Considérations sur la philosophie de M. Ernest Naville : d'après son dernier livre 'La définition de la philosophie'

Autor(en): **Schinz, Albert**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **28 (1895)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379589

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

CONSIDÉRATIONS

SUR

LA PHILOSOPHIE DE M. ERNEST NAVILLE

d'après son dernier livre *La définition de la philosophie*[1]

PAR

ALBERT SCHINZ

« En philosophie il ne suffit pas d'admettre un fait, il faut avoir le droit de l'admettre. »
V. Cousin.

Arrivé à une période de la vie où l'on est forcé de compter avec l'âge, mais pouvant jeter les regards en arrière sur une carrière philosophique brillante, M. Ernest Naville a conçu le projet de résumer dans un grand ouvrage le travail de sa longue et féconde activité. Non pas qu'en lisant les études précédentes il puisse rester à l'esprit du lecteur le moindre doute sur la tendance et les convictions de M. Naville, mais ces divers travaux n'étaient pas offerts au public de manière à présenter une suite logique ; la lecture de *Science et matérialisme*, par exemple, ne présupposait pas la lecture du *Libre arbitre*, ou *La physique moderne*, *La logique de l'hypothèse*. Un travail de coordination restait à faire, un exposé complet et systématique du problème du monde, tel que le concevait avec sa solution le philosophe genevois. « J'avais conçu, dit M. Naville dans la préface de la *Définition de la philosophie*, le projet d'une exposition de cette nature ; je désirais publier un cours complet de philosophie réalisant l'idée que je me suis

[1] Paris, Félix Alcan, 1894.

faite de la reine des sciences. Le volume que le lecteur a dans les mains n'est que l'introduction à ce grand travail. C'est, pour user d'une comparaison, la façade et la porte d'entrée d'un édifice intellectuel. Pour la construction de cet édifice j'ai rassemblé bien des matériaux, mais mon âge et le déclin de mes forces m'avertissent que je ne pourrai probablement pas en faire usage pour accomplir l'œuvre dont j'avais conçu le plan. »

Certes ils sont nombreux ceux qui font des vœux pour que Dieu prête vie au vaillant champion de la philosophie spiritualiste et chrétienne dont s'honore notre pays. Ce ne serait en tous cas pas sans appréhension que nous verrions pour notre part le plan de M. Naville exécuté par un autre que lui ; nous nous demandons même si, pour la gloire philosophique de l'auteur, il ne serait pas mieux de laisser l'œuvre inachevée plutôt que de voir exaucé un vœu ainsi formulé : d'éveiller « dans l'esprit de quelque travailleur plus jeune que moi qui partagerait mes vues le désir de réaliser le projet que j'avais formé. » En effet la position qu'occupe M. Naville au milieu des philosophes contemporains est un peu particulière et demande pour la défendre contre les tendances actuelles un talent tout à fait hors ligne. Cette position, qui fait peut-être sa grandeur, constitue en même temps l'écueil auquel d'autres que lui iraient infailliblement se heurter et se briser. Sans doute M. Naville se range dans la classe des philosophes spiritualistes français, mais là encore il constituerait à lui seul un groupe tout à part. M. Naville n'est pas seulement philosophe spiritualiste, il est surtout et avant tout philosophe chrétien. Même M. Charles Secrétan, avec lequel pourtant les points de contact ne manquent guère, ne saurait sans maintes réserves être rangé sous la même enseigne que notre auteur. Nulle part comme chez ce dernier, le philosophe et le chrétien évangélique ne sont si harmonieusement unis dans un même cœur et dans une même intelligence ; chez les spiritualistes français au contraire un abîme sépare souvent la philosophie et la religion chrétienne. M. Naville a dit lui-même : « Tout chrétien est spiritualiste, mais tout spiritualiste n'est pas chrétien. » Il faut donc un tact

et un sens trop délicats des difficultés de la tâche proposée pour espérer qu'un autre y réussisse que celui qui en a conçu le plan. Ou bien, si même un successeur réussissait par un immense hasard à s'identifier assez avec la pensée de M. Naville pour ne le trahir jamais, l'exécution serait naturellement dépourvue d'individualité, et qu'est-ce qu'un travail sans individualité, surtout dans le domaine de la philosophie?

I

La conception de la philosophie chez M. Naville n'est pas nouvelle, ni même en un certain sens bien différente de l'idée qu'on s'en fait généralement aujourd'hui dans le monde savant, quoiqu'il puisse en sembler d'abord. Ce qui fait la valeur de ce point de vue est dû plutôt à la réaction contre une disposition trop fréquente aujourd'hui, de négliger l'étude de la philosophie proprement dite pour se vouer seulement aux diverses branches de la science, de rester trop exclusivement attaché à l'étude des faits sans s'élever jamais à une intelligence générale des choses, ou si l'on s'y élève de ne prendre en considération qu'un domaine spécial de la science, une partie des phénomènes seulement, en cherchant à presser ceux des autres domaines dans un cadre trop étroit pour les contenir tous. Tout système ainsi fait n'est que particularisme; une vue d'ensemble manque; il y a un problème général,— ou des problèmes généraux ferait-on peut-être bien d'ajouter ici, — où tout doit en dernier ressort converger. C'est ce problème, appelé par M. Naville le problème universel, qu'il se donne à tâche de rappeler. A la philosophie appartient de le résoudre. La philosophie à ce titre est une science; elle commence là où s'arrêtent les sciences particulières. Elle n'est cependant pas une pure addition des différentes sciences: les sciences particulières cherchent les principes des phénomènes qui rentrent dans leurs domaines respectifs; la philosophie cherche un principe à ces principes, elle n'embrasse donc les faits concrets que d'une façon indirecte dans ses recherches, c'est-à-dire en tant que soumis à ces différents principes qu'elle tend à ramener, elle, à un principe premier et unique, son objet propre.

Ainsi la matière sur laquelle travaille la philosophie, c'est le monde considéré dans le point de vue spécial tout à l'heure indiqué ; son objet, c'est un principe d'explication universelle ; enfin la philosophie étant une science (spéciale, mais pas particulière), elle use de la même méthode vis-à-vis du principe premier que les sciences particulières vis-à-vis de leurs principes respectifs. C'est d'une théorie de la science en général que M. Naville tirera son programme de la philosophie.

Or comment procèdent les sciences pour arriver à leur fin qui est d'expliquer? elles passent par les trois phases de constatation, supposition et vérification. Elles analysent, c'est-à-dire elles observent les faits rentrant dans leur domaine, puis elles synthétisent, c'est-à-dire elles classent les faits, les font rentrer sous l'action de certaines lois, leur attribuent des causes, leur assignent un but. Mais entre ces deux actes de la pensée, l'analyse et la synthèse, il faut encore introduire un acte spécial, l'hypothèse. L'hypothèse a été trop méconnue à l'avis de M. Naville par la science contemporaine ou plutôt on ne lui a pas reconnu la place qu'elle occupe réellement ; aussi M. Naville avait-il été amené il y a un certain nombre d'années à travailler à combler cette lacune en publiant sa *Logique de l'hypothèse.* Constater des faits n'est pas du tout constater l'existence d'une classe, d'une loi, d'une cause ou d'un but, mais la simple constatation des phénomènes peut nous suggérer l'idée qu'un phénomène rentre dans une classe de faits et qu'il est le produit d'une cause, est destiné à un but, obéit à une loi. Nous émettons alors des suppositions, nous formulons par exemple en présence d'une série de phénomènes une loi. Mais cette loi nous devons avant de la considérer définitivement comme telle la vérifier soit par une observation continuée des faits, soit par une expérimentation directe. Si l'examen est favorable à l'hypothèse, nous passons, alors seulement, à la synthèse et déclarons expliqués les phénomènes constatés. L'exemple le plus souvent rappelé, parce qu'il est le plus frappant, est la célèbre loi de gravitation de Newton, qui ramène tous les phénomènes des mouvements des corps à un principe unique. Avant d'être une loi, le principe de gravitation était une hypothèse ;

en formulant cette hypothèse, l'homme a introduit quelque chose, — qui n'est pas dans les faits observés, mais qu'il tire de lui-même, — entre la constatation des phénomènes et la constatation de la loi ; cette dernière il a dû, ne la connaissant pas, l'inventer en quelque sorte avant de pouvoir l'énoncer. Mais quel immense horizon s'est ouvert devant lui lorsque le principe de la gravitation s'est trouvé vérifié, que de problèmes résolus, que de phénomènes obscurs éclairés par cette brillante lumière ! Supposons maintenant un principe premier, non plus à une science particulière seulement, mais à toutes les sciences réunies, à tous les phénomènes, supposons un principe qui rende compte des principes des sciences eux-mêmes, on voit d'emblée la révélation que serait pour nous une pareille vérité. Il ne resterait comme travail que celui de suivre l'enchaînement de l'immense série des phénomènes et de leurs lois, muni de ce fil conducteur infaillible. Or c'est pour donner ce principe de solution à tous les problèmes particuliers (dont beaucoup seraient même sans cela absolument inabordables) que l'étude du problème universel, la recherche de l'origine et de l'explication de toutes choses, doit être sans cesse devant nous comme une tâche à résoudre. C'est à ce titre que la philosophie a et aura toujours sa raison d'être[1]. Analyse, hypothèse et synthèse sont les trois grandes opérations qu'il s'agit comme en toute science, quoique sur une base différente et plus large, de mener à bonne fin pour poser un système de philosophie.

