

La pensée et la réalité : essai de renouveler le criticisme [suite]

Autor(en): **Astié, J.-F. / Spir, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **10 (1877)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379219>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA PENSÉE ET LA RÉALITÉ

ESSAI DE RENOUVELER LE CRITICISME ¹

II

De l'absolu.

Toute la philosophie n'est au fond que la doctrine qui fait connaître la notion de l'absolu, qui fixe l'origine, la signification et la valeur objective de cette notion.

Par absolu ou inconditionné nous entendons ce qui existe par soi-même, c'est-à-dire une chose dont l'existence n'est liée à celle d'aucune autre, n'a aucun principe d'existence différent d'elle-même.

Cette notion ne saurait évidemment provenir de l'expérience, car nous ne trouvons nulle part, dans le domaine de l'expérience, rien qui y corresponde. *En fait* donc il n'existe pas d'objet connaissable existant pour lui-même et indépendamment du sujet qui le connaît. Mais en est-il de même du domaine de l'idée? Peut-on concevoir un objet indépendant du sujet qui le connaît et un sujet indépendant de l'objet connu? Il faut évidemment donner une réponse négative quand il s'agit du sujet, c'est-à-dire de la représentation; il est contradictoire en effet d'admettre une représentation sans quelque chose de représenté.

Bain affirme la chose aussi pour l'objet, mais au moyen de considérations qui renverseraient sa propre théorie sur le ca-

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1877.

ractère relatif de la connaissance. Herbert Spencer cherche à prouver qu'un objet absolu implique contradiction, tout en étant obligé d'admettre un objet absolu. Mais il n'arrive à trouver cette idée contradictoire qu'en mettant cet objet existant par lui-même en rapport avec la représentation du temps.

Il y a deux degrés à distinguer dans l'idée de l'absolu. Nous pouvons simplement supposer qu'en dehors de l'expérience, qui embrasse tout le monde visible, il peut exister encore quelque chose, tout un monde peut-être, sans prétendre décider si ce quelque chose est ou non en rapport quelconque avec notre expérience. Bien loin d'être contradictoire en elle-même, vu le caractère limité de notre science empirique, cette idée est inévitable. Cette notion de l'absolu n'en est pas moins problématique, vide, privée de tout contenu positif. Nous pouvons admettre, en second lieu, qu'à la base de notre expérience il existe quelque chose qui ne fait partie de cette expérience ni immédiatement, ni médiatement, mais qui se trouve entièrement en dehors d'elle et qui n'en dépend pas. Cette seconde notion de l'absolu réclame nécessairement une détermination positive.

Kant ne donne pas moins de quatre définitions diverses de l'absolu incompatibles les unes avec les autres. Il a d'abord pris l'absolu dans le premier sens que nous venons d'indiquer ; il entend aussi par là la chose en soi, les noumènes produisant nos représentations ; il a aussi attribué à l'homme une causalité suprasensible qu'il place dans la raison et dans l'entendement à titre de chose en soi, les idées de la raison. Kant prétend encore que les corps ne sont pas seulement des noumènes, des choses en soi quant à l'idée, mais que les choses que nous connaissons dans l'espace existent réellement et sont de vrais noumènes, des choses en soi ; enfin pour mettre le comble à la confusion, Kant affirme encore que les choses dans l'espace existent bien réellement sans être des choses en soi, mais de purs phénomènes. Stuart Mill est tombé dans le même malentendu. Il n'admet sans doute aucun principe *a priori*, il ne veut pas que nous affirmions rien sur les noumènes ou choses en soi, si ce n'est qu'ils existent et qu'ils ont la

faculté d'affecter notre connaissance. Il ne veut pas même considérer comme noumène, chose en soi, le principe d'identité et le principe de contradiction. Comme Kant il confond la chose réelle avec le phénomène et d'autre part il voit dans le phénomène un effet de la chose réelle. Au fond cependant il demeure empirique pur et nie tout noumène, toute chose en soi. Pour Hamilton la notion de l'absolu est exclusivement négative; elle doit nous être venue par une révélation miraculeuse. Herbert Spencer voit dans l'absolu la cause du relatif, du conditionné, ou aussi de la matière.

Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu est fondée dans notre intelligence. Reste à savoir maintenant si cette notion possède une valeur objective, c'est-à-dire si quelque chose lui correspond dans le monde réel. C'est la manière d'être de la réalité qui seule peut nous donner ici une réponse.

On ne peut concevoir que de trois manières les rapports du sujet et de l'objet, de la connaissance et des choses. Ou bien la connaissance et l'objet ne sont qu'une seule et même chose. Mais cette idée est réfutée par le simple fait que nous nous distinguons du monde extérieur. Si la connaissance est une avec moi, elle ne saurait être une avec les objets extérieurs et si elle forme un tout avec eux, elle ne saurait former un tout avec moi. La conscience unit en elle (idéellement) les objets qu'elle distingue; elle ne saurait par conséquent se confondre avec eux pour former un tout. En second lieu, la connaissance et l'objet sont deux choses différentes qui toutefois vont si naturellement l'une avec l'autre qu'il n'y a rien dans leur essence qui ne soit compris dans leurs rapports réciproques. C'est l'opinion de ceux qui nient tout absolu en dehors de l'expérience. En troisième lieu, avec le vulgaire, on admet que l'objet n'est pas dans son essence nécessairement en rapport avec la connaissance, c'est-à-dire que l'objet existe indépendamment du sujet, cet objet est un noumène, une chose en soi, un objet transcendantal. Il reste à savoir si ce noumène est bien réellement constitué tel qu'il nous apparaît (c'est-à-dire comme un monde de corps). Mais il est certain qu'il y a un objet transcendantal, un objet indépendant de toute expérience

derrière la réalité donnée, en un mot la nature entière n'est pas nécessairement, primitivement en relation avec nous, et avec notre faculté de connaître. En effet nous savons que la nature vraie d'un objet est appelée sa propre nature et la vraie connaissance d'un objet n'est autre que la connaissance de ce qui lui est vraiment propre. Si donc l'essence totale de l'objet était primitivement en rapport avec notre connaissance, s'il n'y avait rien dans le dit objet qui ne fût naturellement agencé de façon à être connu, alors l'erreur serait impossible, c'est-à-dire il ne saurait y avoir désaccord entre la connaissance et les objets. L'objet ne serait alors pour lui et dans son essence que ce qu'il est pour la connaissance ni plus ni moins. L'objet serait tout ce qu'il paraît être au sujet et par contre il ne pourrait apparaître autre au sujet qu'il n'est en réalité. Or nous savons qu'il y a de l'erreur dans notre connaissance. Le cas principal est justement celui-ci : Nous connaissons mieux, nous croyons connaître tout un monde d'objets indépendants de nous. Cela montre qu'il n'y a pas coïncidence parfaite entre la connaissance et les objets, qu'ils ne s'appartiennent pas l'un à l'autre par toute leur essence, mais qu'il y a en eux des éléments ayant d'autres conditions, d'autres bases que leurs rapports réciproques. La conscience d'un objet qui n'existe pas pour le sujet, d'un être différent du monde phénoménal, prouve de fait, à elle seule, qu'un tel objet existe, que le phénomène et l'être ne coïncident pas entièrement dans la réalité. A la vérité l'objet échappant à notre expérience ne saurait être invoqué comme témoin de sa propre existence, mais nous pouvons invoquer le témoignage du second facteur de la connaissance qui réside en nous et sa déclaration est pleinement suffisante. Il ne s'agit en effet que de rapports entre la connaissance et l'objet que nous avons à constater en fait. Notre notion de l'absolu n'est donc pas une idée exclusivement problématique et limitative, ni une représentation négative et incompréhensible que nous aurions obtenue par une révélation miraculeuse ; c'est encore moins une généralisation erronée de l'expérience, mais bien un vrai fondement de la pensée qui porte avec lui la preuve de sa valeur objective.

A ces considérations si simples viennent s'ajouter des définitions et des preuves plus concluantes en faveur de l'absolu. L'expérience, qui n'est d'accord ni avec les lois logiques, ni avec les notions du réel, des objets impliqués en elles, l'expérience dépose toutefois en faveur de la valeur objective de ces lois et les garantit. Ces lois logiques sont le principe d'identité, celui de contradiction, celui d'unité. Evidemment elles se rapportent à la réalité, à la connaissance. Et toutefois rien ne correspond pleinement à ces lois dans le monde de l'expérience; il faut donc qu'il y ait au delà quelque chose d'autre, une chose en soi, inconditionnée, un absolu auquel elles se rapportent. Comme il se trouve que les lois logiques renferment des conséquences qui ne sont pas d'accord avec l'expérience, qu'elles expriment une notion d'objets à laquelle rien ne correspond réellement dans le monde de l'expérience, ce fait pourrait conduire à mettre en question la valeur objective des lois logiques et des notions renfermées en elles. Mais il résulte d'autre part d'un examen attentif de ce que l'expérience nous donne que la manière d'être empirique des objets ou de la réalité en général ne saurait en être la manière d'être propre, primitive, absolue. De sorte que l'expérience elle-même nous renvoie nécessairement à un côté ou à une nature de la réalité qui se trouve en dehors de son domaine. D'où il suit que la notion de l'objet qui trouve son expression dans les lois logiques se rapporte à cette face de la nature qui existe en dehors du monde de l'expérience. De sorte que quand elle est en désaccord avec les lois logiques, l'expérience dépose en faveur de la valeur objective de ces lois. Ce qui trouve son expression dans les lois logiques c'est la notion de l'absolu, de l'inconditionné, de ce qui existe par soi-même.

L'unique principe *a priori* est le principe d'identité: en soi, dans son essence propre, chaque objet est identique à lui-même. C'est là le principe *a priori* de toute pensée et de toute connaissance. Il faut s'en servir comme du principe supérieur qui permet de considérer philosophiquement les choses. Et ce principe, qui seul rend l'expérience possible, nous offre la possibilité et le moyen de nous élever au-dessus de l'expérience.

Le principe d'identité est à la fois immédiatement certain et un principe positif de la connaissance. Pour prouver que les jugements synthétiques *a priori* sont possibles, nous n'avons pas besoin de recourir à l'idée si peu naturelle et si arbitraire de Kant qui veut que dans ce but les principes *a priori* soient extérieurs et exclusivement mécaniques, rattachés les uns aux autres par une disposition spéciale de l'organe cognitif. La possibilité des jugements synthétiques *a priori* résulte de l'essence logique elle-même de ces notions. Le principe d'identité est le seul qui soit parfaitement *a priori*. Les autres principes *a priori* découlent de la combinaison du principe d'identité avec les données de l'expérience et de l'application de ce principe à l'expérience.

Kant a parfaitement bien vu qu'on ne peut rien déduire de simples concepts *a priori*. Mais il ne trouva d'autre moyen d'établir ce fait que de nier complètement la valeur des concepts *a priori*, de leur refuser en général toute valeur, quand il s'agit de comprendre la réalité et de n'admettre entre eux et elle aucun rapport logique. Cette idée n'est pas seulement fausse, mais encore inutile. De fait on ne peut rien conclure de concepts *a priori*, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique concept *a priori*. Il ne saurait y avoir par conséquent aucun principe *a priori*, si l'expérience n'intervenait pour nous donner de la réalité un autre concept que celui que nous en avons *a priori*. C'est uniquement sous l'influence de l'expérience que le principe d'identité, chargé de rendre notre concept de l'*a priori*, devient un jugement synthétique susceptible d'être employé comme principe de la connaissance. Aussi ce principe ne profite-t-il qu'à la seule expérience; on ne saurait en tirer une métaphysique, une connaissance de l'absolu, placée en dehors du domaine de l'expérience.

