avis expliquer grand chose. Quand vous voyez des troubles généraux de toute la conduite dans les états mélancoliques, dans les états maniaques, dites-vous bien qu'il y a autre chose qu'un simple mal d'estomac. L'état de l'organisme ne peut qu'agir d'une manière indirecte sur des régulateurs cérébraux et déterminer des phénomènes tout à fait différents.

Il résulte de toutes ces considérations que la conception de la personnalité à laquelle nous devons aboutir maintenant après avoir fait cette élimination, ne se présente pas tout à fait de la même manière qu'elle se présentait aux yeux un peu simples des philosophes et des psychologues de l'époque de Ribot. Ces auteurs-là mettaient toujours l'explication d'un phénomène avant lui, dans le passé. S'il s'agissait d'expliquer la pensée humaine, on l'expliquait par une âme antérieure créée par la Providence, il y a bien longtemps, une âme qui était créée et donnée une fois pour toutes. S'il s'agissait d'expliquer la personnalité, on mettait l'explication dans le passé, dans des choses déjà données. C'est un autre aspect de la théorie de l'instinct formatif de l'embryon dont je vous parlais dans la dernière leçon. On mettait toujours l'explication de la personnalité dans des phénomènes biologiques bien plus anciens.

J'ai une disposition d'esprit qui me pousse à voir les choses tout à fait autrement. L'explication me paraît résider dans l'avenir et non dans le passé. Les choses se font et se construisent et elles ne sont pas données toutes faites. Il y a une certaine unité de l'organisme qui est faite dans l'embryon, l'organisme est fait quand nous venons au monde. Mais la personnalité n'est pas faite. Sur cette unité de l'organisme vont se faire des constructions interminables, très compliquées, dans lesquelles l'éducation, la société, la philosophie vont avoir un grand rôle. La personnalité n'est pas un reflet, elle est une construction que nous faisons peu à peu et que nous superposons à ces données métaphysiques et à ces données biologiques antérieures.

Nous avons donc à nous préoccuper des différentes étapes de cette construction et c'est pourquoi, dans la prochaine leçon qui se rapportera encore un peu à ce sujet des sensations, nous étudierons ce qu'on peut appeler la pré-personnalité, les premiers germes de la personnalité dans les systèmes régulateurs du sens musculaire et du sens de l'équilibre.

III. — LE SENS DES ATTITUDES ET DE L'EQUILIBRE

Une des grandes difficultés de la science humaine, c'est ce que l'on peut appeler la continuité des phénomènes. Les choses ne sont pas séparées brusquement et nettement comme le voudrait l'esprit humain ; les choses passent de l'une à l'autre, lentement, par des nuances insensibles, sans qu'on puisse très bien distinguer des commencements et des fins. Au contraire, la science humaine est faite du langage. Je vous répète souvent que toute la vie humaine repose sur le langage, que la psychologie n'est qu'une application du langage à la conduite. Le langage est formé de paroles séparées, discontinues, qui ont besoin de définition, qui ne doivent pas se confondre. Comment voulez-vous appliquer ces paroles brutales et séparées à des phénomènes qui ne sont que des nuances et qui varient tout doucement les uns par rapport aux autres ?

C'est ce que nous avons senti très vivement en commençant ces études sur la personnalité. Nous sommes occupés depuis quelque temps à étudier les débuts de la personnalité, ce que l'on peut considérer comme son germe, tandis que plus tard, nous aurons à voir bien plus facilement son développement et surtout son développement social. Mais où placer le début de la personne humaine ? C'est très vague et très difficile à préciser.