[1] Ajoutons que peut-être ce premier principe est déjà entre nos mains ; mais on le comprend aisément, la vérification n'est pas, dans le problème de la philosophie ainsi conçu, la partie la moins ardue. Parmi les solutions proposées, celle de M. Naville n'est en effet pas la moins ancienne ; ceci du reste n'en infirme point la valeur. Elle est en tous cas la plus simple et la plus naturelle, dans ce sens que c'est la première qui s'offre à l'esprit de l'homme se plaçant en face du problème des problèmes, M. Naville se rattachant, comme on sait, au spiritualisme, il pose comme principe à toutes choses une cause intelligente et libre, en un mot Dieu dans l'acception généralement adoptée sous ce nom.

II

Qu'on nous permette maintenant d'examiner la pensée de M. Naville à un point de vue particulier, à savoir en prenant en considération les postulats auxquels il fait appel pour l'élaboration de sa philosophie. Le volume *La définition de la philosophie* nous en fournit à la fois l'occasion et le moyen.

Que la construction et la valeur d'un système dépendent pour une très grande part des postulats qu'on pose au point de départ, c'est une thèse qui n'a pas besoin de longue démonstration. D'abord il est évident que ces postulats existent toujours et si même quelque esprit prétentieux soutenait qu'il n'y en a pas de définitif, toujours devrait-il reconnaître ne pouvoir entrer en matière sans poser au moins certains postulats provisoires. Les philosophes qui ont prétendu faire table rase de toute idée préconçue n'ont jamais entendu faire abstraction que de l'œuvre personnelle de leurs devanciers dans le domaine de la philosophie. Il fallait bien toujours dès le début postuler au moins la validité de la raison qui leur avait fait rejeter comme non avenu tout ce qui existait avant eux et dont ils allaient se servir pour élever un nouvel édifice. D'un autre côté il n'est pas moins évident que le nombre des postulats doit être aussi restreint que possible ; la science, et on n'oublie pas que la philosophie est par définition une science, vise à rendre compte directement ou indirectement de tous les phénomènes, et tout postulat qu'elle est obligée de faire est une auto-déclaration d'incapacité ou d'imperfection. La valeur d'une science (ou d'une philosophie) est en raison inverse du nombre de ses postulats.

La façon déjà de concevoir la nature de la science sera d'autant plus heureuse qu'elle écartera davantage la probabilité de nombreux postulats ; on accorde plus ou moins de valeur à la science, on lui confie plus ou moins de problèmes à résoudre, on attend plus ou moins des ressources dont elle dispose, tout cela est livré à l'appréciation individuelle du philosophe. Est-il besoin de dire qu'ici encore la première qualité du philosophe sera la sobriété ? Au point de vue purement pratique

d'abord, il est sage de ne pas étendre le pouvoir de la science au risque de lui tracer un programme qu'elle serait incapable de réaliser. Ensuite et surtout, dire la nature de la sience c'est supposer déjà accompli tout un travail de la pensée, l'élaboration d'une théorie de la science. C'est, quoique sous forme d'analyse, un résultat qu'on énonce et non une spéculation de première main ; or il est clair que moins on demandera de concessions préalables, plus on aura de chance d'être écouté. Si, désirant par exemple développer un système de philosophie matérialiste, vous posez en thèse dans l'introduction à votre sujet, c'est-à-dire en exposant votre conception de la nature de la science : il n'y a d'objet de connaissance pour l'homme que des phénomènes matériels, vous énoncez là un postulat qui n'est guère fait pour mériter la confiance du lecteur. Et si même, au cours de vos développements ultérieurs dans le corps du système, vous repreniez, pour l'établir avec des arguments scientifiques, cette même thèse, alors il était inutile de l'introduire à titre de postulat provisoire, d'anticiper le résultat de vos travaux ; si cette notion était indispensable dans votre introduction, c'est qu'alors cette dernière était mal conçue, ce n'est pas une introduction à la philosophie, mais une introduction à une philosophie (la vôtre) que vous avez écrite. En somme, il faut l'avouer, il est rare qu'en arrivant au bout d'une introduction à un système de philosophie l'on ne connaisse déjà par avance toutes les solutions aux grandes questions de la philosophie ; cela cependant, chacun le comprend, ne devrait pas être. Nous sommes loin de nous cacher la difficulté qu'il y a à faire assez abstraction de ses convictions pour n'en laisser préjuger aucune dans un travail préliminaire ; il n'en reste pas moins vrai que l'idéal serait dans l'absence complète d'éléments préconçus quand il s'agit de tracer le programme d'une science qui devrait être la même pour tous. La question des postulats est fondamentale en cette matière : quels sont les postulats légitimes, quels sont ceux qui n'ont aucun droit d'être introduits d'emblée dans une conception adéquate de la philosophie et de la science ? — C'est là un point qu'on ne devrait plus abandonner à l'arbitraire d'un chacun, mais qui demande

à être examiné avec la plus extrême circonspection et à être élucidé avant tout autre ; c'est lui qui, se présentant à l'attention du philosophe dès le premier pas qu'il veut faire, donne sa couleur au système tout entier.

Nous arrivons ainsi au livre de M. Naville : La conception de la philosophie dépend de la conception de la nature de la science, nous a-t-il dit, et nous en demeurons d'accord. Quelle est donc, d'après M. Naville, la nature de la science ? Cet examen nous reporte au début de la *Définition de la philosophie*. L'objet de la science est la réalité ; son but c'est d'expliquer cette réalité : pour l'expliquer cependant elle doit faire appel à un certain nombre d' « affirmations générales qui sont des suppositions » (p. 33) [1]. Les idées explicatives, comme elles sont plus souvent nommées, auxquelles en appelle M. Naville, sont celles de classe, loi, cause et but ; il en *postule* à priori la validité ; il veut pouvoir en faire usage comme de « réalités *nécessaires* » à l'explication des faits, à la construction de la science : « Il faut donc reconnaître que la science n'admet pas seulement l'*expression* des faits, mais qu'elle affirme les réalités nécessaires à leur *explication ;* ceci est capital. La question est de savoir à quoi se rattachent les déductions qui fournissent les explications des phénomènes » (p. 32).

Or les quatre idées explicatives, — car c'est à elles que se rattachent ces déductions, — tirant toute leur valeur du fait qu'elles sont nécessaires à l'explication, il est clair que si cette dernière pouvait se faire sans elles, il serait inutile de poser ces idées comme des postulats scientifiques. Laissons maintenant M. Naville lui-même nous donner une définition de l'explication : (§ 13). « *Le but de la science c'est d'expliquer les faits ou de rendre raison de l'expérience.* — Expliquer c'est découvrir dans les faits un ordre qui puisse être reproduit par la pensée en sorte que les jugements liés par le raisonnement se trouvent d'accord avec l'enchaînement des données de l'expérience. L'objet de la science est la réalité ; le

[1] Nos renvois, sauf indication spéciale, se rapportent tous à la *Définition de la philosophie.*

but de la science est de rendre la réalité intelligible, de faire que, comme le dit M. Pierre Laffitte, « la succession de nos pensées traduise la succession même des événements » (p. 23-24). En résumé, expliquer c'est indiquer une succession. Notre problème se présente donc, d'une façon plus concrète, ainsi : *devant exprimer une succession logique ou scientifique, les quatre idées explicatives de M. Naville sont-elles indispensables, sont-elles des idées d'ordre premier, sont-elles irréductibles les unes aux autres ?*

M. Naville présente les quatre idées explicatives dans l'ordre selon lequel elles sont mises à contribution dans une opération scientifique. La théorie de la science est donc supposée faite ; nous n'assistons pas à la formation de ces notions dans et par notre esprit. Comme nous avons grande confiance dans les ressources de la méthode psychologique, nous emprunterons son secours pour notre examen et nous adopterons l'ordre psychogénétique, c'est-à-dire l'ordre de formation en nous de ces idées de classe, loi, cause, but, plutôt que l'ordre logique de leur emploi, une fois que, les ayant en notre possession, nous les introduisons dans le mécanisme tout constitué de l'explication scientifique.