Nous avons donc : 1^o Une connaissance générale *a priori*; en lui-même, dans son essence propre chaque objet réel est identique à lui-même et inconditionné, absolu; et 2^o une connaissance générale provenant de l'expérience; tout ce qui est connaissable est conditionné. Il n'y a point de connaissances plus générales que ces deux-là; il n'en existe pas une troisième qui

puisse être mise au même rang. Car il suffit de ramener ces deux principes généraux à un coefficient pour se convaincre qu'ils forment une disjonction complète. En effet, il ne peut y avoir que deux genres de non-identité avec soi-même, la non-identité avec soi-même inconditionnée dont la formule est : *A comme tel est B* ; et la non-identité conditionnée ou relative : *A est (sous certaines conditions) B*. Mais le premier genre de non-identité avec soi-même est une contradiction et une impossibilité, en réalité il ne reste donc que la seconde. Or, toute non-identité avec soi-même qui ne va pas jusqu'à la contradiction est étrangère à l'essence primitive de la réalité ou des objets, ce qui revient à dire qu'elle est synonyme du conditionné, si bien que l'une des expressions peut être substituée à l'autre. Au lieu de dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou bien identique à soi-même ou non-identique, on peut dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou identique à soi-même ou conditionné. Or, ce qui est identique à soi-même rentre dans le premier principe *a priori*, et ce qui est conditionné rentre dans le second principe *a posteriori* ; il ne saurait y avoir une troisième alternative.

Nous ne prétendons nullement avoir découvert un principe nouveau ; nous avons voulu montrer uniquement que dans les lois logiques connues de tous se trouve exprimé un concept de la réalité ou de l'objet, que rien ne correspond parfaitement dans le monde empirique à ce concept, et que celui-ci n'en est pas moins le principe de la connaissance empirique et que la valeur objective en est confirmée par les données de l'expérience. Les philosophes n'ont offert trop souvent à l'esprit humain que des rêveries, nous estimons lui offrir une découverte de nature à avoir des conséquences utiles pour la science.

III

Conséquences principales.

Le seul principe *aprioristique*, celui de l'identité, fermement établi, il est plusieurs conséquences qui en découlent :

elles viennent toutes, par le même mode d'argument, déposer en faveur de la valeur objective du concept rationnel de l'essence des choses, simplement parce que les faits de l'expérience ne s'accordent pas avec ce concept.

Nous avons d'abord le fait du changement, de la succession. en un mot du *devenir*. De quelque côté qu'on l'envisage, le devenir ne saurait faire partie de l'essence propre, vraie, absolue des choses ou de la réalité. Ce qui change, varie et se modifie ne saurait être le vrai et le primitif; ce qui devient se renie soi-même, se fuit¹, se dissout soi-même. Du reste, ce qui change n'est pas une pure apparence, et la succession de ce qui se change n'est pas une simple manière de voir subjective. En effet, les changements nous sont donnés réellement, immédiatement, aussi leur réalité ne saurait-elle être mise en doute. Il n'y a non plus aucune contradiction logique dans l'essence du changement. Mais le monde des choses qui changent est totalement distinct, différent du monde des choses en soi, c'est-à-dire, aucun changement, aucun devenir ne saurait affecter l'essence vraie, primitive de la réalité. De sorte que ce qui change, varie et devient, précisément en ne s'accordant pas avec notre concept *aprioristique* de l'essence primitive et propre des choses, prouve et confirme la valeur objective de ce concept.

Passons à la loi qui préside au changement, à la loi de causalité.

L'idée de causalité n'est ni d'une nature exclusivement aprioristique, comme Kant le prétend, ni purement empirique. Elle est la conséquence de deux prémisses dont l'une est le concept primitif de l'ensemble même des choses, qui a son expression dans les lois de la raison (le principe d'identité), et l'autre le fait du changement, du devenir, qui ne peut être connu qu'au moyen de l'expérience. D'où vient la certitude de ce principe : tout changement doit avoir une cause ?

On nous accordera sans peine que l'identité avec soi-même et le changement sont deux notions incompatibles, s'excluant l'une l'autre. Le changement est un manque d'identité, un désaccord avec lui-même de l'objet qui se change. Le change-

ment est le seul mode qu'ait un objet de montrer à l'intuition, de manifester sa non-identité avec lui-même. Tout autre mode impliquerait une contradiction, par conséquent une impossibilité. Mais deux déterminations incompatibles forment une contradiction, dès qu'on les affirme d'un seul et même objet et sous le même rapport, ainsi quand on prétendrait qu'un cercle est carré. Quand donc on prétend affirmer d'un objet qu'il est identique avec lui-même, on doit dire en même temps qu'il ne peut changer, de même qu'on doit dire que tout objet qui change ne peut être identique avec lui-même. Or qu'on admette qu'en lui-même, quant à sa propre essence, chaque objet est identique à lui-même, il en résulte immédiatement que le changement ne saurait affecter l'essence propre des choses, qu'il leur est complètement étranger.

De là deux autres conséquences :

1° Du moment où le changement est étranger à l'essence même des choses, on ne peut concevoir le changement comme existant en lui-même et pour lui-même. En effet s'il existait en lui-même, indépendamment de toute autre chose, il serait justement quelque chose de réel, dont l'essence propre consisterait dans le changement, ce qui est contraire à notre hypothèse. Tout ce qui arrive, devient, ne peut donc être considéré que comme la manière d'être de quelque chose qui existe, d'un objet en lui-même immuable. Tout ce qui surgit et devient pré-suppose donc déjà un état antérieur de la chose dans laquelle le changement s'effectue.

2° Mais l'avènement d'un changement est aussi conditionné. Il ne peut procéder, ce changement, de l'essence propre de la chose, par conséquent pas de l'état antérieur de l'objet, puisque le changement est étranger à tout objet en lui-même. Il faut par conséquent que tout changement dans une chose procède soit d'un autre changement dans la dite chose, soit d'une influence venant du dehors. Mais comme tout changement antérieur dans l'état d'une chose lui est aussi étranger en lui-même que celui qui suivrait, il faut, en dernière analyse, recourir à une action du dehors affectant l'objet en lui-même identique.

On le voit, notre notion de causalité se lie de la façon la plus étroite à la connaissance que nous avons de choses absolues, inconditionnées, existant pour elles-mêmes. L'idée d'une existence absolue n'est qu'une expression spéciale de la notion d'identité avec soi-même. Ce qui est identique avec soi-même est nécessairement inconditionné, absolu, vu qu'il n'est dans aucune relation essentielle avec quelque chose en dehors de lui. Du moment donc où l'esprit est dès l'abord forcé de concevoir tout être réel comme identique à lui-même dans son essence, on conçoit en même temps cet objet comme inconditionné, absolu, existant par lui-même. Mais l'identité avec soi-même et le changement ne peuvent se trouver immédiatement dans une seule et même notion. Si l'une des deux déterminations fait partie de l'essence propre de la chose, ce ne saurait être le cas de l'autre. C'est donc la même notion *a priori* qui nous oblige à admettre des choses qui existent par elles-mêmes ou des objets, et à ramener tous les changements à des causes.

Ce qui prouve bien que la notion de causalité et celle de chose existant par soi ont un principe, une origine commune, c'est que ordinairement la conscience impartiale entend toujours par cause des *choses*, des *objets*.

Du reste nous venons de dériver la notion de causalité, telle qu'on l'entend ordinairement, telle qu'elle est commune aux hommes et aux bêtes. Quand on conçoit la notion de causalité scientifiquement, voici les conséquences de la plus haute importance qui découlent de ce principe : *Tout changement a sa cause*. 1° A proprement parler la vraie cause d'un changement ne peut être qu'un autre changement; 2° les causes et les effets se rattachent les uns aux autres par des lois qui ne peuvent elles-mêmes subir aucun changement. La conception ordinaire de la notion de causalité se distingue de la conception scientifique, ne tire pas ses conséquences et ne les incorpore pas à la notion. Il s'agit de dériver maintenant ces conséquences avec le plus grand soin.

Il y a trois points à prouver : 1° Par cause, au sens propre du mot, il ne faut entendre que ce qui produit un changement

comme tel ; 2^o que la cause en ce sens ne peut être qu'un autre changement ; 3^o que cette cause doit nécessairement précéder l'effet.

On a l'habitude, dans chaque effet, d'admettre aussi un élément passif. Tout effet est considéré comme la modification d'un objet par un autre ; celui-ci est appelé la partie active, l'autre la partie passive dans leur rapport réciproque. Il est évident qu'un produit qui résulte de l'action d'un objet sur un autre doit être nécessairement déterminé par la nature de ces deux objets. Toutefois on n'appelle cause du produit que la partie *active* et non la partie passive. Le soleil, par exemple, produit des effets fort divers suivant les objets sur lesquels il agit : il fond la glace, il active la croissance des plantes, il brunit le visage. Il est manifeste que la nature de ces effets dépend de la nature différente des objets sur lesquels le soleil agit. La raison suffisante pour laquelle la glace fond au soleil à une certaine température ne réside pas seulement dans l'action de la chaleur solaire, mais tout autant dans la nature de la glace. Mettez une pierre dans les mêmes circonstances et elle ne fondra pas. Toutefois on n'appelle pas la glace cause de sa propre fusion, mais uniquement la chaleur solaire. Et la langue a parfaitement raison, car par cause d'un effet on ne peut entendre que ce qui ne contient pas seulement la raison suffisante de la nature de cet objet, du moins, en partie, mais avant tout le principe qui a produit l'effet, qui en a provoqué l'existence. Une cause comme telle est le principe de quelque chose qui est arrivé, d'un changement. Ce n'est que par suite d'un malentendu qu'on en vient à appeler cause ce qui n'a eu aucune part à l'avènement des changements.

Les deux autres propositions à prouver sont étroitement liées, parce qu'elles découlent d'un seul et même principe, ou mieux de deux, l'un métaphysique, l'autre relevant des sciences naturelles. Le principe métaphysique est le même sur lequel repose la notion de causalité, savoir le concept *a priori* d'après lequel tout changement est étranger à l'essence propre, originaire des choses. D'où il suit que les conditions ou la cause d'un changement ne résident jamais dans la nature permanente

d'une chose, en d'autres termes, que d'un état de repos il ne peut jamais provenir un changement.

Le principe tiré des sciences naturelles consiste dans le fait que nous ne connaissons rien de la causalité, si ce n'est la permanence, l'uniformité avec laquelle les phénomènes se succèdent. Ce principe n'a nul besoin d'être prouvé, bien que des auteurs perspicaces, comme Brown et Stuart Mill, ne se soient pas doutés des conséquences de cette proposition.

Il faut donc distinguer entre deux acceptions du mot cause, une philosophique, l'autre empruntée aux sciences naturelles. Appelée à découvrir les causes données des phénomènes, les conséquences découlant de certains antécédents donnés, la science de la nature doit entendre par cause d'un effet le tout, la somme des antécédents de cet effet. La nature des antécédents détermine en effet celle des conséquences. Appelée au contraire à rechercher et à établir la loi de causalité en général la philosophie ne peut entendre par cause que des changements, parce que la loi de causalité ne consiste qu'en ceci, que chaque changement soit déterminé par un changement antérieur. Il va de soi qu'une cause, dans cette dernière acception, doit être nécessairement antérieure à son effet, car la causalité d'un objet consiste justement dans le fait qu'il vient toujours antérieurement. Si la cause et l'effet pouvaient être simultanés, alors, comme le remarque fort bien Schopenhauer, la chaîne entière, la série entière des causes et des effets serait présente en même temps et il ne pourrait être question d'une succession.

Si en parlant des choses on n'a pas toujours en vue des objets, on entend cependant désigner par là, au moins, les forces permanentes qui agissent dans la nature. Ainsi, d'après cette terminologie, la gravitation de la matière est la cause de la chute des corps sur la terre et du mouvement des planètes autour du soleil. Le physicien Wundt s'élève au contraire avec raison contre cette manière de s'exprimer. « L'élévation d'un corps, dit-il, est la vraie cause de la chute, la pesanteur n'est qu'une *condition permanente* dans laquelle certaines causes peuvent produire certains effets. » Cette remarque peut être

généralisée. Nous ne savons rien de la force en général, si ce n'est qu'elle est la base même de toutes les relations de causalité, le lien qui rattache les divers phénomènes les uns aux autres et qui détermine la permanence, la régularité avec lesquelles ils se suivent. Prétendre que ce lien est lui-même un chaînon constitutif dans l'enchaînement des causes et des effets, une cause des phénomènes, c'est évidemment en méconnaître et la nature et le rôle. Cette conception erronée provient de ce qu'on est habitué à concevoir la force elle-même comme quelque chose d'individuel, comme qualité des corps particuliers ou des objets. Il est évident, au contraire, qu'aucune force n'appartient à un objet en lui-même, mais aux rapports de cet objet avec d'autres. La force n'est donc pas une propriété des choses particulières comme telles, mais bien plutôt ce qui rattache les unes aux autres les diverses choses, les divers phénomènes et qui se manifeste précisément dans les lois régissant les rapports de ces objets. Par force on entend justement ce qui fait que les changements d'un objet sont accompagnés, selon des lois invariables, des changements d'un autre objet et qu'un phénomène suit invariablement un autre phénomène. Il est impossible de savoir, de prétendre connaître rien d'autre au sujet de la force.