Si l'on veut prendre les choses d'une manière générale, si on veut parler d'esprit, de pensée, d'unité dans les phénomènes, on peut dire qu'il y a de la personnalité partout. Nous venons de voir dernièrement un auteur qui plaçait la psychologie dans l'embryon qui se forme. Je veux bien. Il pourrait remonter plus loin, jusqu'aux plantes ; et même il pourrait ne pas s'arrêter aux plantes car s'il considère les cristaux, il verra de l'unité et de la coordination et il dira qu'ils ont une personnalité. Il n'en finira jamais et il mettra la personne dans les atomes. C'est peut-être vrai, mais ce n'est pas utile. Nous avons besoin, en psychologie, de parler de quelque chose de précis et non pas de choses vagues que l'on peut appliquer à tout. C'est pourquoi nous avons pris jusqu'à présent une habitude que nous devons, je crois, conserver. Les phénomènes psychologiques nets commencent dans une situation particulière. Ils commencent chez des êtres vivants d'un genre spécial, les êtres qui se meuvent dans l'espace, les êtres qui se déplacent. Avant que vous ne considériez le mouvement des êtres qui remuent les bras et les jambes, il y a peut-être des commencements d'esprit, mais c'est de la métaphysique et la psychologie ne le voit pas avec netteté et ne peut pas expérimenter sur ces choses. L'action morale, l'action psychologique réclame du mouvement et du mouvement d'un être dans l'espace, mouvement qui déplace le corps, qui le change, le transforme et qui aussi agit sur les objets. C'est à ce moment-là que nous pouvons faire naître les phénomènes psychologiques élémentaires. Mais à ce moment-là, pouvons-nous dire qu'il s'agit déjà de personnalité ?

Considérons les mouvements d'un être vivant qui vient de naître

ou peu avant la naissance, des mouvements simples de ses bras, de ses jambes, des mouvements d'une partie de son corps. Les mouvements les plus simples, nous les avons définis comme des mouvements réflexes. Les mouvements réflexes contiennent-ils la personnalité ? Dans un sens vague, oui, si l'on veut, si vous appelez la personnalité uniquement la finalité, le rapport d'un phénomène avec la vie, avec l'ensemble de l'existence. Il y a déjà de l'ordre, de la finalité dans le moindre mouvement réflexe, et nous retombons dans la difficulté que nous éprouvions en considérant l'organisme qui se forme. Mais un mouvement réflexe est isolé ; en lui-même, il n'a pas d'unité. Si l'on considère un mouvement du réflexe rotulien et à côté un mouvement du réflexe de la pupille, ces deux mouvements sont indépendants l'un de l'autre ; ils ne s'unissent pas, ne se coordonnent pas, ils ne travaillent pas à se distinguer des autres êtres, il n'y a pas encore de personnalité.

La personnalité n'existe donc pas dans les phénomènes réflexes élémentaires. Il faut quelque chose de plus. Il faut que ces réflexes subissent déjà une certaine organisation, il faut que ces réflexes soient déjà gouvernés, coordonnés les uns par rapport aux autres. Le commencement de cette coordination qui va devenir énorme, qui va remplir toute la vie, je crois pouvoir le trouver dans deux groupes de phénomènes très intéressants et longuement étudiés, surtout à la fin du siècle précédent : les phénomènes que l'on peut grouper sous le nom de sens kinesthésique (du grec « kinêsis » et « aisthêsis », sens du mouvement) et ceux qui constituent le sens de l'équilibre, qui est encore une modification du mouvement et un sens du mouvement plus généralisé.

Ce fameux sens kinesthésique a été étudié depuis très longtemps et sous des noms très variés. On pourrait faire une énumération de tous les noms qui ont été proposés pour désigner ce sens-là. Il est bon que vous les connaissiez de manière à le retrouver, à le reconnaître. Je veux parler du sens musculaire de Charles Bell, du sens de la force de Weber, du sens de l'activité de Gerdy et de Landry, de la conscience musculaire de Duchenne de Boulogne, du sens du mouvement de Bain, du sens de l'innervation de Wundt, de la faculté locomotrice d'Hamilton, de l'impression kinesthésique de Bastian, du sens des attitudes segmentaires de Bonnier. J'aime assez ce dernier mot ; il est précis. Il permet d'opposer le sens kinesthésique au sens de l'équilibre. Le sens de l'équilibre gouverne le corps dans son ensemble, c'est la direction de tous les mouvements réunis ; tandis que le sens musculaire ne s'applique qu'à un mouvement particulier, le mouvement de mon bras par exemple, pendant que mon corps reste tranquille.