La première idée à examiner serait alors celle de *loi*. Elle est du reste aussi la première par son importance, elle est la base de toute la théorie de la science. La loi exprime une succession ; notre auteur dit (§ 26) : « *Les lois sont des formules qui expriment le rapport d'un antécédent à un conséquent* » (p. 45), et ce qui est surtout important (§ 27) : « *La science suppose que les lois ont un caractère de constance* » (p. 46). Nous ajoutons : l'idée de loi précède en l'homme toute autre idée scientifique. Nous avons constaté une loi avant d'avoir constaté qu'il y avait classe, cause ou but. L'enfant qui approche à plusieurs reprises sa main de la flamme d'une bougie et qui en éprouve de la douleur, obtiendra cette idée de loi et rien de plus : il ne soupçonne rien d'une *classe* d'objets brûlants ; ni de ce qu'on pourrait se servir du feu si l'on se proposait comme *but* de brûler quelque chose, ni enfin de ce que la

flamme est la *cause* de la sensation désagréable qu'il a ressentie[1]. Même à l'idée de loi, l'enfant n'y atteint pas du premier coup; toute succession est loin de révéler une loi : si un jour, en descendant un escalier, je fais une chute, il n'en résultera pas qu'à chaque passage au même endroit, l'accident se renouvelle. Pour que l'enfant soupçonne dès l'abord un rapport de loi entre le feu et la sensation de la douleur, il faudrait au moins qu'il ait fait déjà l'expérience d'autres lois, qu'il sache que des lois existent. Sinon, — et pour notre but nous devons préférer cette hypothèse, — s'il n'a pas encore cette idée de loi, il ne peut pas se douter encore que ce qui provoque une fois la sensation de la douleur, la provoquera une seconde fois de nouveau; pour que le rapport s'établisse dans son esprit, l'expérience devra donc être faite à plusieurs reprises. Alors seulement l'idée de loi pourra naître; mais, nous le répétons, elle existe pour le moment absolument seule.

De l'idée de loi nous pourrions passer immédiatement à celle de cause; mais étant donné le caractère spécial de cet acte de la pensée et son importance chez M. Naville, nous reporterons son examen après celui des idées de classe et but. On se convaincra d'ailleurs bientôt que son absence n'est pas du tout préjudiciable à la suite du développement; au contraire, car la notion de cause (productrice), nous le verrons, a été mise à tort par M. Naville, — et combien d'autres! — sur la même ligne que les autres idées explicatives : elle est d'un ordre tout différent. En langage philosophique moderne, on dirait qu'elle est une idée métaphysique, mais non scientifique.

Reprenons notre exemple de l'enfant et voyons comment il obtiendra l'idée de *classe :* s'il a à sa portée deux bougies et que l'expérience amenant à l'idée de loi ait été faite sur l'une d'entre elles, l'enfant, *qui n'a pas encore l'idée de classe,* — et d'où l'aurait-il? — ne reportera pas, même dans ce cas si

[1] Nous reviendrons plus bas sur le rapport des notions de cause et de loi. Du reste, que la notion de cause est dérivée pour nous de celle de loi, par conséquent postérieure, psychogénétiquement parlant en tous cas, M. Naville nous le dira lui-même, cf. § 31.

élémentaire, les propriétés de la première flamme à la seconde[1]. Seules, de nouvelles expériences le conduiront à cette constatation de l'existence de propriétés semblables dans deux ou plusieurs objets pareils d'apparence, mais numériquement différents; ainsi naîtra l'idée de classe.

Notons-le bien, l'idée de classe est postérieure à celle de loi, elle ne peut même se former que si l'idée de loi est déjà en nous. En effet, quand l'enfant, pour la première fois, déclare que deux ou plusieurs objets forment ensemble une classe, il ne fait qu'exprimer le résultat d'une nouvelle loi ainsi conçue et qu'il vient de constater : une même propriété (par exemple

[1] C'est à dessein que nous plaçons l'enfant *simultanément* devant deux flammes différentes; car, on l'a fort bien remarqué, l'enfant voyant une seconde flamme de bougie quelque temps après la première, ne croit pas en voir une seconde: il pense que c'est encore celle vue auparavant, et dès lors l'idée de classe ne saurait se former. Cette observation nous donne occasion de distinguer entre deux notions ou plus justement deux degrés de classes. La notion de classe en science est une idée explicative, tandis que la classe, en tant que deux phénomènes nous paraissent seulement semblables à un point de vue purement extérieur, ne comporte aucun résultat pratique ou scientifique. L'enfant constate, par exemple, que les deux flammes font sur lui une impression visuelle semblable et il les classe par là-même, mais il n'en tire encore aucunement la conclusion que les deux flammes aient la même propriété de provoquer la douleur; dès lors en science cette conception élémentaire de la classe, si elle est seule entre nos mains, est inutile. L'idée de classe, dans le sens où l'emploie M. Naville et qui doit être ici, en effet, seule prise en considération, suppose non pas seulement des actes de sensation chez l'enfant, mais déjà de conception, c'est-à-dire que, aux caractères saisis par les sens externes, se sont attachées déjà par association des propriétés liées aux caractères externes, ainsi l'idée de douleur à l'impression visuelle de flamme. La notion élémentaire de classe est nécessaire à la formation de celle de la classe scientifique, nous n'avons même pas hésité à ne considérer en elle qu'un degré différent de la classe en usage dans la science, mais elle serait d'un secours illusoire pour nos besoins : d'un côté les apparences révélées par les sens externes sont trompeuses en disant trop, ainsi si l'on classe un morceau de verre auprès d'un morceau de glace, tous deux transparents, mais sans cela doués de propriétés absolument différentes; d'un autre côté les renseignements sont insuffisants, par exemple cette classification ne constatera jamais par la vue les rapports entre une flamme et du plomb fondu. Même dans les cas les plus

celle de brûler) peut exister dans différents objets, soit : une même loi est valable pour différents objets ou phénomènes. En fait, nous ne sortons pas du champ qui nous était ouvert avec l'idée explicative de loi ; nous étendons seulement notre connaissance dans ce champ au moyen de ce concept de loi déjà entre nos mains ; nous ne postulons rien de nouveau puisque l'idée de classe nous la formons avec celle de loi : nous ne pouvons dire : tel phénomène rentre dans telle classe, que quand nous pouvons dire auparavant : tel phénomène est soumis à telle loi.

Voilà ce que nous révèle le point de vue psychogénétique, faisant précéder l'idée de classe par celle de loi ; il nous permet de simplifier et de ramener à un seul ces deux postulats scientifiques. Mais entendons pourtant le point de vue de M. Naville : si chez lui nous suivons un ordre inverse, c'est, comme nous l'avons dit déjà, qu'il considère les idées explicatives dans leur ordre d'emploi par le savant. L'idée de loi, en effet, n'est vraiment féconde pour nous que s'il y a des classes ; si, pour chaque phénomène particulier, il fallait une loi spéciale, la science serait tout simplement impossible. Possédant l'idée de classe, — et il n'importe pas dans ce cas de savoir si c'est ou non, comme nous le soutenons, après et par la loi que nous l'avons obtenue, — il est clair que nous nous saisirons des avantages qu'elle présente dans son application scientifique. Et quand, maintenant, comme M. Naville, on considère la science à ce degré de son évolution où le travail auquel nous nous livrons est supposé fait, où la science connaît déjà des lois, où elle sait que ces lois s'appliquent à

simples à nos yeux, les rapports de ressemblance n'amènent pas toujours à la formation de classes; c'est ainsi que sir John Lubbock dans ses « Origines de la civilisation » relate l'existence de peuples sauvages qui ont des noms pour les différentes couleurs, les espèces particulières d'arbres, mais n'ont pas de terme générique pour désigner la couleur en général ou l'arbre en général, preuve qu'ils n'ont pas non plus le concept de classe de couleur, d'arbre, etc. Cette classification élémentaire se fait par la vue d'abord, parce que c'est ce sens qui nous donne le nombre le plus grand de renseignements sur le monde externe ; puis, ce serait l'ouïe, le toucher, enfin l'odorat et le goût.

des classes de phénomènes et enfin que ces phénomènes se distinguent des autres par tels caractères constants, on arrive naturellement à parler d'abord de la classe des phénomènes, puis de la loi qui les régit[1]. Mais encore une fois, même admis dans ce sens, le point de vue de M. Naville faisant de classe et de loi deux points de départ absolument différents dans l'explication scientifique, il n'en reste pas moins vrai que l'idée de classe est fille de celle de loi : accordée la validité de cette dernière, celle de classe en découle, après un nouvel acte de constatation seulement, mais sans exiger une nouvelle « affirmation nécessaire » ou postulat. L'une de ces idées étant donc en pleine dépendance vis-à-vis de l'autre, il était plus naturel de présenter ainsi la chose; surtout il ne serait pas légitime (comme M. Naville semble l'avoir fait), de conclure d'un mode d'emploi de la notion de classe, jusqu'à un certain point indépendant de celui de la loi, à une indépendance absolue (ou psychologique) de l'existence en nous de ces deux idées : pas plus que vous ne concluriez par exemple de l'usage que vous allez faire d'un clou, à l'existence de ce clou indépendamment de la machine qui a servi à le former.