La seconde conséquence découlant du principe de causalité est que les causes et les effets sont rattachés les uns aux autres par des lois immuables. Lorsqu'il survient un changement à cet égard, quand un effet ne découle pas d'une cause comme à l'ordinaire, ou lorsque des causes produisent des effets qu'elles n'avaient pas l'habitude de produire, ce changement ne peut se concevoir que de deux manières : ou bien il y a une cause, ou bien il n'y en pas. Cette dernière hypothèse doit être repoussée puisqu'elle contredit le principe : *point de changement sans cause*. Quant à la première hypothèse, elle signifie que le rapport des causes et des effets en question n'est pas absolu, qu'il est déterminé par d'autres circonstances, c'est-à-dire qu'il exprime non pas une loi causale primitive, mais une loi causale simplement dérivée. Lorsqu'une nourriture qui donne des forces à un homme se portant bien agit d'une manière

funeste sur lui dans la maladie, cet effet différent a sa cause dans la manière d'être différente de l'organisme. Quand un morceau de cire qui a été pendant longtemps placé sur de petits morceaux de papier sans les attirer se met à le faire, après avoir été frotté, cet effet nouveau a également sa cause dans le changement survenu dans la manière d'être de la cire. Ce n'est pas en vertu d'une loi naturelle primitive que l'introduction d'aliments dans un corps lui donne des forces. Cet effet est obtenu par le concours de plusieurs causes dont chacune obéit à une loi primitive. Dans le second cas, ce n'est pas une propriété primitive de la cire d'attirer les petits morceaux de papier ; elle ne le fait que si, à la suite de la friction, elle a obtenu des qualités électriques. Mais celles-ci accompagnent nécessairement la friction. Ces cas de causalité dérivée se ramènent donc au concours de plusieurs causes qui modifient chacune réciproquement leurs produits. Mais chaque cause n'agit pas moins conformément à une loi constante qui détermine d'une manière invariable quels sont les effets qui seuls doivent procéder d'elle. S'il pouvait survenir un changement dans ce rapport primitif, en quelque sorte absolu entre la cause et l'effet, il faudrait qu'il eût lieu sans cause. Car, comme nous l'avons montré, admettre une cause dans ce cas, c'est considérer le rapport lui-même comme simplement relatif, conditionné, dérivé.

L'immutabilité de la loi de causalité primitive se manifeste aussi dans des cas compliqués en ceci, que dans des circonstances identiques les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Si une cause, ou un ensemble de causes produisaient tantôt cet effet, tantôt cet autre et cela dans des circonstances identiques, il y aurait dans les rapports de cette cause avec ses effets, un changement qui serait à son tour sans cause. Ce rapport ne serait par conséquent régi par aucune loi.

Il résulte donc du principe « *point de changement sans cause* » que les mêmes causes, dans des circonstances identiques, doivent constamment produire les mêmes effets, en d'autres termes que les causes et les effets sont rattachés les uns aux

autres par des lois générales qui sont elles-mêmes immuables. Naturellement ces lois ne peuvent être dérivées du principe de causalité; mais le principe de causalité une fois fermement établi, il nous donne *a priori* la certitude qu'il doit y avoir des lois de ce genre et que tout ce qui arrive leur est nécessairement soumis.

Voilà les importantes conséquences que la raison vulgaire ne sait pas apercevoir, tout en admettant la notion de causalité. Dans la conscience ordinaire, par cause on entend constamment des choses, des objets qui par leur action en modifient d'autres. Mais une chose, d'après sa notion, existe par elle-même, elle est absolue. Voilà pourquoi le sentiment général incline à ne faire régler l'activité des causes par aucune loi. A cela vient s'ajouter encore la disposition à généraliser les expériences incomplètes de sa propre essence pour les appliquer à d'autres choses. Comme nous connaissons ordinairement fort peu les lois qui régissent notre propre être, nos mouvements de volonté et nos mobiles d'actions, nous sommes tout disposés à admettre qu'il règne dans cette sphère une irrégularité parfaite et à l'attribuer à d'autres objets.

En un mot la raison ordinaire est bien contrainte, elle aussi, de supposer une cause chaque fois qu'elle constate un changement, mais elle n'est pas suffisamment perspicace pour s'apercevoir que dans la cause même il ne peut y avoir de changements sans cause: il faudrait pour cela trop s'écarter de ce qui est immédiatement donné. Pour la science au contraire, la loi de causalité est importante comme garantie et expression de la régularité et de l'immutabilité de l'ordre de la nature. Dans la science on entend par causes non pas des objets qui agissent sur d'autres objets, mais bien des événements, des changements qui sont constamment les antécédents d'autres événements et d'autres changements.

La régularité inflexible des relations de cause et d'effet, découlant de la loi de causalité n'importe pas moins dans le domaine de la spéculation que dans celui des sciences empiriques. Toute métaphysique, toute prétention à faire dériver le relatif de l'absolu repose sur cette notion vulgaire de la notion

de causalité qui ne permet pas de comprendre que toute cause est invariablement rattachée à ses effets par des lois inviolables, inflexibles.

Grâce au fait que la causalité se rencontre dans le monde de l'expérience, il est moins difficile de s'en rendre compte que de la notion de substance, tout aussi importante pour l'ontologie et la cosmologie. Par substance on entend un objet reposant sur lui-même seulement, ou mieux un objet existant par lui-même. Mais il ne faut pas confondre cette notion de la substance avec l'application qui en est faite dans le monde empirique. Ici on entend par substance (*sub-stare*) une chose qui est le porteur d'une autre, et cela parce que les substances connues dans le monde de l'expérience ne sont jamais données elles-mêmes, mais conçues, pensées comme la base, le *substratum* de ce qui est donné. Par substance on a toujours entendu un objet existant par lui-même ou absolu. Cette notion se confond avec ce que Kant appelait la chose en soi, le noumène. La notion de substance étant synonyme avec celle de l'absolu, on voit tout de suite quelle en est l'origine. Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu ne procède pas de l'expérience, mais qu'elle est une donnée primitive de la conscience, qui trouve son expression dans les deux lois logiques. Nous l'avons vu ailleurs, tout changement, tout devenir est étranger à l'essence vraie, absolue des choses, c'est-à-dire à la substance. En revanche, tout devenu est nécessairement relatif, conditionné, et d'autre part tout conditionné, tout relatif est nécessairement un devenu ou ne peut exister que sous la forme du devenu. Au fait donc, dans le monde empirique, nous ne rencontrons jamais de vraie substance, mais uniquement du devenu. Que faut-il donc entendre par la notion des choses empiriquement connaissables? Nous rencontrons ici la grande énigme hérissée de contradictions; comment se représenter une chose avec plusieurs qualités? La contradiction consiste en ceci qu'on est obligé de distinguer la chose de ses qualités ou attributs. Quand je reconnais qu'un objet est vert, chaud, amer et flexible, je ne puis maintenir que le vert est chaud et que l'amer est flexible, car ces attributs ne renferment rien de commun.

Si toutefois ils forment une unité, il faut que cette unité ait son siège en dehors de leurs différences. Mais alors ces attributs ne constituent plus cette unité, puisque ce n'est pas en eux qu'elle consiste et réside, mais qu'elle possède une manière d'être une, une nature une, différente de ce qui constitue leur diversité. Mais il est manifeste qu'il est absurde de prétendre distinguer une chose de ce qui en constitue les attributs, les qualités. Car on entend justement par là ce qui fait partie de l'essence propre d'une chose, ce qui en constitue une partie et ne saurait par conséquent en être distingué. Prétendez-vous que les attributs d'une chose en diffèrent ? ils n'en sont alors plus les attributs, mais bien des effets et d'autres fonctions de la chose. Prétendra-t-on, au contraire, que l'objet n'est pas différent de ses divers attributs ? Alors on nie l'objet complètement, puisqu'on lui refuse cette manière d'être une en vertu de laquelle il ne devrait pas être seulement en lui-même, mais être également le porteur des attributs.

Cette contradiction, comme toutes les autres, consiste en ce qu'on a réuni en une seule deux affirmations qui s'excluent réciproquement. La solution consiste simplement à nier la vérité de l'une ou de l'autre. Une chose qui n'est pas une mais qui consiste en une pluralité d'attributs est contradictoire. Par conséquent, lorsqu'il s'en présente de telles il faut soutenir qu'en réalité elle ne peut être l'un et l'autre, mais l'un ou l'autre ; reste à savoir seulement ce qui est vrai dans la chose, l'unité ou la multiplicité ? la substance ou les attributs ? La solution n'est pas difficile. En effet, la pluralité des attributs et des qualités est un fait donné, l'unité de la substance n'est au contraire qu'une adjonction faite par nous. Aussi tous les hommes raisonnables s'accordent-ils à dire : au milieu de ces phénomènes divers qui se groupent, il n'y a pas d'unité réelle ou de substance, ni à titre de moyen, ni à titre de base et de *substratum*. La substance est un être de raison ; au fond il n'y a qu'une loi qui relie les phénomènes formant un même groupe.

La seule chose vraie dans la foi des réalistes, c'est qu'il existe une cause de nos sensations indépendante de nous, indi-

vidus, et d'autre part des lois indépendantes aussi et immuables qui règlent la formation, l'existence et le cours des sensations. C'est là ce que doit concéder également tout idéaliste intelligent. Mais cette cause indépendante de chaque individu est-elle également indépendante de tous les objets connus en général, de façon à former en soi une chose non empirique ou absolue? C'est là ce que n'accordera aucun idéaliste qui réfléchit. Il accordera encore moins que cette cause, ce principe, soit une pluralité de substances et surtout pas que ce principe se confonde avec les substances que nous croyons connaître dans le monde de l'expérience. Nous verrons au contraire que la cause de la régularité qui règne dans le monde empirique est une partie constitutive de ce monde, par conséquent donc un objet empirique, bien qu'il échappe toutefois à la perception.

Reste à savoir ce qui nous force à considérer nos impressions comme attributs de choses en dehors de nous? C'est là un fait primitif d'intuition, antérieur à toute réflexion et sans lequel il serait impossible d'arriver à connaître. Mais qu'est-ce qui nous garantit qu'une impression formant un groupe avec d'autres impressions simultanées sera toujours la même dans les mêmes circonstances? C'est que l'expérience et les objets qui tombent sous l'expérience s'adaptent aux lois primordiales du sujet. A cela vient s'ajouter la certitude de la loi de causalité. Si les mêmes objets, dans les mêmes circonstances, ne produisaient pas des résultats identiques, il y aurait des effets sans cause.

Les perceptions particulières, par suite de leur caractère passager, ne peuvent être considérées comme des substances, comme des êtres subsistant par eux-mêmes. Mais c'est le cas des groupes formés par ces perceptions isolées. Ces groupes sont en effet constitués de telle sorte que, dans des circonstances différentes, ils peuvent être reconnus comme les mêmes objets identiques.

Maintenant, comment pouvons-nous nous représenter les rapports entre la réalité empirique d'une part et l'essence vraie des choses d'autre part, entre les phénomènes et les nou-

mènes ? Ou bien, si nous ne pouvons nous en former aucune représentation, il faudrait savoir pourquoi.

Il va sans dire que le phénomène est à l'égard du noumène dans un rapport de dépendance. La notion de relatif, de conditionné désigne quelque chose qui ne peut exister par soi-même, mais qui implique une autre base quelque part ailleurs. Ou bien nous n'avons aucune raison de nous élever au-dessus de la réalité donnée, ou si nous ne pouvons pas nous contenter de ce qu'elle nous donne, et si nous croyons découvrir dans son essence quelque chose qui nous renvoie à un objet différent d'elle, cela signifie justement que la conception que nous avons du monde empirique demande à être complétée, c'est-à-dire donc que l'essence du monde empirique dépend d'un autre. C'est là tout ce qu'il nous est permis de savoir sur le rapport de dépendance entre le noumène et le phénomène.