Ces sensations décrites sous des noms si variés sont synonymes. On prétend que, déjà au XVI^e siècle, en 1557, dans les ouvrages de Scaliger, de Cesalpino de Arezzo, se trouvaient des remarques sur la notion de la résistance des objets, et ces auteurs disaient déjà : Nous n'avons pas uniquement les cinq sens connus (l'ouïe, la vue, etc.), nous avons un sens qu'on ne décrit par d'ordinaire, qui nous permet d'apprécier la résistance des objets.

Quoi qu'il en soit, ce sens fut très contesté. Des philosophes comme Malebranche, comme Hume le discutaient. Plus tard, Condillac y fait

une allusion et, depuis l'époque de Condillac, il y a comme une sorte d'enthousiasme pour l'étude du sens musculaire. On peut citer d'innombrables noms : Destutt de Tracy, qui commence après Condillac ; Maine de Biran, Hamilton en Angleterre, Bastian, Charles Bell, le physiologiste ; Landry, Gerdy, Weber, Flournoy, Claparède, etc.

Je vous faisais remarquer que l'étude a été particulièrement féconde à la fin du XIX^e siècle. On peut dire qu'à cette époque, dans toutes les revues paraissaient tous les mois de nombreux articles sur ce fameux sens musculaire. A la même époque, un travail de M. Victor Henry a donnée une bibliographie générale du sens musculaire (dans « L'Année psychologique » de 1898, p. 399 et 567). Cette bibliographie, à la fin du XIX^e siècle, est extrêmement considérable.

Après cette floraison de travaux sur le sens kinesthésique, nous constatons encore une fois — car je vous l'ai fait remarquer bien souvent —, un fait historique assez curieux : bien que les études sur ce même problème ne soient pas terminées, car une foule de discussions durent encore, et qu'il reste beaucoup d'inconnu, on remarque manifestement un relâchement dans le travail. A partir du commencement de notre siècle, vous voyez que les études sur le sens kinesthésique diminuent. Feuillitez les revues philosophiques, psychologiques, neurologiques d'aujourd'hui ; les articles sur le sens musculaire deviennent rares. Vous en trouverez peut-être un par an ou tous les deux ans ; autrefois, il y en avait un tous les mois ou plusieurs. Je vous ai déjà fait remarquer ce fait historique, il est banal ; il se présente pour une foule d'études. Nous l'avons remarqué pour la suggestion, pour le sens de l'effort, pour les sentiments. Les études scientifiques subissent l'influence de la mode ; elles sont à un moment donné très répandues et puis on les abandonne, on parle d'autre chose.

Je crois que ce fait — l'enthousiasme à une époque et la disparition des études à une autre — a une signification morale. Il indique que le problème s'est présenté à une certaine époque, sous un aspect tout particulier. Ce point de vue n'a rien de général, rien de très important, mais il permet de dire des choses nouvelles : puisque le problème est regardé sous un angle spécial, on le voit un peu autrement et on en parle beaucoup. Puis cet intérêt s'épuise. Au bout d'un certain temps, tout ce que l'on pouvait dire à ce point de vue a été dit. On ne peut plus que répéter. Il faudrait changer de point de vue, se déplacer, regarder à côté, mais c'est très difficile et les observateurs ne savent pas toujours le faire. Tant qu'on ne s'est pas déplacé, le problème est arrêté, on n'en parle plus. Du moment que vous voyez une étude qui diminue, et de cette façon, c'est qu'il y avait un point de vue particulier assez mauvais. Tâchons de voir ce qu'il y avait d'incomplet dans cette étude du sens musculaire dans toute la deuxième partie du XIX^e siècle.

Ce sens, ainsi que le mot même l'indique, était considéré comme une sensation particulière. D'une manière générale, on appelle sensation — du moins dans l'ancienne philosophie — un phénomène interne, qui suit une marche particulière, qui a son point de départ dans une excitation venant de l'extérieur, qui chemine vers le centre et qui s'arrête au centre. Par exemple, pour le tact, l'excitation vient sur la peau, elle chemine par les nerfs sensitifs, elle arrive par la moelle épinière