Il n'en est pas autrement pour l'idée explicative de *but :* comme celle de classe elle nous paraît, à l'examiner de près, déduite et tirée de celle de loi. Exprimer un but, c'est exprimer sous une forme spéciale une loi. La définition de M. Naville le dit assez : § 37. « *La connaissance d'un but explique, en montrant les rapports entre ce but et les moyens employés pour l'atteindre* » (p. 64) ; indiquer un pareil rapport, c'est énoncer implicitement que telle loi se réalisera, si tel phénomène particulier, — dont cette réalisation dépend,— se manifeste ; c'est

[1] Relevons cependant, sans nous y arrêter, que l'ordre adopté par M. Naville ne tient compte que de la méthode déductive en science et non de la méthode inductive. Dans cette dernière, en effet, c'est bien la loi aussi qui précède la classe dans l'ordre d'explication ; nous y constatons d'abord l'application de la loi à un certain nombre de phénomènes, puis nous constituons, de ces phénomènes groupés autour de la même loi, une classe.

en d'autres termes formuler une proposition hypothétique. Or, à son tour, une proposition hypothétique, comme on le sait, se ramène aisément à une proposition catégorique, et ce qu'a de particulier enfin cette proposition catégorique obtenue par transformation d'une hypothétique, c'est qu'elle exprime toujours une loi. Empruntons à M. Naville (§ 38) l'exemple du passage du Rubicon : « César voulait s'emparer du pouvoir suprême : c'est l'explication du fait par le but » (p. 65). Nous disons qu'il n'était pas nécessaire de formuler ici un principe spécial, celui de loi suffisant à l'explication finale proposée : réduisant d'abord l'affirmation de M. Naville à une proposition hypothétique, nous aurons : « Si César est ambitieux, il passera le Rubicon. » On nous opposera sans doute, — et M. Naville n'y manquera point, — l'élément de liberté qui peut-être contrebalancera cette ambition. Comme nous n'avons pas encore abordé l'idée explicative de cause qui entre en jeu ici, nous devons renvoyer quelque peu la réponse à cette objection ; cependant si nous serrons comme suit notre texte personne ne songera plus à en contester la légitimité : « Si César est assez ambitieux.... » ou encore : « Si César est plus ambitieux que soucieux de ses devoirs de citoyen, il passera le Rubicon ; » il ne reste plus alors à constater qu'un fait positif (un certain degré d'ambition en César) qui ne peut pas être et ne pas être à la fois : si ce degré d'ambition existe, la loi se réalisera à son tour. Cette loi dont nous avons ici un exemple concret peut s'exprimer ainsi : « Un homme dont l'ambition est plus forte que le sentiment de ses devoirs civiques, sacrifiera, à un moment décisif de sa carrière, son amour pour la patrie à son ambition personnelle. »

Dans certains cas, il est vrai, (celui de César) la constatation du fait conditionnant peut être trop difficile ou trop délicate pour que la loi en jeu puisse être déterminée avant que l'effet se soit manifesté : c'est par le résultat, après coup seulement, que nous constatons l'existence du fait conditionnant la réalisation de la loi ; et nous ne l'avons constaté (ou déduit) que parce que nous avions vu la loi se réaliser ; l'ordre normal est donc renversé. Dans notre exemple, la réalisation de la loi

supposait l'existence du degré voulu d'ambition, et la constatation : « César a été plus ambitieux que soucieux de ses devoirs de citoyen » a été pour nous une inférence légitime de la constatation : « César a passé le Rubicon. » Mais de ce que la réalisation de la loi a été constatée avant le fait conditionnant cette réalisation, ne résulte pas du tout qu'il faille un nouveau principe d'explication à la science. Ce n'est pas la science qui a manqué de moyens d'explication, c'est nous qui avons été incapables d'user de ceux qu'elle nous offrait. L'explication dite par le but, n'est au contraire possible pour nous qu'une fois le rapport de la loi constaté ; et c'est connaissant déjà que de tels rapports existaient ailleurs, que nous avons pu en supposer dans d'autres cas et même faire du but une idée explicative. Si nous n'avions pas su qu'il existait un rapport de loi entre l'ambition et certains actes de l'homme, jamais nous n'aurions eu l'idée d'expliquer le passage du Rubicon par le but conçu par César de satisfaire son ambition. De sorte qu'ici encore nous pouvons affirmer certainement que l'idée de but dépend absolument de celle de loi et n'existerait point sans cette dernière : que nous constations l'existence des conditions de la réalisation de la loi avant ou après la manifestation de la loi, c'est toujours la même loi qui explique le phénomène dont il s'agit de rendre compte ; si elle suffit à expliquer (qu'on se souvienne ici de la définition de l'explication) dans un cas, elle doit suffire dans l'autre, et nous n'avons aucune raison d'introduire tout à coup un principe nouveau d'explication.

Il nous reste, avant de tirer quelques conclusions générales, à examiner la dernière des quatre idées explicatives, celle de *cause*, qui, tant par sa nature que par son importance, occupe une position tout à fait spéciale. M. Naville distingue entre explication par loi et explication par cause (§ 26) : « *Les lois sont des formules qui expriment le rapport d'un antécédent à un conséquent* » (p. 45) et (§ 32) : « *Une cause est le pouvoir producteur d'un fait* » (p. 55). En d'autres termes, la loi ne nous fait connaître qu'une succession, la cause nous fait connaître

le comment de cette succession. Il est peut-être bon de rappeler dès l'abord l'importance de cette distinction des deux notions par M. Naville ; c'est à ce point que remonte le fondement de sa philosophie tout entière : de la conception de cause dans la nature, il remonte à celle de cause (libre) en l'homme, et de celle-ci enfin il s'élève jusqu'à la cause première, au Principe premier de son système spiritualiste. L'enjeu ne saurait donc être plus sérieux.

On le sait, et M. Naville le relève lui-même (§ 33), cette distinction de cause et loi a été contestée par Malebranche déjà, puis par Hume, et de ce dernier la même thèse a passé à Dugald Stewart et au positivisme — n'oublions pas de nommer spécialement Stuart Mill qui l'a définitivement systématisée. D'après ces penseurs ou d'après la doctrine dite empirique, il n'y aurait, à nous connu, que des lois. Le mot cause n'est pas banni, mais il a un sens tout différent de celui de pouvoir producteur que lui attribue M. Naville. La thèse positiviste est contenue tout entière, pour cette question, dans ces mots de Dugald Stewart : « Si un événement apparaît, nous attendons l'autre et nous ne savons rien de plus. » C'est l'expression de la loi et la négation de la cause productrice ou efficiente. La réfutation que présente M. Naville de cette assertion peut-elle être considérée comme définitive ?

Examinons le cas. Voici d'après la *Définition de la philosophie* sur quoi repose la distinction entre explication par la cause et explication par la loi (§ 32) : « ... expliquer par la classe et par la loi c'est s'élever à la conception d'une unité abstraite et générale, d'où l'on descend au particulier et au concret ; expliquer par la cause, c'est remonter à une unité réelle et concrète capable de produire une multiplicité d'effets » (p. 56.) D'accord ! c'est une différence en effet, mais est-elle vraiment instructive dans le problème à résoudre ? est-ce que du fait qu'il s'agit d'une explication par des éléments concrets ce sera moins une succession pure que nous constaterons, que quand nous expliquerons en en appelant à des idées ou lois abstraites? Nous ne le voyons pas; c'est tout simplement — si la différence de M. Naville est maintenue — distinguer entre

explication par la loi et explication par la manifestation spéciale de la loi dans tel cas particulier. Pour prendre un exemple, je n'exprime rien de plus qu'une succession quand au lieu de dire : La glace fond au contact de la chaleur, je dis : La glace exposée aux rayons du soleil ou placée sur un poêle fond. Pour M. Naville la première explication serait par la loi, la seconde par la cause, c'est-à-dire que dans le second cas nous devrions faire appel à un principe d'explication différent. Le § 33 : « *La causalité n'est pas une simple succession,* » développe explicitement la thèse. A nous, il nous paraît au contraire que dans les deux cas, le principe d'explication est le même, celui de succession constante ou de loi : tout ce que nous reconnaissons, c'est que ce même principe est énoncé sous deux formes différentes, ici en en appelant à la loi abstraite, là à un fait concret; mais nous ne voyons pas ce que peut demander de plus M. Naville; pas plus dans le cas concret que dans la loi abstraite, nous ne savons quoi que ce soit d'un élément nouveau qu'on pourrait appeler un pouvoir producteur. La cause productrice est un mot vide de sens dès qu'il s'agit d'*explication,* ou bien alors c'est tout simplement un autre mot pour exprimer la succession constante de l'antécédent au conséquent.