Tout ce que nous pouvons affirmer de l'inconditionné, de l'absolu, de la chose en soi ou du noumène, c'est qu'il est parfaitement identique à lui-même et par conséquent qu'il n'est pas constitué comme la réalité que nous rencontrons dans le monde empirique. La seule raison qui puisse nous faire admettre des noumènes, c'est que la réalité empiriquement donnée n'est pas elle-même absolue, inconditionnée, par conséquent qu'elle est différente de l'absolu. Or, comme la conscience de la différence des deux nous fournit la base unique pour comprendre leurs rapports, il est clair que ceux-ci ne peuvent être déterminés que d'une manière négative, c'est-à-dire qu'il faut se borner à dire ce que ces rapports ne sont pas, sans prétendre savoir ce qu'ils sont. Le conditionné, le relatif n'est ni une qualité, ni un état, ni une partie, ni un effet, ni une représentation de l'absolu.

Si nous avons en réalité de vraies substances, des substances absolues, des choses en soi, notre expérience serait à elle seule une métaphysique. Nous n'aurions nul besoin des philosophes pour venir poser le problème des rapports du relatif et de l'absolu, car on connaîtrait ces rapports d'une manière empirique. Du moment, au contraire, où nous n'avons pas des choses en soi, des substances, nous ne pouvons rien déter-

miner non plus sur leurs relations avec la réalité empirique.

Le contenu qui nous est donné dans la perception appartient incontestablement à des objets qui se trouvent en dehors de notre perception, savoir en dehors de la représentation. En effet, une représentation sans objets, c'est-à-dire une représentation qui ne représente rien est une contradiction dans les termes. Les objets connaissables sont donc de vrais objets qui sont complètement différents de la chose en soi, bien qu'ils se trouvent avec elle dans un rapport de dépendance qui nous demeure complètement inconnu. On appelle ces objets empiriques des phénomènes de la chose en soi. Mais il ne faut pas croire que la chose en soi nous apparaisse réellement dans les objets empiriques, car dans ce cas nous connaîtrions la chose en soi par leur moyen. Voici plutôt comme la chose se présente : La vraie essence de la réalité, qu'on appelle chose en soi ou noumène, se présente, s'expose dans les objets empiriques, dans une manière d'être complètement étrangère à cette essence (justement telle qu'elle n'est pas cette essence) : c'est là un rapport dont nous sommes hors d'état de nous former aucune notion positive. Tout ce que nous pouvons savoir des noumènes, c'est que ceux-ci ne renferment pas la raison suffisante de ceux-là et que avant tout les noumènes ne sont pas causes des phénomènes. Cet élément étranger qui fait son apparition dans les phénomènes est absolument inexplicable. Il ne peut appartenir à l'essence du noumène, et comme en dehors des choses en soi, des noumènes, il n'existe rien d'autre d'où quelque chose puisse être dérivé, il en résulte que cet élément du phénomène ne peut être dérivé de rien. La présence de cet élément est à tous égards inexplicable, il constitue cette énigme de l'univers que de tout temps les métaphysiciens se sont inutilement efforcés de deviner.

Maintenant la réalité, la chose en soi, est-elle une seule substance, comme le veulent Spinoza et plusieurs autres, ou bien est-elle une pluralité de substances, ainsi que le prétendent les atomistes, Leibnitz, Herbart, etc. ? Du moment où nous arrivons des faits donnés à l'absolu, non par une conclusion de

l'effet à la cause, mais uniquement par la conscience, que le réel en soi n'est pas constitué tel que nous le connaissons, nous sommes nécessairement obligés de nier la pluralité du réel en lui-même. Car, que fait le monde empiriquement donné? Il expose le réel, non pas tel que celui-ci est en lui-même, mais tel qu'il est et se montre en un autre, savoir le monde empirique, d'une nature différente de celle du réel; et comme il est de l'essence du monde phénoménal de se présenter sous la forme de la pluralité, nous devons considérer celle-ci comme étrangère au réel en lui-même. Nous voyons en outre que le monde empirique dans sa multiplicité et sa variété n'est qu'un simple devenu, soumis à un changement constant. Or, que signifie ce changement? Evidemment que les formes sous lesquelles le réel est donné, présenté, sont un pur accident, c'est-à-dire qu'elles ne font pas partie de l'essence même du réel. De sorte que le changement constant des diverses choses du monde empirique établit que tout cela est étranger à la vraie essence de la réalité.

Du moment où le réel est un en lui-même, il est également simple, c'est-à-dire pleinement identique à lui-même, n'admettant aucune différence dans son essence. Du moment où nous sacrifierions le moins du monde l'identité du réel, et partant sa simplicité, nous renoncerions par là même au concept en vertu duquel nous pouvons, non-seulement prétendre, mais encore présumer qu'il existe une essence des choses différente de la réalité donnée empiriquement.

Mais il paraît être au-dessus des forces de l'esprit humain d'admettre cette unité et simplicité du réel avec toutes les conséquences qui en résultent. Les éléates seuls ont su le faire. Voici ce qui rend la chose si difficile. D'abord nous sommes disposés à attribuer à l'objet ce qui s'applique à la représentation que nous en avons; en second lieu, nous sommes disposés à voir dans l'humanité le type de ce qu'il y a de plus élevé; nous supposons toujours que l'absolu contient la raison suffisante du relatif. Aucune de ces suppositions n'a de valeur objective. La notion de l'un, du simple, a beau nous apparaître comme tout ce qu'il y a de plus pauvre, il n'en est pas moins

certain que tout le monde connu en dépend, bien que ce soit d'une manière qui nous demeure inconnue.

Que devient donc le monde phénoménal? Ne serait-il qu'une vaine illusion, une espèce d'hallucination? Nullement! Les divers objets donnés dans le monde empirique ne sauraient être considérés comme une illusion. Il est absurde en effet, de refuser l'existence à un contenu donné. L'erreur, l'illusion ne peut consister que dans une manière fautive de se *représenter* ce contenu. Il faut se garder de voir dans les phénomènes une manifestation de la chose en soi; c'est là ce qui serait une illusion. C'est avec raison qu'on appelle les objets empiriques des phénomènes, des apparences, non parce qu'un noumène apparaît en eux, mais parce que, eux phénomènes, nous apparaissent, tandis que le noumène ne le fait pas. Le réel ne se montrerait-il donc pas dans le monde empirique? Sans nul doute, il se montre. Mais il ne nous y apparaît pas tel qu'il est en lui-même, ce qui revient au même que s'il n'y apparaissait nullement. Le phénomène ne manifeste, ne représente pas plus la chose en soi que l'eau ne manifeste l'oxygène et l'hydrogène qui la constituent. De même que les éléments chimiques quand ils s'unissent nous apparaissent sous une forme d'existence qui leur est primitivement entièrement étrangère, et qui ne peut nullement faire connaître leur propre essence, de même le réel nous apparaît dans le phénomène sous une forme qui lui est entièrement étrangère, qui ne saurait en faire connaître l'être vrai. Or, comme cette forme étrangère, ces apparences diverses, cela va sans dire, ne sauraient être dérivées de l'essence même du réel, il nous est totalement impossible de nous former une représentation du rapport du réel en lui-même avec ce qui le représente. La seule chose que nous sachions, c'est que toute analogie nous fait complètement défaut pour nous représenter ce rapport d'ailleurs incontestable, et surtout qu'il ne peut servir à nous expliquer le monde phénoménal. Le monde phénoménal forme un tout; il est homogène dans toutes ses parties, il n'est nullement relié, amalgamé par aucune invasion de la chose en soi. Tout dans ce monde se maintient et tombe conformément à des lois gé-

nérales inhérentes aux phénomènes eux-mêmes. Faire tomber la vraie chose en soi d'une façon quelconque sous le coup de ces lois, c'est après tout en faire un objet d'expérience, autrement dit contredire cette notion, l'abandonner. Mais dès qu'on renonce à cette notion, on n'a plus aucune raison d'admettre quoi que ce soit en dehors du monde empirique.

On voit par là ce qu'il faut penser du caractère relatif de la science dont il a été beaucoup parlé de nos jours surtout en Angleterre. On y est arrivé en réagissant contre les idées courantes. L'homme qui n'a pas l'habitude de réfléchir croit d'abord connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et en second lieu que ces choses sont des objets indépendants, existant en dehors de la connaissance. Ces deux assertions incompatibles provoquèrent les objections du sceptique Protagoras, qui prétendit que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que chaque chose est pour chaque individu ce qu'elle lui paraît être. Mais, poussée trop loin, cette doctrine aboutit à donner à notre connaissance une valeur illimitée qui est contredite par les faits. L'assertion de Protagoras implique que les objets connaissables ne diffèrent pas de la connaissance que nous en avons, car autrement le sujet connaissant ne saurait être la mesure des choses. Mais si l'objet et la connaissance sont non pas deux, mais un, il va sans dire qu'il ne peut plus être question d'un caractère relatif de la science. Il ne saurait y avoir de relation sans deux choses, entre lesquelles elle a lieu et sans relation il ne peut naturellement être question d'un caractère relatif de la connaissance. On voit que cette opinion est insoutenable dès qu'on remarque clairement la différence entre l'objet et la connaissance que nous en avons. Les Anglais, qui de nos jours ont insisté sur le caractère relatif du savoir, se rapprochent de Protagoras. Ils ne s'aperçoivent pas que cette doctrine est incompatible avec leur empirisme ! L'idée du caractère relatif de la science n'a de sens qu'en partant de l'hypothèse suivante : premièrement que les objets qu'il s'agit de connaître sont déterminés par la nature propre et aprioristique du sujet qui les connaît ; secondement que ces objets, justement à cause de leur caractère

relatif au sujet, ne représentent pas l'essence absolue de la réalité.

Expliquer une chose c'est en donner les raisons, c'est-à-dire montrer sa liaison, sa connexion avec quelque chose d'autre déjà établi. La preuve d'une connexion de ce genre ne pouvant avoir lieu qu'au moyen de conclusions, par déduction et par induction, il en résulte que toute explication est déductive ou inductive. Il importe de remarquer que, dans les deux cas, le but de l'explication est toujours le même, ramener le particulier au général. Qu'il soit question de faits ou de lois, l'explication consiste toujours à remonter à des lois plus générales. Pour chercher à expliquer les choses, à découvrir une connexion entre elles, il faut nécessairement partir d'une hypothèse rationnelle; il faut supposer qu'il y a l'identité dans la nature, un accord dans l'essence de plusieurs phénomènes, par conséquent un élément général, qui est le même en divers lieux et en divers temps. C'est pour cela que l'explication du particulier consiste à le ramener au général. On se propose en tout premier lieu de montrer la connexion d'un seul fait avec ses causes réelles ou conditions. Mais la chose ne peut avoir lieu que d'une manière inductive, qu'en constatant une loi qui unit les deux objets ou faits. Et une loi dérivée demande à son tour qu'on remonte plus haut jusqu'à une loi plus primitive, plus générale, qui, à titre de primitive et d'immédiate, est en même temps immuable. Il va sans dire qu'en tout ceci il faut partir constamment de l'hypothèse qu'il ne peut y avoir de changement sans cause, autrement aucune loi ne serait possible, vu qu'une loi ne signifie rien d'autre que l'immutabilité d'une succession.

La réalité, nous l'avons vu, dans le sein de laquelle toutes les choses sont rattachées les unes aux autres par des lois, est un devenu, un produit du devenir; et d'un autre côté tout ce qui arrive est dans des relations nécessaires avec certains antécédents déterminés. Il n'y a donc que les choses devenues, le produit du devenir qui ait besoin d'être expliqué et non ce qui constitue une chose en soi.

La mission des sciences empiriques se trouve évidemment

terminée quand elles ont découvert les éléments primitifs de tout ce qui existe, les lois qui président à leur activité, ce qui leur permet de déduire l'état concret et déterminé de ces choses des lois des éléments et de leur état primitif, toujours dans la supposition d'un état primitif déterminé. Mais la science ne saurait aller plus loin ; elle ne peut ni expliquer la manière d'être primitive des éléments, ni les lois primitives et immédiates présidant à leur activité ; elle ne peut non plus prouver, constater un état absolument primitif de ces éléments dans lequel toutes les phases successives auraient leur source primitive, absolue.

Et cependant on ne peut s'en tenir là ; on éprouve le besoin de remonter et plus haut que la toute première phase empiriquement donnée et plus haut que la loi immédiate. Cela se conçoit. On veut remonter jusqu'à un état absolu parce qu'on sent qu'aucune déduction n'est définitive aussi longtemps que le principe duquel une déduction est faite est à son tour dérivé. Non-seulement nous ne pouvons pas empiriquement remonter à un état absolu, primitif, non dérivé, mais la loi de causalité elle-même, qui nous contraint de remonter sans cesse la chaîne des effets et des causes, nous interdit de supposer la possibilité d'un état absolument primitif, non dérivé. Cette loi ne signifie-t-elle pas en effet qu'aucun changement ne peut avoir lieu sans un autre qui le précède, de sorte qu'un tout premier changement absolu n'est décidément pas possible ?

Voici maintenant pourquoi la pensée ne saurait se contenter de connaître les lois primitives réglant tout ce qui est. En tout premier lieu ces lois mêmes manifestent quelque chose qui ne peut jamais être donné dans la perception, savoir cette connexion des phénomènes qui en constitue l'essence. Les lois ne sont nullement ce qui rattache les divers objets, phénomènes les uns aux autres, elles nous montrent seulement *comment* se manifeste, dans les rapports que nous en pouvons percevoir, ce lien intérieur qui rattache les phénomènes les uns aux autres et qui nous échappe toujours. On appelle ce lien inconnu des choses *faculté, force, puissance*, sans connaître le

moins du monde en quoi il peut consister. En effet, bien que ce qui rattache intérieurement les phénomènes les uns aux autres soit un objet empirique, une partie intégrante du monde des phénomènes qui peut se conclure avec certitude par induction du monde phénoménal, néanmoins aucune conclusion tirée des choses sensibles ne saurait nous faire connaître la nature de cette donnée qui échappe toujours à la perception. En effet, cet élément inconnu formant la base de toute induction ne saurait jamais en être un produit; il en est comme des rayons de lumière qui nous rendent les choses visibles, bien que leur propre essence ne puisse être vue.

Du reste, pussions-nous voir immédiatement l'essence même des choses, cette vue ne donnerait pas encore pleine et entière satisfaction à notre esprit. Si le lien qui unit les diverses choses les unes aux autres nous échappe constamment, ce n'est pas faute de le voir en lui-même seulement, mais surtout parce que le saisir est contraire aux lois fondamentales de notre pensée. Jamais l'intelligence en présence d'un jugement synthétique ne peut s'empêcher de poser de nouveaux *pourquoi*? C'est à tel point qu'on s'avise de chercher des preuves des données simples et fondamentales qui servent de point de départ à la géométrie, bien qu'elles soient ou qu'elles aient l'air d'être immédiatement certaines. Car les lois de l'espace exposent une connexion des diverses qualités ou déterminations de l'espace, laquelle, bien qu'elle soit donnée *a priori*, ne peut jamais être saisie dans son essence intime par l'intelligence et cela justement parce qu'il s'agit d'une connexion de choses différentes. Pourquoi, par exemple, l'espace n'a-t-il que trois dimensions? C'est-à-dire pourquoi parmi les directions innombrables, toutes contenues dans l'espace, n'y en a-t-il et ne peut-il y en avoir que trois qui soient perpendiculaires les unes aux autres? On ne peut voir la chose immédiatement; on ne saurait non plus l'expliquer par une raison quelconque. Nous savons simplement que la chose est ainsi. Il faut nous en tenir là, bien que l'intelligence ne soit pas satisfaite. A plus forte raison faut-il tenir le même langage à l'occasion des lois qui règlent la réalité. Ainsi quoiqu'on ait peut-être le droit de

dire que la loi générale de la communication du mouvement est certaine *a priori*, la certitude n'en résulte pas de l'essence de la notion des corps. Elle vient de la nécessité d'avoir une mesure pour les forces qui se meuvent, mesure qui ne peut être obtenue ni par la masse seule, ni par la vitesse seule, mais uniquement par les deux réunies. Mais on ne peut au contraire conclure de la notion d'un corps qu'il doive se mouvoir à la suite d'un choc et encore moins avec quelle vitesse il doit le faire, suivant les rapports de sa masse avec celle du corps qui le heurte et la vitesse de celui-ci. Tout au contraire, cette loi de la communication du mouvement indique une relativité des corps, une action réciproque qui en contredit absolument la notion comme substances. C'est ce qui se voit aussi dans ce qu'on appelle l'inertie des corps, par où on entend dire que la cause du mouvement n'est pas dans les corps, que tout mouvement leur est contraire en lui-même, étranger. Sans cela comment le mouvement pourrait-il être séparé d'un corps pour être transmis à un autre ?

Et néanmoins, dans le fond des choses, les lois mécaniques des corps ne sont nullement les lois primitives de la nature, bien que du point de vue des sciences empiriques elles doivent forcément apparaître ainsi. Car les faits ne sont après tout qu'une manière de nous représenter nos sensations. Nos sensations sont adaptées de telle façon aux lois aprioristiques de notre intelligence que les groupes divers de sensations doivent nous apparaître comme tout autant de choses dans l'espace, comme objets réels en dehors de nous. Par suite de cette adaptation, les lois et les relations des sensations doivent nous apparaître comme déterminées par les lois et rapports des choses. En fait toutefois, ce sont les lois des sensations qui sont seules les lois primitives de la nature. Certaines sensations viennent toujours ensemble dans un groupe, d'autres se suivent inmanquablement ; cette régularité de la coexistence et de la succession, dans ses déterminations les plus élémentaires, dans ses lois les plus primitives et les plus générales est le seul et unique fait qui mette au jour, qui établisse et constate entre les choses les plus diverses, une connexion immé-

diante qui ne peut à son tour être expliquée, bien que la pensée ne puisse s'empêcher de demander encore la cause, le *pourquoi* ?

Au fait, la seule opinion qui, rigoureusement parlant, aille sans dire et se comprenne d'elle-même, c'est celle exprimée par le principe de l'identité : chaque objet dans sa vraie essence est identique avec lui-même. Qui donc s'aviserait de demander *pourquoi* un objet *doit* être identique avec lui-même ? Nous voyons la chose d'une manière claire et immédiate, en vertu de la loi primitive qui constitue l'essence même, de notre pensée. Si les objets donnés dans l'expérience étaient d'accord avec ce principe de l'identité, si tout ce que nous rencontrons était bien réellement identique avec soi-même, nous n'aurions jamais l'occasion de nous demander le *pourquoi* de rien. Tout alors se comprendrait de soi ; il ne serait ni possible, ni nécessaire de passer d'une chose à une autre. Une connexion entre des choses différentes implique que les éléments unis entre eux ne sont pas parfaitement identiques à eux-mêmes. C'est là la raison pour laquelle ces éléments ont besoin d'une explication, et pourquoi aussi une explication physique de la réalité ne peut donner à la raison aucune satisfaction définitive, absolue. La science empirique, en effet, ne peut découvrir que la connexion entre les phénomènes, pas même cela, mais uniquement les lois de cette connexion, c'est-à-dire les divers modes (immuables) dans les manifestations de cette connexion. Mais une connexion entre des choses différentes est en elle-même inconcevable pour la pensée, parce qu'elle est opposée aux lois primitives. Ainsi s'explique le besoin irrésistible de s'élever plus haut que l'expérience, dans l'espoir de faire disparaître cette contradiction ; c'est justement là la mission que se donne la métaphysique. Le but de la métaphysique est de mettre en rapport l'absolu, dont la notion s'exprime dans la loi primordiale de l'esprit, avec le monde des choses conditionnées où toutes les choses se rattachent les unes aux autres, en vue de constater entre l'inconditionné et le conditionné un rapport de cause et d'effet. Bref, la métaphysique prétend arriver à une conception parfaitement har-

monique de l'absolu et du relatif, de l'inconditionné et du conditionné qui serait la synthèse des deux. Si ce but pouvait être atteint, on aurait en fait parfaitement compris la réalité empirique. Jusqu'à présent, l'expérience nous montre que toutes les tentatives de ce genre ont échoué. La circonstance même qui les a provoquées était la cause de l'échec, savoir, la contradiction entre la notion de l'absolu et la nature de la réalité empirique. Celle-ci renferme en effet des éléments qui sont étrangers à l'absolu, qui ne peuvent donc en être dérivés, ni placés dans une relation avec l'essence de l'inconditionné.

Ce besoin de remonter toujours aux principes des faits empiriquement donnés a trouvé son expression dans une loi générale qu'on a appelée le principe de la *raison suffisante*. Il est souvent rendu par la formule trop absolue : « il faut donner de chaque chose la raison pour laquelle elle est plutôt que de ne pas être. » Cette application exagérée du principe se trouve encore chez M. Taine : « Soit un couple quelconque de données quelconques, dit-il, sitôt qu'elles sont effectivement liées, il y a une raison, un *parce que*, un intermédiaire, qui explique et nécessite leur liaison. » Ce qui revient à dire que toute liaison, connexion entre des choses différentes est médiate. A ce compte-là le terme moyen reculerait à l'infini et il ne pourrait jamais y avoir de liaison entre deux choses. Il faut qu'il se trouve en dernière analyse des données, ou des éléments qui se rattachent les uns aux autres immédiatement sans aucun intermédiaire. Si tout devait avoir une cause, cela signifierait que tout doit être dérivé. Dérivé de quoi ? Si la regression de l'effet à la cause était à tous égards infinie, la réalité tout entière ne tiendrait à rien ; la pensée serait engagée dans une antinomie qui en rendrait tout usage impossible. Le principe de la raison suffisante est si loin d'aller sans dire, que c'est plutôt son contraire qui est évident par lui-même. En effet, conformément à la loi primordiale de la pensée, chaque objet est, dans sa vraie essence, identique à lui-même, c'est-à-dire qu'il se comprend par lui-même et qu'il ne dépend d'aucune autre cause. C'est justement le fait que les objets ne se comprennent

pas d'eux-mêmes qui nous oblige à nous enquérir de leur *pourquoi*, et c'est là la base du principe de la raison suffisante. Mais cette propriété de dépendre de causes, et partant d'avoir besoin d'explication, cette propriété-là est étrangère à la vraie essence des choses ; c'est pourquoi nous avons le droit de nous enquérir non-seulement du *pourquoi* de tout objet dépendant, conditionné, mais nous avons encore le droit de demander pourquoi, d'une manière générale, il y a quoi que ce soit qui dépende de causes et qui ait besoin d'explication. Il est vrai que cette dernière question ne saurait avoir de réponse satisfaisante. Car, justement parce que l'essence de la vraie réalité ne saurait dépendre de causes, elle ne saurait non plus avoir de cause dans la réalité. On le voit, il n'y a pas seulement des choses, ou du moins une chose, savoir l'absolu, qui ne dépende d'aucune cause et qui n'ait pas besoin d'explication, mais il est bien des choses dont l'essence présuppose une raison suffisante qui n'en ont cependant aucune, j'entends par là ces éléments empiriques de la réalité qui sont étrangers à son essence vraie et absolue. Ces éléments ont besoin d'être expliqués et ne peuvent cependant pas être expliqués.

L'immutabilité de la succession implique, c'est là son unique portée, entre les choses qui se succèdent, une liaison, une connexion qu'il faut toujours supposer, bien qu'elle ne puisse jamais être perçue. Demander que cette connexion elle-même pût être perçue, ce serait exiger que ce qui constitue la base de tout rapport de causalité se manifestât comme l'anneau d'un rapport de causalité, ce qui est absurde.