Empruntons encore un exemple à M. Naville (§ 33) : « Un printemps très chaud est généralement suivi d'un retour de froid ; voilà une loi exprimant une succession de phénomènes, mais nous cherchons quelque chose de plus. Un printemps très chaud désagrège prématurément les glaces du pôle, dont les débris flottants se rapprochent de nos contrées et abaissent la température ; voilà la détermination d'une cause et d'une cause réelle si l'explication du phénomène est vraie » (p. 57-58.) N'est-ce pas la meilleure démonstration de notre dire ? Que savons-nous de plus, en effet, après la révélation de la cause ? nous connaissons le rapport avec quelques détails de plus : Nous savions qu'un printemps chaud est suivi d'un retour de froid à certaine période de l'année; avec ce que M. Naville appelle la cause, nous savons qu'au lieu de deux phénomènes en rapport de loi, il y a eu toute une succession de phénomènes

formant les anneaux intermédiaires de la chaîne et équivalant à l'énoncé concret d'une série de lois résumées toutes dans celle plus générale : Un printemps très chaud est généralement suivi d'un retour de froid. Mais encore la cause ne nous a-t-elle pas du tout expliqué comment la chaleur du printemps désagrège la glace, ou comment le rapprochement des monceaux de glace abaisse la température, etc. Nous savons fort bien que la science ne serait pas embarrassée de fournir ces explications ; mais eût-elle expliqué en effet, ç'aurait été en introduisant d'autres termes encore entre la chaleur du printemps et les phénomènes subséquents, et entre ces différents phénomènes encore... et alors, eût-elle ajouté vingt, cent, mille termes, eût-elle multiplié leur nombre à l'infini, qu'encore nous n'aurions aucune explication différente de celle par la loi c'est-à-dire de la succession constante de certains phénomènes. Toute la différence entre les deux modes d'explication est donc bien, comme l'a dit M. Naville, celle entre explication par l'abstrait et par le concret ; mais cette dernière ne renferme aucun principe nouveau ou qui ne fût implicitement déjà dans l'explication par la loi. La définition aujourd'hui courante de la cause en tant que moyen d'explication, comme : la somme des antécédents (concrets et nécessaires) d'un phénomène, semble en fin de compte être bien celle de M. Naville ; l'explication par la cause n'est qu'une extension et une application dans le monde concret de l'explication par la loi. Mais alors la conception réelle de la cause ne peut plus répondre à la définition de la cause (§ 32) comme « pouvoir producteur, » conception, cependant, qui tient le plus à cœur à M. Naville : sous sa plume le mot cause est toujours censé avoir la signification de pouvoir producteur.

De fait, cette différence entre cause et loi, M. Naville lui-même l'avait déjà annihilée dans sa définition de l'explication (§ 13, citée plus haut). Si expliquer c'est reproduire par la pensée l'ordre d'enchaînement des faits d'expérience, il en résulte que, la cause (dans le sens de pouvoir producteur) existât-elle et pussions-nous la connaître, elle n'*expliquerait* rien. Mais si le but de la science est tout entier dans l'explication,

et que la cause productrice n'explique rien, elle peut donc être tranquillement éloignée de la théorie de la science. D'un autre côté, si nous ne faisons en science qu'expliquer, et qu'expliquer consiste uniquement dans l'énoncé (de lois exprimant à leur tour) de simples rapports de succession entre phénomènes, il est évident que nous ne pourrons jamais rien connaître scientifiquement d'une notion de cause, pour autant que cette notion de cause aurait à exprimer autre chose que de tels rapports. Tout cela découle logiquement des données mêmes de M. Naville : l'idée de cause productrice descend ainsi à l'état d'hypothèse non vérifiable, nous n'oserions même dire de postulat puisque nous n'en avons pas l'usage pour expliquer, et que ce terme entraîne à sa suite le sens d'élément *nécessaire*.

Que par l'expérience nous n'arrivions jamais à l'idée de cause, mais seulement à celle de loi, cela est manifeste jusque dans les phénomènes de la volonté, et c'est une mauvaise spéculation que d'aller chercher là un argument à la causalité : qu'est-ce que nous savons expérimentalement de la volonté? Qu'à un état de conscience succède un acte externe, rien de plus ; une succession constante de phénomènes, mais nulle explication par un pouvoir producteur ; nous savons la condition de l'effet voulu, mais rien quant au passage de la condition réalisée à l'effet ; l'expérience nous révèle une loi, mais non une cause dans la psychologie de la volition[1]. Nous confondons sans au-

[1] La thèse opposée à celle de M. Naville a été mise de nos jours en pleine lumière par Stuart Mill, dans sa *Logique inductive et déductive*. Nous eussions été en droit, semble-t-il, de chercher dans la *Définition de la philosophie* une réfutation in-extenso du point de vue défendu par une œuvre aussi puissante que celle du philosophe anglais. Au lieu de cela nous n'avons que ces mots (§ 44) : « En pratiquant fidèlement cette méthode [l'empirisme], en la débarrassant des inconséquences imposées à ses partisans par les nécessités de la pensée, on ne constaterait que des faits et on ne pourrait s'élever à aucune loi. Les lois, en effet, ne procèdent pas de l'expérience ; elles supposent un travail de l'esprit qui élabore les sensations, travail dont les sensations ne peuvent pas être la source. De plus l'empirisme est incapable d'expliquer valablement la différence des idées nécessaires et des idées contingentes. Les tentatives faites dans ce sens ne résistent à aucun examen sérieux. »

cune espèce de droit, deux choses fort différentes quand nous affirmons que nous avons l'idée de cause productrice (ou de liberté) dans nos actes : celle de succession, qui est en effet une connaissance expérimentale, et celle que nous en sommes la cause productrice, qui n'est qu'une idée philosophiquement déduite de la première. Ce qui est absolument contestable dans la position de M. Naville, c'est son passage de l'idée de loi à celle de cause; de son § 31 : « *Les lois* SUPPOSENT *des causes* » à son § 32 : *Une cause* EST *le pouvoir producteur d'un fait* : la loi *suppose* la cause, soit! il est compréhensible que quand nous voyons tel phénomène succéder invariablement à tel autre, nous finissions par croire que le second n'a lieu que parce que le premier a eu lieu avant lui; mais l'idée qu'il y a quelque chose de plus qu'une succession est et reste une pure *supposition* de notre part. Notre but en affirmant une cause productrice, c'est d'énoncer par devers nous un rapport nécessaire entre les phénomènes; mais si ce rapport est déjà exprimé par une loi, notre affirmation d'une cause n'ajoute rien scientifiquement parlant, c'est-à-dire au point de vue explicatif, le seul cependant à prendre en considération ici.