C'est pour avoir méconnu la distinction entre la réalité vraie et le monde phénoménal qu'on en est venu à confondre la négation logique et la négation réelle. Quand un objet est privé de quelque chose ne faisant pas partie de son essence, il ne lui manque rien ; il n'y a pas négation dans l'objet lui-même. Il n'y a de négation que dans la pensée qui, outre les qualités de cet objet, en connaît encore beaucoup d'autres et remarque que celles-ci font défaut à l'objet. Mais quand un objet est privé de ce qui fait partie de sa propre essence, il y a manque réel, une négation réelle dans le sein de l'objet qu'il faut distinguer

soigneusement de la négation logique. La présence d'une négation réelle dans un objet constitue une contradiction réelle, complètement distincte de la contradiction logique. Quand un objet contient quelque chose qui lui est en soi étranger, il est manifeste que le dit objet n'est plus parfaitement identique avec lui-même et cette absence de complète identité avec soi-même constitue une contradiction réelle, un désaccord réel de l'objet avec lui-même. Que faudrait-il de plus pour que cette contradiction réelle devînt une contradiction logique? Il faudrait que cet élément étranger, qui se trouve dans l'objet en question, appartînt en même temps à l'essence même de l'objet. Or le fait est impossible, inimaginable, comme toute contradiction logique, bien que quelques-uns, Hegel surtout, l'aient maintenu sérieusement. Herbart et Hegel, partant d'hypothèses opposées, ont enseigné l'un et l'autre que la réalité est en contradiction avec elle-même. Ils voulaient dire par là que les lois logiques se rapportent à la réalité *empirique*, et comme leur désaccord avec elle est un fait, ils prennent ce manque d'harmonie comme emportant une contradiction avec la réalité vraie. Puis, tandis que Herbart s'efforce de faire disparaître les prétendues contradictions de la réalité, Hegel déclare que la contradiction logique constitue l'essence même des choses. C'est ainsi qu'il arrive à affirmer l'identité de l'être et du non-être, l'unité de l'identité et de la différence, et à rejeter les lois logiques de la pensée. On ne sait en tout cela ce qu'il faut le plus admirer, la monstrueuse absurdité et l'impudence de cette prétention ou l'accueil extraordinairement favorable que le public philosophique a fait à toutes ces belles choses.

La métaphysique prétend expliquer le conditionné, le relatif en le dérivant de l'inconditionné, de l'absolu. Un des éléments fondamentaux de la réalité conditionnée, relative, qui réclame explication, c'est la connexion des différentes choses conformément à certaines lois. Car c'est dans ce fait que le caractère conditionné se montre de la façon la plus immédiate. En vue de cette circonstance, toutes les explications métaphysiques doivent partir des deux seules hypothèses possibles. Le réel

en soi, l'inconditionné, l'absolu, doit être conçu ou bien comme une unité, une substance unique, ou bien comme une pluralité de substances, c'est-à-dire d'êtres absolus.

Voyons d'abord ceux qui partent de cette dernière hypothèse. Au premier rang, nous trouvons l'atomistique matérialiste. Les matérialistes prétendent transformer l'expérience elle-même, la connaissance empirique en métaphysique. Mais si la chose était possible, il ne serait nullement nécessaire de recourir à une philosophie. Si les corps existaient réellement, nous percevrions l'absolu d'une façon immédiate et pas besoin ne serait de chercher derrière l'expérience encore quelque chose d'autre, vu que l'absolu est le dernier noyau de la réalité et la dernière limite de toute recherche. Nous voyons bien plutôt que les corps de la théorie sont quelque chose de tout autre que ceux de la perception. Il y a des atomes imperceptibles ou des centres de force, dont aucun homme ne peut dire ce qu'ils sont, mais uniquement comment ils se comportent les uns à l'égard des autres. La relativité n'est pas simplement une manière d'être accidentelle ; elle constitue l'essence même de ces objets. Or, un absolu relatif, chacun le comprend, est une contradiction dans les termes. Aussitôt qu'il est établi que les corps que nous percevons ne sont pas, dans leur qualité comme percevables, l'absolu, les choses en soi, il faut déterminer celles-ci, non pas selon l'analogie des corps, qui se sont justement montrés comme n'étant pas absolus, mais seulement d'une manière conforme aux exigences de l'idée. En aucun cas donc la métaphysique ne doit être une doctrine des corps. Mais la confusion d'idées qui règne parmi les matérialistes est telle que plusieurs d'entre eux tournent en ridicule toute métaphysique, et s'égaient aux dépens de l'hypothèse de « la chose en soi, » tout en maintenant que la matière, non-seulement existe réellement, mais qu'elle est encore la seule chose existante. Ils n'en sont pas encore venus à cette idée élémentaire qu'une matière existant réellement serait « une chose en soi, » un objet transcendantal et que la matière n'est en réalité aucune « chose en soi, » justement parce qu'elle n'est en général aucun objet réel, mais exclusivement une

façon de se représenter les choses chez le sujet. Les empiriques conséquents et qui savent penser ont depuis longtemps reconnu qu'on ne peut réussir à purifier l'expérience de tout élément métaphysique qu'en niant l'existence des corps.

En opposition aux matérialistes, Leibniz a conçu ses monades qui doivent expliquer le monde, conformément à l'analogie de notre essence intérieure, psychologique. Toutes ses monades sont des êtres représentatifs et se trouvent les unes avec les autres dans une harmonie préétablie par Dieu, de sorte que chacune d'elles reflète comme un miroir l'univers tout entier. Mais cette doctrine a les mêmes défauts que le matérialisme. Leibniz, lui aussi, conçoit l'absolu comme entièrement semblable aux objets empiriques, comme relatif et conditionné ; c'est manquer le but que se propose toute métaphysique. S'il faut dériver les monades elles-mêmes de Dieu et leur attribuer entre elles une relativité essentielle, pourquoi ne pas faire provenir tout simplement de Dieu le monde empirique tel qu'il est ? A quoi bon intercaler les monades, ce pseudo-absolu ? Il ne répond pas aux exigences de la logique ; il ne saurait en rien contribuer à faire connaître les choses, car sans les monades, toutes les choses de l'expérience seraient ni plus ni moins ce qu'elles sont.

Herbart est le seul qui ait voulu dériver le monde empirique d'une pluralité de monades absolues ou réelles, mais en s'efforçant de ne leur accorder aucune relativité, sentant fort bien que ce serait contraire à la notion de l'absolu. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre que des choses vraiment absolues puissent agir les unes sur les autres ? En second lieu, cela ne saurait servir à expliquer notre monde actuel.

Une autre école conçoit l'absolu, l'inconditionné, comme une unité. Le panthéisme pur, rigoureux, est une pensée impossible, irréalisable, que bien des gens ont mise en avant, mais que personne n'a poursuivie jusqu'au bout. Il consiste en effet dans l'assertion que les objets divers et nombreux que nous connaissons constituent, dans leur pluralité et leur diversité, un unique objet qui n'est autre que l'absolu lui-même. L'absurdité manifeste de cette prétention dispense de se livrer

à une réfutation particulière. Remarquons seulement que s'il était permis et possible de penser que plusieurs choses diverses sont primitivement une seule et même chose, quant à leur essence absolue, elles le seraient aussi immédiatement, d'après les inévitables conséquences de la notion. Si l'unité du réel n'était pas séparée de sa pluralité et quelque chose de différent, alors cette unité serait immédiatement donnée dans cette pluralité et avec elle. Nous voyons, au contraire, que la seule chose qui soit immédiatement donnée c'est une pluralité de phénomènes dont la connexion entre eux ne peut jamais être découverte, quand nous les percevons; il faut nous borner à la conclure, d'après la méthode inductive, de l'ordre de leur existence, de la simultanéité, de la succession. L'unité des choses diverses réside donc ailleurs que dans leur diversité.

Ce que les panthéistes entendent par leur absolu ou leur Dieu n'est jamais une unité réellement identique avec le monde si varié des objets connus; ils entendent plutôt par là le simple résultat d'une conclusion, la connexion immanente des choses, l'élément général de la nature qu'ils se représentent naturellement d'une façon entièrement confuse comme un objet réel qui serait le porteur de ce monde avec ses formes diverses. Le panthéisme est en réalité la *confusion de l'absolu avec le général*, que Platon déjà avait préparée avec sa doctrine des idées. Or il n'est rien de plus faux, de plus funeste que cette confusion. Car s'il est une notion qui soit diamétralement opposée à celle de l'absolu, c'est bien celle du général, car celle-ci n'est rien d'autre que la relation des choses diverses entre elles. Aussi Schopenhauer dit-il avec raison: « Le progrès du théisme au panthéisme, c'est le passage de ce qui n'est ni prouvé ni facile à concevoir à ce qui est décidément absurde. » Il est dommage qu'il ait à son tour enseigné le panthéisme sous un autre nom. Sa « volonté, » comme chose en soi, n'est rien d'autre que la connexion générale des choses conçues selon l'analogie de la volonté humaine et élevée en même temps à la hauteur de l'absolu.

Il est depuis longtemps connu que le panthéisme est hors d'état d'expliquer comment il se fait qu'il y ait plusieurs choses

dans l'univers. Il ne peut non plus expliquer la présence de l'erreur. Pourquoi tout se morcelle-t-il en un sujet et en un objet de la connaissance? Pourquoi tout ce qui est présent dans l'objet doit-il se reproduire dans la représentation que nous en avons? Et pourquoi les objets empiriques font-ils l'effet au sujet de former tout un monde d'êtres absolus, tandis qu'en réalité il n'y a qu'un seul et unique absolu? Aucun panthéiste ne s'est encore aventuré à répondre à cette question.

Le matérialisme et le panthéisme sont affectés d'une erreur commune; ne se contentant pas de l'expérience telle qu'elle est, ils la transforment. Les matérialistes en font un monde d'atômes imperceptibles. Hegel en fait une prétendue idée qui effectue dans l'univers la série de ses transformations. Il n'y a pas le moins du monde lieu de faire ni l'un ni l'autre dès qu'on prend l'univers lui-même pour l'absolu. Le panthéisme est tout simplement la fantaisie d'esprits sans critique qui, entraînés par le besoin d'unité inhérent à l'esprit humain, ont cherché à le satisfaire en postulant comme déjà trouvé ce qu'il s'agit de chercher. Kant lui-même a dit qu'il serait désirable de tout dériver d'un principe. Mais l'esprit dépourvu de critique est en mesure de réaliser chacun de ses désirs, au moyen de l'artifice tout simple qui consiste à s'imaginer qu'il l'a déjà réalisé d'une façon ou d'une autre.

Beaucoup plus répandu que le panthéisme, le théisme semble beaucoup plus admissible. D'après lui, le monde, ou du moins le devenu et l'ordre qui règne dans l'univers auraient une cause absolue et extra-mondaine. Ordinairement cette cause est conçue d'après l'analogie humaine, comme douée d'intelligence et de volonté; on l'appelle Dieu. Mais, d'abord, on n'est pas autorisé à conclure ainsi à l'existence d'une cause extérieure; en second lieu, si cette conclusion était légitime, le résultat auquel on arriverait ainsi ne saurait être l'absolu. Enfin, le principe qui agit dans la nature ne saurait être conçu d'après l'analogie humaine. En effet, quoique la nature agisse évidemment en vue de certains buts, de certaines fins, rien n'indique qu'elle le fasse intentionnellement, avec conscience. Ensuite, il n'est pas permis de conclure des faits donnés à

l'existence d'une cause extra-mondaine de l'ordre qui règne dans l'univers. Quant à l'hypothèse d'une égalité d'essence entre le principe qui forme la nature dans le monde extérieur et la pensée en nous, elle repose sur un raisonnement par analogie défectueux ; on donne à cette conformité une beaucoup plus grande portée qu'il n'est permis. Il y a incontestablement une certaine analogie entre le principe du monde extérieur et notre raison. Du moment où tout dans le monde de l'expérience a une origine commune, il est manifeste que l'élément général, réel, qui se trouve dans le monde doit avoir une certaine analogie avec le général idéal, c'est-à-dire avec notre pensée qui embrasse l'univers entier et en recherche la cause. Les sens ne sont en effet que les formes différentes d'un seul et même principe. Mais cette analogie incontestable ne permet pas de conclure à la conformité d'essence.