Il ne faut du reste pas oublier que nous en sommes à l'intro-

(p. 78). Or Mill a parfaitement montré au contraire qu'on pouvait s'élever aux lois, sans remonter jusqu'à des causes (productrices) (cf. surtout « Logique » Livre III, chap. V et XXI). Le mot cause n'est pas étranger à Stuart Mill, il a chez lui le sens suivant : « la somme totale des conditions positives et négatives prises ensemble... et qui, étant réalisées, le conséquent s'ensuit invariablement » (L. III, chap. V, 3). Si Mill est tout à fait dans le vrai, nous ne le discutons pas; mais en tous cas sa pensée méritait une attention plus grande, surtout puisque, pour le problème auquel nous venons de toucher, la vogue est aujourd'hui plutôt au positivisme qu'au spiritualisme. Quant à la différence entre idées contingentes et nécessaires, l'empirisme ne peut chercher à en rendre compte, puisque l'essence même de cette thèse (que nous connaissons seulement des rapports de succession, mais non de cause productrice) consiste à nier la possibilité de stipuler qu'une telle différence existe de fait; l'empirisme, par contre, rendra compte de l'origine de ces notions en nous; il reconnaîtra leur valeur spéculative; et là encore l'opinion de Stuart Mill a de trop solides arguments en sa faveur pour qu'on ait le droit de les ignorer.

duction à la philosophie, avec l'ouvrage de M. Naville, et que nous devrions y rencontrer non pas des thèses philosophiques proprement dites, mais seulement une méthode pour arriver plus tard à ces thèses ; le principe de cause, n'apportant rien à la méthode d'explication scientifique des phénomènes, ne doit donc pas figurer dans cette introduction, c'est anticiper une conclusion qui pourra tout au plus se présenter dans le système lui-même. Nous ne saurions abandonner ce sujet sans ajouter encore ceci : non seulement on pourrait en appeler à Stuart Mill (comme nous l'avons fait dans la note précédente) pour établir au moins la possibilité, — si même on ne concède pas la réalité, — d'établir des lois au moyen des données de l'empirisme, mais M. Naville ne peut nier que lui-même constate des lois *avant* de constater ce qu'il nomme les causes productrices ; lui-même, de l'idée de loi qu'il a d'abord, arrive (§ 31) par *supposition* à celle de cause et reconnaît ainsi la priorité de la première sur la seconde ; adversaire acharné de l'empirisme, il déduit en réalité, comme les adhérents de cette philosophie, l'idée de cause de celle de loi et pas du tout, comme il l'affirme ailleurs, l'idée de loi de celle de cause. Qu'on ne dise pas que l'idée de cause vérifie celle de loi et lui donne seule sa valeur, ce serait s'enfermer dans un cercle parfaitement vicieux ; comment établir en effet la valeur d'un principe (la loi) en l'appuyant sur l'autorité d'un autre (la cause) dont il a lui-même préalablement suggéré en nous l'idée.

III

Nous avons dit tout à l'heure que la révélation de l'existence de causes productrices pourrait peut-être s'offrir à nous au cours du développement du système philosophique à élaborer. Cependant comment ou plutôt quand son apparition pourrait-elle se justifier ? Puisque la méthode philosophique n'est pas autre chose que la méthode scientifique (§ 101) et que le terme *explication* ne peut avoir un sens différent en philosophie qu'en science, — du moins personne ne nous l'annonce, — pas plus là qu'ici (1) la notion de cause ne rentrera comme partie inté-

grante nécessaire dans le système d'explication et (2) pas plus là qu'ici elle n'ajouterait rien à notre pouvoir d'explication.

1. La notion de cause n'entrera pas comme partie intégrante nécessaire dans un système de solution du problème universel; elle sera comme en science, où nous l'avons vue tout à l'heure une intruse. Toute notre ambition, même en nous tenant attachés aux données de M. Naville, doit se borner à chercher à rendre compte par les idées explicatives dont nous disposons de l'enchaînement logique et invariable des phénomènes. Une loi, disons un principe, se déduit d'un autre, et le premier principe serait celui dont découleraient logiquement tous les autres. Or si, abandonnant subitement la méthode scientifique admise, vous introduisez à un moment donné dans vos spéculations un absolu, une cause libre, vous brisez du coup l'unité de votre système, vous y pratiquez volontairement une solution de continuité. Jusque-là vous avez cherché des lois dont l'une servait de base à l'autre, puis soudain vous n'expliquez plus les lois par d'autres lois plus générales, mais par une cause productrice, une volonté première qui les a établies telles parce qu'elle les a voulues ainsi; dès lors vous avez abandonné la méthode *scientifique*. Nous ne prétendons pas que le procédé en lui-même soit faux, que cet aveu d'impuissance dans nos explications naturelles soit illégitime. Non ! nous sommes trop persuadés de la faiblesse de l'homme vis-à-vis des grands problèmes de l'univers; nous savons qu'il y a une limite à son intelligence et que même si cette limite était reculée jusqu'à un point qui pût être considéré comme la dernière étape possible, il restera toujours devant nous un immense inconnu. Par contre nous croyons pouvoir affirmer qu'en philosophie comme dans la science en général :

2. La notion de cause productrice, si on l'applique à cet inconnu, n'est pas un principe d'explication; en même temps qu'un inconnu, elle est un inconnaissable et un insondable et ne saurait en conséquence être mise à la tête d'un système de philosophie, d'une explication et solution du problème universel. En philosophie comme en science, la notion de cause productrice peut être seulement une *supposition* résultant de la

constatation de l'existence des lois, mais nous n'avons en elle qu'un principe toujours muet aux sollicitations de notre curiosité scientifique. Au contraire, il nous semble à nous, qu'on va droit à l'encontre de la vérité quand on propose la cause productrice comme principe d'*explication* à ajouter à d'autres : en postulant une cause on admet justement d'une façon implicite qu'on est arrivé à la limite de l'explication, qu'on est incapable de poursuivre plus avant l'enchaînement logique ou scientifique des domaines. Une loi ne se résout plus en une loi plus générale : alors, puisque les faits sont pourtant là, invoquant une dernière fois encore, dans cette extrémité, le postulat de toute la science, — à savoir qu'une conséquence a toujours un antécédent, — nous résumons tous les antécédents que notre ignorance ne peut atteindre sous le nom de Principe premier, principe premier qui a voulu les lois ou principes auxquels nous avions pu aboutir ; mais il a voulu parce qu'il a voulu, il est cause libre, *il n'obéit à aucune espèce de loi*. Or une fois là, il faut savoir aller jusqu'au bout et concéder que toute spéculation ultérieure est compromise ; il est inutile de chercher une explication ; on vient de dire soi-même qu'il n'y en peut avoir aucune.

Loin donc de contredire la nécessité de nous arrêter dans notre soif de savoir, nous ne faisons que constater l'arrêt, tandis que M. Naville, en sautant du contingent à l'absolu, prétend ne pas s'arrêter du tout ; pour lui, dire : il y a un principe premier, dans le sens d'une cause absolue et libre, c'est encore un principe d'explication, c'est le principe par excellence, le point de départ de tous les autres ; pour nous, c'est dire : ici nos explications cessent.... Et cependant M. Naville a dit lui-même dans son *Libre arbitre* (qu'il considère [Avant-propos, p. 5], comme une partie intégrante du système complet, « un fragment d'un essai de philosophie complète ») (§ 15) : « *L'élément libre de la volonté ne se prête pas à l'analyse,* » idée développée entre autres par ces mots : « ...le choix libre, s'il existe, ne se prête à aucune décomposition ; il n'a d'autre antécédent que la liberté même, c'est-à-dire le pouvoir de choisir. » (*Libre arbitre*, p. 63.) Comment veut-on faire d'un pareil élément

(qu'on le place en l'homme, ou qu'on le place en Dieu) un principe d'explication ? Jamais, cela est évident, nous ne pourrons savoir les raisons déterminantes de la cause première. Jamais aucune spéculation relative à son être, à sa nature n'aura de valeur, car il y aura toujours cet élément de liberté qui décide en dernier ressort, qui n'obéit à aucun motif que sa volonté, c'est-à-dire à ce qui est impénétrable, d'essence même, à tout autre qu'au possesseur de cette volonté et qui nous échappe nécessairement par la définition même qui en est donnée. Si quelqu'un s'avise de conclure indirectement, — car c'est le seul moyen à notre portée, — quoi que ce soit sur la nature même de cette cause première, il n'y aura pas de raison, c'est vrai, pour contester absolument ses affirmations ; d'un autre côté il ne saurait y avoir dans ces dernières le moindre degré de certitude, puisque la faculté de choisir défie toute assertion qui ne serait pas confirmée par celui même qui est investi de ce pouvoir suprême ; pour celui-là seul en qui réside le pouvoir de choisir il peut y avoir certitude sur le motif de son action.

Ainsi les déductions indirectes relatives au premier principe ne peuvent aboutir parce que la raison ne peut pénétrer une volonté qui ne se décide selon aucune espèce de loi ; et les preuves directes sont impossibles puisque nous ne sommes pas nous-mêmes ce principe premier. Voilà ce qui ressort de la notion de cause ou de liberté de M. Naville ; c'est un vrai suicide de son système de philosophie. Vouloir atteindre ce principe premier, c'est prétendre connaître l'inconnaissable. Oui, il convient d'y insister, c'est justement si vous donnez à votre principe comme premier attribut la liberté, que vous consommez plus manifestement encore la ruine de toutes vos spéculations, que vous prononcez et signez l'arrêt de mort de la philosophie.

Prenez une fois la liberté attribuée au principe premier, à Dieu, et voyez l'impasse des plus critiques où vous vous trouvez poussé avec cette notion : vous ne pouvez pas prêter à Dieu, la liberté dans la pleine acception du terme ; car, remarquez-le bien, en lui attribuant la liberté, vous reprenez du même coup au principe premier une partie de cette liberté et

dès lors ce n'est déjà plus la liberté ; vous lui enlevez en effet la faculté de se communiquer ou de se révéler aux hommes.