En outre, il ne faut pas perdre de vue le désaccord profond qui existe entre l'ordre naturel des choses et notre raison ; c'est ce fait qui a donné naissance à la philosophie. L'homme porte en lui-même quelque chose qui l'élève au-dessus de toute la nature, savoir la notion de l'absolu, et le pressentiment qui en découle, d'une manière plus ou moins consciente, que le monde n'est pas en réalité tel qu'il nous paraît être et qu'il n'est pas tel qu'il devrait être. Ce sont justement les plus fortes, les plus riches personnalités humaines qui ont senti de la façon la plus vive ce profond désaccord avec l'ordre naturel des choses. De là chez elles une répulsion décidée contre le monde, le vif sentiment d'être dans le monde comme des étrangers, l'aspiration ardente vers un autre mode d'existence qui leur est apparue comme la vraie patrie de leur esprit. Cette répulsion à l'endroit du monde a donné naissance aux deux plus grandes religions, le christianisme et le bouddhisme. La conception générale de ces deux cultes repose sur le sentiment du désaccord profond entre le monde et la raison. Le sentiment de dépendre des lois générales de la nature, uni au sentiment non moins vif de leur être supérieur, fait naître dans le cœur ces hauts et ces bas, le contraste de grandeur et de petitesse que Pascal a décrit d'une manière saisissante.

Telle est donc l'antinomie fondamentale inhérente à l'esprit humain.

Le conditionné c'est ce en quoi l'esprit ne saurait trouver sa pleine et entière satisfaction ; en sa présence l'homme éprouve le besoin irrésistible de remonter plus haut. Que le conditionné implique, présuppose une condition, c'est là, dit Kant, un jugement analytique. Mais lorsque au conditionné on prétend ajouter l'inconditionné, on le fait en vertu d'un jugement synthétique *a priori*, dont l'entendement (*Verstand*) ne connaît rien et qui relève de la raison. (*Vernunft*.) Mais la seconde proposition est une conséquence immédiate de la première. Car si toutes les conditions sont tour à tour conditionnées, chacune a bien sans doute sa condition, mais le conditionné en général, la série entière se trouve ne pas en avoir. Pour que le conditionné en général, comme tel, ait une condition, il faut que celle-ci soit à son tour inconditionnée, absolue. Voici donc l'antinomie fondamentale : le conditionné comme tel ne peut avoir aucune condition ; l'inconditionné ne peut jamais être conçu comme condition, et une condition ne peut jamais être conçue inconditionnée, absolue.

On arrive à voir que les objets empiriquement donnés sont conditionnés et présupposent un absolu différent d'eux, au moyen de cette conscience seule vraiment métaphysique que le réel en soi, dans sa propre essence, est parfaitement identique avec lui-même, qu'il n'est pas tel que nous le connaissons dans le monde de l'expérience et que par conséquent le monde empirique, la nature, contient des éléments étrangers à la vraie essence de la réalité. Cela nous montre clairement pourquoi, en pensant le conditionné, nous sommes obligés de penser l'inconditionné, sans pouvoir toutefois le saisir comme condition du premier.

En effet, ces éléments dans le monde empirique qui sont étrangers à la vraie essence des choses ou à la réalité ne peuvent, cela va sans dire, provenir de cette réalité. A titre d'éléments étrangers il faut qu'ils soient venus s'y ajouter. Mais comme d'autre part, en dehors de la réalité, il n'est rien d'où quelque chose puisse provenir, il est entièrement impossible

de comprendre d'où peuvent venir ces éléments étrangers. On peut en quelque sorte toucher du doigt l'antinomie qui réside dans l'essence même du conditionné. C'est là que la thèse et l'antithèse ont leur principe commun. Justement parce que le monde empiriquement donné renferme des éléments étrangers à la réalité primitive, il faut qu'il ait une condition étrangère, mais cela non plus ne saurait être admissible, puisqu'il n'y a rien en dehors de la réalité. Le même principe qui réclame une explication du monde montre que cette explication n'est point possible. Si dans le monde empirique il ne se trouvait pas des éléments étrangers à la vraie essence des choses, il n'y aurait aucun motif de s'enquérir des conditions de ce monde. En effet, ce qui appartient à l'essence vraie, primitive du réel est déjà par le fait même absolu. Mais les éléments étrangers à l'essence du réel ne peuvent, cela va de soi, en être dérivés, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent avoir aucun principe vrai, réel, puisque tout naturellement il n'est rien *en dehors* du réel.

Ces éléments étrangers sont, outre le changement, la relativité, l'erreur et le mal. C'est le mal surtout qui est de sa nature étranger à la réalité. Il se fait connaître lui-même d'une façon immédiate comme quelque chose qui ne doit pas être. Comme la parfaite identité avec soi-même constitue l'essence propre et primitive de la réalité, tout conditionné est par contre non-identité avec soi-même. Une tendance inséparable du mal c'est de le fuir et ainsi d'en changer l'état. Mais un état qui renferme le principe et l'obligation d'abdiquer et de se transformer en un autre, cet état est évidemment un état de non-identité avec soi-même, une contradiction réelle interne, qui ne peut faire partie de l'essence réelle des choses et qui ne peut en être dérivée. Eh bien, nous *sentons* immédiatement cette contradiction dans le fait du mal. Il s'est, il est vrai, trouvé des philosophes pour démontrer que le mal fait, lui aussi, partie de la perfection de la nature. Le mot de Shakespeare n'en demeure pas moins toujours vrai : « Jusqu'à présent il ne s'est pas trouvé de philosophe pour supporter avec patience une rage de dents, bien qu'ils parlent le langage des dieux et qu'ils se moquent de la douleur et du hasard comme de vanités.... »

On peut raisonner à sa fantaisie sur le mal en général quand on est atteint par lui on n'a qu'un seul désir, celui de s'en débarrasser. On ne réussit pas à changer la nature des choses par des sophismes.

L'antithèse de l'optimisme et du pessimisme ne consiste pas en ceci, que le premier se représente la vie sous des couleurs plus riantes, l'autre sous des couleurs plus sombres que la réalité, mais bien dans la réponse qu'on donne à la question suivante : Le mal fait-il, oui ou non, partie de la vraie essence des choses ? A proprement parler, il n'y a de vraiment optimiste que celui qui répond affirmativement. Alors il n'y a plus lieu de se scandaliser d'une prédominance du mal dans le monde, puisqu'elle est parfaitement dans l'ordre. Spinoza est l'unique optimiste en prenant ainsi les choses. On le voit à la circonstance que les optimistes cherchent de toutes les façons à embellir le mal ou à le justifier. Mais toutes ces tentatives sont condamnées à l'avance. Du moment, en effet, où le mal a besoin d'être justifié, cela montre qu'il ne saurait faire partie de la vraie essence des choses. Alors, si peu qu'il y en ait, il n'en demeure pas moins objet de scandale, puisqu'il est précisément quelque chose qui ne doit pas être. Or comme le réel en soi ou l'absolu ne peut avoir aucune part au mal, on ne peut en aucune façon dériver le mal de l'essence du réel. C'est là ce qu'ont vu plusieurs métaphysiciens, bien qu'ils se soient représenté l'absolu d'une manière sensible. En effet, on a été généralement¹ d'accord pour reconnaître que l'absolu est également la bonté pure et la perfection.

Un certain souffle pessimiste accompagne nécessairement toute vraie philosophie. Que peut être en effet la philosophie, sinon la conscience de l'abîme profond séparant notre monde

¹ Voici une exception d'autant plus remarquable. M. E. Vacherot a cherché à établir (*La métaphysique et la science*) qu'il n'y a aucune connexion entre la notion d'absolu et celle de perfection, qu'on est, il est vrai, contraint d'admettre quelque chose d'absolu, mais que la représentation de la bonté pure et de la perfection n'est qu'un idéal de la raison auquel rien d'objectif ne correspond dans la réalité. — Quand on se représente le parfait comme un objet empirique, par exemple, comme une intelligence, M. Vacherot a parfaitement raison de dire qu'il n'y a

empirique de ce qui est vraiment réel, vraiment existant, et qui constitue en même temps la perfection et la bonté? Mais il faut avant tout se rendre bien compte de la différence qui existe entre ces deux mondes. Si la réalité empirique était foncièrement autre que l'absolu, s'il n'y avait entre les deux qu'un rapport de causalité, ou toute autre relation purement extérieure, notre esprit ne trouverait dans notre nature aucun élan pour s'élever vers un objet supérieur, idéal, et la chose serait à peine possible. Des objets de nature entièrement hétérogène ne peuvent exercer les uns sur les autres aucune profonde attraction intérieure de ce genre. Comment, en effet, pourrait-il se sentir attiré vers sa cause, un conséquent vers son antécédent ou un serpent vers une baleine? Quant à nous, au contraire, nous nous sentons attirés vers l'absolu, ou pour l'appeler de son vrai nom, vers le divin. Il y a en nous quelque chose par quoi nous lui appartenons, et nous sommes en quelque sorte un moment de son être. Le divin est en effet la vraie essence; la réalité empirique, nous compris, n'en est que le phénomène, c'est-à-dire l'apparition du divin troublée par d'autres éléments étrangers. C'est là la seule chose que nous puissions connaître et affirmer des rapports du divin avec le monde. Mais cela suffit pour expliquer en nous la présence d'un principe de vie supérieure; et par contre notre aspiration vers quelque chose de supérieur fournit une preuve de l'existence de Dieu, incomplète au point de vue théorique, mais suffisante pour la conscience religieuse. « Plusieurs penseurs modernes et Platon prouvent l'existence de Dieu, dit Lewes (*History of Phil.*, I, pag. 263) par le sentiment d'affinité avec sa nature qui agite le cœur de l'homme. Ce sentiment immédiat du divin est

pas dans la réalité un objet correspondant à cette représentation. Mais il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit uniquement de la notion du parfait. J'estime avoir prouvé dans ce volume que la notion de l'absolu et celle du parfait sont deux désignations spéciales d'une seule et même idée, savoir la notion de ce qui est « identique à soi-même. » Le fait d'être conditionné et imparfait implique la présence d'une négation réelle, c'est-à-dire la présence dans un objet d'une détermination étrangère à l'essence de cet objet en soi, ce qui constitue un manque d'identité, un manque d'harmonie de l'objet avec lui-même, une vraie contradiction.

la base de toute vraie religion, de toute religiosité. Ce sentiment ne dépend nullement des diverses opinions humaines, car il a son siège ailleurs que dans la pensée. Je crois avoir suffisamment montré toutefois qu'on peut prouver rigoureusement la valeur objective de la notion sur laquelle se fonde la conscience de Dieu.

De tout ce qui précède résulte à la fois la vanité de toute métaphysique et le principe qui pousse toujours les hommes à en faire. La preuve avancée par Kant de l'impossibilité de toute métaphysique n'est pas suffisante, à peine si elle est justifiée ou fondée. Cette démonstration repose en effet sur la présupposition que la nature de la connaissance ressemble à un mécanisme qui ne saurait servir à concevoir la réalité, mais uniquement à relier les uns aux autres les éléments fournis par la perception. Cette présupposition est une pure hypothèse et qui plus est une hypothèse fautive. Aussi, en dépit de cette hypothèse, Kant est-il sans cesse conduit à attribuer aux catégories une valeur objective et à étendre celle-ci à des régions où elle n'est pas admissible, ainsi, par exemple, quand il suppose que le noumène, que l'absolu est la cause des phénomènes. La critique que fait Kant des preuves de l'existence de Dieu est également incomplète et insuffisante. Cette critique s'en prend à la supposition qu'il y a un être le plus réel et absolument nécessaire, hypothèse qui n'a pas de sens et dont personne aujourd'hui ne s'inquiète. Il ne peut être question que de l'absolu, et il ne peut être question de savoir si l'absolu existe ou n'existe pas, car personne n'en conteste l'existence. Il faut qu'il y ait quelque chose existant par soi; nier l'absolu, serait prétendre qu'il n'y a pas une essence propre, primitive des choses, ce qui serait évidemment absurde. Il s'agit plutôt de savoir : 1^o comment on arrive à la connaissance de l'absolu; 2^o jusqu'où cette connaissance peut s'étendre; 3^o si le monde empirique peut être dérivé de l'absolu.

C'est de la réponse qu'on donne à cette dernière question que dépend l'existence même de la métaphysique. Notre connaissance de l'absolu ne saurait avoir de contenu; elle se réduit à la notion de l'absolu; c'est là ce que comprend à peu

près tout homme qui peut penser. La connaissance d'un contenu donné est justement l'expérience, et il est notoire que l'absolu n'est pas un objet d'expérience, mais qu'il diffère au contraire du tout au tout des objets de ce genre. Aussi le métaphysicien le plus décidé serait-il forcé d'avouer que la seule chose que nous connaissions de l'absolu, c'est son existence, si la raison n'était pas intéressée à dériver le monde empirique de l'absolu. Pour y arriver on entreprend de se créer, de se fabriquer une représentation de l'absolu, et comme on ne saurait avoir à cette fin d'autres matériaux que ceux fournis par l'expérience, c'est naturellement avec eux qu'on fabrique sa représentation de l'absolu. Il va de soi que par cette méthode, on n'obtient que quelque chose d'artificiel, un être d'imagination ; on ne comprend décidément pas que jamais des hommes sérieux aient pu prendre sérieusement un pareil produit pour une représentation de l'absolu. Toute métaphysique ne l'est que de nom ; au fond ce n'est qu'une extension imaginaire fantastique de l'expérience. Si les objets des doctrines métaphysiques existaient réellement, ils seraient des objets empiriques, ils n'auraient avec l'absolu rien de commun que le nom. Mais les doctrines des métaphysiciens sont également sans valeur comme théories empiriques, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de vérification et qu'ils n'y comptent pas.

Les métaphysiciens supposent dès l'abord que l'absolu contient la raison suffisante du conditionné et ils se donnent pour mission de dériver le second du premier. Qu'en résulte-t-il ? La plus funeste conséquence pour la science. Ils ne se demandent pas par quelle voie nous arrivons à la conscience de l'absolu, quel en est réellement le contenu et comment on peut en prouver la valeur objective. Loin de là ; chaque métaphysicien trouve plus commode de se fabriquer une représentation, une notion de l'absolu qui lui paraisse la plus convenable pour expliquer le monde empirique. Le principe chargé de tout expliquer est alors façonné de telle manière qu'il reproduise ce qu'on en attend et ce que conséquemment on a débuté par y mettre. Herbart s'est chargé de formuler avec la dernière naïveté cette maxime des métaphysiciens. « Ce qui est doit être

déterminé comme il convient pour que les phénomènes en soient procédés comme ils sont et non pas autrement.» C'est exactement comme si on se signait à soi-même des quittances, en s'imaginant par là avoir payé ses dettes.

Rien ne montre mieux l'impuissance de la métaphysique condamnée à se détruire elle-même que les coups de désespoir auxquels elle s'est livrée de nos jours dans la doctrine de Schelling, de Hegel et de Schopenhauer. Schelling a admis en Dieu quelque chose qui ne serait pas Dieu; il a donc introduit un élément de négation dans l'essence même de l'absolu. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'absurdité de cette hypothèse; il faut voir plutôt dans quel but elle a été imaginée. Spinoza, lui, dérive tout de Dieu sans sourciller, et il arrive à la conclusion que tout dans le monde est excellent, dans l'état normal. Un pareil optimisme spéculatif n'étant plus de mise aujourd'hui, il fallait recourir à des expédients pour dériver à la fois et ne pas dériver tout de Dieu. L'antipathie moderne contre le dualisme ne permettant plus de tout expliquer comme jadis par les deux principes, il ne restait plus qu'à placer le mal en Dieu lui-même tout en le distinguant de la divinité.

C'est l'admission d'une négation dans l'absolu qui est également l'hypothèse fondamentale servant de base à toute la philosophie de Hegel. A l'entendre, l'essence primordiale des choses contiendrait en son sein une contradiction fondamentale qui la contraindrait à se transformer éternellement en son contraire, pour aboutir plus tard à une plus haute unité avec elle-même, Hegel s'est efforcé de prouver cette évolution constante et universelle, au moyen de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, aussi bien dans la sphère de la pensée que dans celle de la réalité. A cette fin il a fabriqué une logique nouvelle qui a pour point de départ la négation ou la transformation du principe de contradiction. La première proposition de cette logique affirme l'identité de l'être et du non-être et leur synthèse supérieure dans le devenir.

Le cercle vicieux de toute métaphysique qui consiste justement à composer l'absolu d'éléments empiriques en vue d'arriver à

expliquer le monde, éclate chez Hegel plus fortement que chez tout autre philosophe. Il a en effet placé expressément dans l'absolu, dans le principe chargé d'expliquer le monde, la négation, c'est-à-dire cet élément étranger qui constitue le nœud même de l'énigme de l'univers. C'est tout simplement chasser le démon par le prince des démons. Pourquoi donc notre monde empirique a-t-il besoin d'être expliqué? Uniquement parce qu'il contient une négation, c'est-à-dire des éléments étrangers à l'essence primitive des choses. Prétendre donc que la négation, savoir quelque chose de primitivement étranger à la réalité, fait partie de l'essence même de cette réalité, c'est enlever toute raison d'être à la métaphysique et affirmer en même temps quelque chose qui n'a pas de sens, tomber dans une contradiction logique. Pour justifier de pareils procédés il ne faut rien moins que renverser le principe de contradiction, ce que Hegel fait sans le moindre scrupule. Il fut le tout premier dupe d'une illusion en confondant la contradiction réelle, qui se trouve dans les choses, avec la contradiction logique, ce qui le conduisit à nier la valeur du principe de contradiction et à faire de la contradiction l'essence même des choses. La vérité toutefois ne lui échappa point entièrement. Il entreprend de montrer comment l'absolu, ou la prétendue idée, conformément à sa nature, c'est-à-dire donc en suivant son développement normal, se métamorphose, se transforme et s'objective dans notre monde. Mais Hegel n'en dit pas moins que le monde nous donne le spectacle d'une *chute* de l'idée; qu'il est la contradiction même irrésolue. Mais le développement normal d'un objet consisterait-il donc à se contredire, à tomber en état de chute, de désaccord avec lui-même? Evidemment non. En dépit de sa théorie, Hegel ne peut s'empêcher d'exprimer à sa façon cette idée parfaitement juste : la nature, notre monde empirique, n'est pas une exposition adéquate du réel et de l'absolu; elle ne l'expose que d'une manière défectueuse qui naturellement ne saurait avoir aucune raison d'être dans l'essence même de l'absolu. Si Hegel avait été fidèle à cette idée, il aurait dû garder sa dialectique entière en portefeuille. Il

devient en effet évident que le réel en soi n'est pas contradictoire et que l'univers n'est pas une phase naturelle du développement de l'absolu.

Le plus grand adversaire de Hegel, Schopenhauer, est venu montrer à son tour que la métaphysique est condamnée à se détruire elle-même. Il a écrit un ouvrage pour prouver que le principe de causalité n'a de valeur que dans le monde de l'expérience ; que dans aucun cas il ne saurait en être fait application à la chose en soi, au noumène. Et, malgré tout cela, la chose en soi, d'après Schopenhauer, doit être la cause des phénomènes !! « Le monde, dit-il, est ce qu'il est, parce que la volonté, dont il est le phénomène, est ce qu'elle est, parce qu'elle veut ainsi. » Le monde a été produit par une cause dont toute l'essence consiste à être cause du monde. Avec une légèreté rare, même chez lui, Schopenhauer espère échapper à la contradiction en ajoutant que cette volonté produisant le monde est elle-même *grundlos*, sans cause. Mais si le principe de causalité ne s'applique que dans le monde de l'expérience, il en résulte non pas que notre univers a été produit par une cause agissant sans cause, mais plutôt que notre monde n'a pas de cause. Un simple enfant comprendrait cela. Mais ce qu'il y a de plus intéressant, c'est d'assister à l'échec même de l'entreprise qui consiste à voir la cause des phénomènes dans l'absolu, dans ce qui existe par soi-même, dans le noumène. L'échec est plus éclatant chez Schopenhauer que chez tout autre philosophe, puisqu'il ne reconnaît à la cause aucune autre mission que justement d'être cause. La pensée est condamnée à se détruire elle-même. La volonté de Schopenhauer se fuit elle-même, son acte suprême consiste à se détruire elle-même. La volonté n'est donc plus l'absolu, le permanent, mais ce qui se détruit soi-même. Schopenhauer est lui-même obligé d'avouer que la vraie chose en soi, ou l'absolu, n'est pas volonté, mais quelque chose de tout à fait inconnu, si bien que le phénomène ne nous offre aucune transition pour arriver jusqu'à elle.

La *volonté* de Schopenhauer est évidemment la sœur de l'*idée* de Hegel. Car de même que toute l'essence de la volonté

consiste à vouloir, à changer, à créer, toute l'essence de l'idée consiste à se changer en son contraire et à créer par cela même le fleuve entier de ce qui arrive. Seulement l'idée se meut, avec des minauderies sans fin, à travers la thèse, l'anti-thèse et la synthèse, tandis que la volonté agit lourdement, savoir sans cause. La contradiction est commune aux deux ; elles sont condamnées à se nier elles-mêmes et à ne pas pouvoir rester ce qu'elles sont. A certains égards, Schopenhauer se trouve à un point de vue supérieur, en tant qu'il comprit que ce qui se nie soi-même est mauvais et ne correspond nullement à ce qu'on désigne par le mot Dieu. Schopenhauer procède du reste avec une légèreté et une absence de critique sans bornes. Ses écrits offrent un fouilli d'assertions qui ne sont ni prouvées, ni d'accord entre elles. Tantôt la chose en soi est connaissable, tantôt elle ne l'est pas ; dans tel passage la volonté est la chose en soi, dans tel autre elle ne l'est plus, mais bien la plus claire de ses manifestations ; dans un cas la volonté (naturellement comme chose en soi) est parfaitement identique avec le phénomène, dans un autre la distance du ciel à la terre les sépare. Et la contradiction continue ainsi à l'occasion de tous les problèmes depuis A jusqu'à Z. L'importance des écrits de Schopenhauer consiste en ceci : ils sont inspirés par le sentiment énergique que le mal et l'ensemble de tout ce qui arrive est étranger à la vraie essence de la réalité et ne saurait par conséquent s'expliquer par elle. « La douleur et la mort ne sauraient trouver place dans l'ordre éternel, primitif, immuable des choses, dans ce qui à tous égards doit être. » Mais tout cela ne se trouve chez Schopenhauer qu'à l'état de sentiment et non de claire conscience. Car sans cela cet auteur ne persisterait pas, — contradiction manifeste, — à tenir sa prétendue volonté, principe du mal et de ce qui arrive, comme la vraie réalité, la chose en soi.

Les hommes de bon sens n'ont besoin d'aucune dissertation discutant les principes et allant au fond des choses pour comprendre qu'une métaphysique n'est point possible. Voilà pourquoi la métaphysique est déjà depuis longtemps discréditée aux yeux des hommes doués d'une saine raison. Mais il n'est ce-

pendant pas possible de trancher définitivement la question avant d'avoir montré pourquoi il existe une *conscience* métaphysique et pourquoi cependant une *science* métaphysique est impossible. Comme en outre il est de la plus haute importance de se faire une idée claire des limites de notre connaissance quant au suprasensible, — ce que du reste on paraît avoir de nouveau oublié depuis Kant, — il était nécessaire comme nous venons de le tenter, d'examiner à fond le problème. Du reste je n'ai point recherché ce résultat négatif; il s'est plutôt imposé de lui-même. Je m'étais proposé de rechercher les lois de la connaissance en général. Or il se trouve que cette même notion primitive de la pensée qui fixe la connaissance des choses extérieures et de la succession, en même temps qu'elle donne la certitude au principe de causalité et avec lui aux procédés de l'induction, se trouve également à la base de notre conscience du suprasensible, de la métaphysique. Mais ce n'est qu'avec le concours de l'expérience que cette notion peut devenir un principe fécond de science; par conséquent il rend possible la conscience, mais non la connaissance du suprasensible. Il n'y a donc pas de métaphysique possible comme science.

J.-F. ASTIÉ.