Cette qualité de la véracité de Dieu, si célèbre depuis Descartes, et qui est en effet d'une importance sans pareille ici, est compromise. Prétendre que Dieu ne peut pas vouloir nous tromper, car sans cela il ne serait pas Dieu, c'est tout simplement nier la liberté en Dieu pour lui donner l'attribut de la véracité. Qu'en savons-nous si Dieu veut être véridique? ou bien ne serait-il déjà plus libre? — Nous déduisons sa véracité de ce que les hommes que nous estimons sont véridiques; or, pensons-nous, la plus belle des qualités ne saurait être étrangère à Dieu. Mais ce raisonnement est absurde : de quel droit attribuer à Dieu, qui est libre, une qualité, parce que nous la trouvons estimable en l'homme. On nous alléguera sans doute le vieil argument scolastique : Dieu, dit-on, a pu *librement* s'engager à ne pas nous tromper, à être véridique vis-à-vis des hommes. Soit, mais comment le savons-nous alors? On ne fera que reculer la question en disant que Dieu nous le révèle par une révélation véridique (que ce soit révélation historique ou par la conscience) : car pour croire à cette révélation il faut justement postuler la véracité de Dieu qui est en question. Si c'est Dieu qui nous le dit lui-même, sa véracité étant précisément l'objet du débat, son témoignage ne saurait avoir aucune valeur logique ou scientifique. C'est donc ce Dieu lui-même, dont nous essayons de nous former une représentation en le faisant libre, *qui ne peut pas, en vertu de sa liberté même,* se communiquer à nous! Est-ce assez dépourvu de sens ou est-ce assez probant pour nous faire entendre que la liberté (ou causalité absolue) est une notion absurde, se condamnant elle-même par ses contradictions inhérentes ?... Ne serait-il pas temps de laisser enfin libre le champ de la foi, de le laisser ouvert aux imaginations et aux fantaisies individuelles, ou (pourquoi craindrions-nous le terme si on veut lui conserver son vrai sens ?) au mysticisme individuel, — puisque, comme M. Naville le dit si souvent, c'est un besoin naturel à l'homme de scruter les problèmes éternels, — plutôt que d'enfermer dans les limites resserrées et inflexibles de la logique les aspi-

rations de nos âmes? Le sectarisme prenant des extensions si considérables de nos jours où la science, d'un autre côté, continue dans tous les domaines son œuvre envahissante, pénétrant jusqu'aux derniers recoins et résolvant tous les problèmes par les explications naturelles dont seule elle dispose, n'est-ce pas là un témoignage palpable d'un besoin de plus en plus général et pressant : celui de ne plus presser dans des formules étroites les espérances et les croyances religieuses? *Tot capita, tot opiniones*. On fait valoir les dangers du mysticisme, dangers déjà tant de fois mis au jour par l'histoire ; nous connaissons ces écueils et nous nous inclinons devant cette grosse difficulté pratique. Insistons toutefois sur ce mot : difficulté purement *pratique*, car c'est là que gît le seul, quoique considérable, avantage du dogmatisme régnant. Mais disons aussi que le mysticisme en faveur duquel nous parlons n'est pas celui qu'on entend quelquefois, c'est-à-dire celui qui s'affirme dans des œuvres fantastiques où le langage de la raison est censé conserver ses droits. Le mysticisme des « torrents spirituels, » quelque intéressant soit-il, a déjà toutes sortes de bons motifs pour s'exprimer dans les termes obscurs et mystérieux que l'on sait, il répondrait beaucoup mieux aux besoins des cœurs qui s'abreuvent à ses sources s'il voulait bien ne pas chercher à s'exprimer du tout. « Parler, c'est penser, » on l'a dit ; le mysticisme qui ne veut que rêver sort de ses droits, oublie sa propre essence, quand il théorise ; il traduit en langage de raison ce qui ne comporte pas l'examen de la raison ; or un parler irrationnel est quelque chose d'hybride, n'ayant aucun droit à l'existence. En rêvant, vous pensez, dira-t-on peut-être ; — oui certes, mais avec la pleine conscience que nos pensées ne réfléchissent pas des réalités.

IV

Revenons maintenant de ce Principe premier, que la *Définition de la philosophie* nous fait du reste seulement entrevoir, au point de départ : l'idée explicative de cause. L'affirmation de cette cause productrice nous a paru en tous cas anticipée dans un travail d'introduction. Sa grande importance

pour la philosophie même de M. Naville, nous fait, il est vrai, comprendre la place qu'on tenait à lui faire occuper dès l'entrée de l'édifice à construire. Malheureusement le bref examen auquel nous nous sommes livrés nous a suffi pour nous convaincre que la notion d'une cause productrice ne repose pas sur une base assez incontestable pour l'accorder, même à titre de postulat, au début d'un système. Au moins les idées explicatives de classe et de but avaient-elles sur celle de cause cet avantage qu'elles apportaient un grand secours aux investigations scientifiques. Nous n'avons pas cru pouvoir concéder leur existence comme éléments premiers, indépendants de celui de loi. La loi seule est à nos yeux, et comme idée explicative, un postulat légitime et nécessaire ; celui-là admis, classe et but sont deux idées explicatives qui en découlent. Mais, une fois entre nos mains, la science fait de ces deux idées un usage constant[1]. Au contraire, l'idée de cause productrice, quoique déduite également de celle de loi, ne nous sert de rien en science ; non seulement elle n'est pas une idée qui existe en nous indépendamment de celle de loi, mais elle n'est pas même une idée *explicative*. Or, avons-nous osé dire, anticipant tout à l'heure sur le travail futur de notre auteur, si elle ne l'est pas en science, elle ne le sera pas davantage dans un système de philosophie, surtout pas à titre de clef du problème universel.

Il y a au fond du grand débat entre M. Naville et ses adversaires positivistes un malentendu relatif à ce concept de cause productrice. Pour être plus net, il eût fallu distinguer entre postuler simplement l'existence d'une cause absolue et : postuler la possibilité de connaître la nature de cette cause, de savoir ce qu'elle est, bref d'en faire un principe d'explication. Or M. Naville, postulant la première de ces idées, croit pou-

[1] Nous faisons cependant abstraction ici de la notion de but, comme cause finale. Cette question nous ne l'avons pas même abordée ; mais il est évident que, reconnaissant notre impuissance à sonder le principe premier, qui seul peut avoir une cause finale, nous condamnons du même coup tout essai de scruter un but suprême de l'existence des choses et de faire de ce but un moyen d'explication des phénomènes.

voir postuler aussi, et par là-même, la seconde (§ 103). Ses adversaires se rendent coupables de la même confusion, lorsque, voyant l'impossibilité de pénétrer la nature d'une cause première, ils se croient autorisés par là-même à rejeter le postulat de la simple existence de cette cause. Nous avons cherché à montrer la gravité de la confusion de ces deux idées pour le spiritualisme de M. Naville : Si l'existence d'une cause première et la connaissance de ce qu'est cette cause ne sont pas, — comme cela est manifeste, — une même chose, et si dès lors postuler l'existence d'une cause première n'est plus postuler la possibilité d'en connaître l'existence, alors à quoi sert une philosophie qui veut expliquer le monde par cette cause ? Un principe dont on sait seulement l'existence, non la nature, ne peut fournir aucune explication quelconque des phénomènes, il est inutile d'en faire un objet de recherche[1]. Si la position

[1] Il est impossible de tenir compte ici de paroles comme les suivantes, revenant souvent sous la plume de M. Naville : « Cette recherche d'un principe philosophique [principe premier et explicatif] peut-elle aboutir ? Non, répond le scepticisme, et cette doctrine se présente sous trois formes différentes [suivent ces trois formes].... Si l'on ne s'arrête pas à l'une des formes du scepticisme, on essaie une affirmation sur la nature du principe premier et cette affirmation devient la base d'un système » (Introduction au *Libre arbitre* p. 18-19). On ne peut, sans cesser d'être rigoureux dans ses déductions, établir ou justifier ces recherches relatives au principe premier sur le seul argument que ne les point admettre ne contente pas les aspirations du chercheur. On doit en penser autant de cette autre citation empruntée au numéro de mai de la *Bibliothèque universelle* : « Si la recherche est vaine, si elle est dirigée vers le néant ou vers les ténèbres absolues, s'il n'y a pas de réponse à la question suprême de la raison, la raison est malade puisqu'elle consume ses meilleures forces dans une étude sans résultat. Et pourtant un secret instinct nous dit que ce serait là une noble maladie » (p. 307).

Nous ne pouvons nous empêcher de renvoyer le lecteur, pour cette question de la limite imposée à notre désir de connaître la ou les causes premières, à Claude Bernard, dans l'admirable morceau intitulé *Des progrès dans les sciences physiologiques* I et II. Quant à l'affirmation de M. Naville, reproduite dans cette note, (que notre besoin de savoir ne peut s'agiter dans le vide) elle est discutée par le même auteur et au même endroit (p. 66-67) dans le même sens que nous venons nous-même de préconiser.

prise par les adversaires de M. Naville n'est pas légitime, nous sommes cependant forcés de reconnaître que la position de notre auteur est bien plus précaire encore : pour les premiers en effet, la négation de tout Principe premier n'entraîne aucune conséquence dans leur philosophie ; le principe absolu existât-il (puisqu'il est entendu que par là rien n'est affirmé de son essence), ne saurait changer rien à la suite de leurs spéculations ; tandis que pour M. Naville, la non-distinction des deux notions, étant au point de départ de sa philosophie toute entière, vicie jusqu'à sa base tout le système : chaque pas en avant est compromis, si le premier a été mal dirigé.

Celui donc qui chercherait dans le volume de M. Naville une définition de la philosophie qui pût, sous sa forme actuelle, servir de préface à un système quelconque serait, s'il veut juger impartialement, déçu dans son attente. D'un côté, la vraie conception de la philosophie n'est point étrangère à M. Naville, le programme qu'il trace est au contraire celui de tout chercheur, la méthode systématiquement présentée dans sa *Définition de la philosophie* n'est guère contestée par personne. Mais d'un autre côté, il est fort à regretter de voir cet exposé parsemé de solutions précipitées et par là illégitimes. Lorsque des problèmes aussi gros de conséquences que celui de la cause première, des causes finales (abordé entre autres § 42) peuvent être considérés comme tranchés d'avance, il est clair que cette conception de la philosophie perd de sa valeur générale tout ce qu'elle en accorde à la conception spiritualiste. Ne serait-ce que poser le postulat, — déjà si nettement contesté par l'histoire de la philosophie, — d'un principe unique plutôt que de deux ou trois, ou davantage encore, c'est présumer le résultat de ses perquisitions. Fixer d'avance le point d'arrivée de ses spéculations, nous paraît manquer de rigueur scientifique et rappeler quelque peu la méthode des philosophes du moyen âge. Amiel, quelque part dans les *Fragments d'un journal intime*, nommait M. Naville un scolastique au XIXe siècle : nous craignons que ce ne soit exprimer assez heureusement l'impression que fera aujourd'hui sur la plupart des savants la solution du problème universel proposée par le phi-

losophe genevois. On ne peut s'empêcher de penser souvent, en lisant *Le libre arbitre* ou *La définition de la philosophie*, que si le point de vue philosophique du moyen âge a été abandonné avec tant de conviction par les penseurs subséquents, c'est que décidément l'esprit réfléchi ne pouvait s'en contenter. De là naîtra naturellement une sorte de méfiance contre un rénovateur d'une philosophie que beaucoup croyaient à jamais proscrite. Nous sommes loin de prétendre d'ailleurs que cette méfiance soit toujours justifiée (cf. § 97), nous n'oserions cependant pas en conscience affirmer qu'elle ne l'est jamais; mais l'autorité dont jouit M. Naville comme philosophe suffirait à condamner un jugement hâtif et superficiel.

Ce qui est en cause toujours, — s'il faut encore le redire, — c'est la question de la morale. Le déterminisme de la nature, admis depuis longtemps (même à ses heures par M. Naville, ainsi § 28), a toujours semblé compromettre l'obligation pour l'homme de se soumettre aux exigences de la loi morale. L'un des hommes qui a le plus fait pour faire entrer dans la science d'une façon définitive le déterminisme de la nature, Kant, avait déjà connu, on le sait, cette sollicitude pour l'idée du devoir qu'il croyait en péril ; mais il n'a pas réussi à dissimuler le caractère contradictoire qu'il donna à toute sa philosophie en mettant la morale hors des prises de la science et du déterminisme. Ce dualisme de Kant et de l'immense majorité de ses disciples n'a pas échappé à M. Naville ; il en a été choqué et avec raison (§ 109 par exemple) ; il n'a pas voulu à son tour sacrifier l'unité de la science et de la philosophie. Voilà à nos yeux sa grandeur; toute la valeur de sa philosophie est dans cette conception de la méthode : il veut l'unité de la philosophie et il la veut d'un bout à l'autre de la philosophie.

M. Naville a, selon nous, cherché cette unité dans une fausse direction. Kant avait mis l'idée de liberté à la tête de la morale après avoir arraché violemment cette dernière des mains de la science à qui elle appartenait ; M. Naville étant de de ceux qui n'ont jamais compris ces transactions subtiles auxquelles donnait lieu un apparent accord entre les deux raisons théorique et pratique, il a replacé hardiment la liberté à la tête

de toute la philosophie et il a réintroduit l'explication par cause productrice dans le domaine de la science tout entière. C'est une tentative périlleuse et qui a déjà souvent échoué ; mais nous préférons ce procédé comme système, au système artificiel de Kant, tel qu'il se présente dans son ensemble. D'autre part, si la critique a bientôt arraché le voile qui couvrait l'irrationnalité de la pensée de Kant et alors qu'il était limité au domaine seul de la morale, ce même voile sera probablement soulevé bien plus vite encore quand il devra servir à couvrir un système tout entier : d'autant plus que, comme nous l'avons montré tout à l'heure, les arguments en faveur de la liberté ne peuvent pas être plus convaincants que chez Kant. Quoi qu'en dise M. Naville, il n'a de véritables arguments que des arguments indirects, et puisés à la même source que ceux de Kant.

Au point de départ les deux philosophes sont parfaitement d'accord : pour rendre compte des phénomènes moraux, il faut un principe d'explication spécial, surnuméraire et différent de ceux dont les autres sciences font usage. Ce principe c'est celui de cause productrice ou de liberté : mais Kant, pour ne pas introduire cet élément étranger dans la science, éloignait avec cet élément toute la morale ; tandis que M. Naville, refusant de rien mettre hors la science, introduit dans le cadre de cette dernière, avec les phénomènes moraux, les éléments explicatifs étrangers nécessaires pour en rendre compte. Nous l'avons dit déjà, tout en préférant cette seconde conception, qui sauvegarde l'intérêt de la pensée et de la science grâce à une méthode qui demeurera la même dans tous les domaines, nous croyons impossible de la mener à bonne fin en suivant la route proposée par M. Naville. Il y aurait une troisième alternative : ne pourrait-on pas, malgré qu'on en ait dit, expliquer les phénomènes moraux au moyen des principes d'explication scientifique et cela sans nuire à leur caractère sacré ? — L'opposition entre les notions d'obligation morale et de déterminisme pourrait bien n'être pas si grande que l'on pense [1].

[1] Ce problème a été traité par nous dans la *Revue philosophique* (de M. Ribot), de janvier 1895 sous le titre de « Morale et déterminisme. »

Si nous voulions maintenant terminer par une impression finale, nous dirions, sans craindre de jeter un voile sur notre admiration pour celui qui nous occupe, que nous préférons pour notre part l'auteur des discours sur le *Père céleste*, le *Problème du mal*, et surtout la *Vie éternelle*, à l'auteur du *Libre arbitre* et de la *Définition de la philosophie ;* autrement dit, que nous goûtons davantage le chrétien que le philosophe chez M. Ernest Naville. On trouve, il est vrai, d'une façon à peu près intégrale, dans le premier les thèses spiritualistes du second. Mais on oublie bien plus aisément les points de désaccord dans le raisonnement, emporté que l'on est par cette éloquence, cette chaleur de conviction, ce christianisme de si haute envolée : jamais nous ne nous sentons plus chrétien qu'en relisant ces pages admirables de notre compatriote genevois. Dans un ouvrage de spéculation pure, au contraire, un auteur doit forcément renoncer aux effets d'une éloquence entraînante, la froide quoique toujours grande raison a seule la parole, et le fait même de votre examen vous force à vous arrêter aux points en controverse, à discuter, tout en lisant, avec le penseur que vous désirez connaître. Il n'arrive pas à chacun d'être doué à la fois et à un tel degré de deux talents si différents ; souvent même les qualités du philosophe et de l'orateur paraissent s'exclure les unes les autres. Tel n'est cependant pas le cas chez M. Ernest Naville : mais vis-à-vis des deux grands dons qui ont fondé sa renommée, on peut exprimer une préférence pour l'un ou pour l'autre. Nous prétendons simplement faire usage de cette liberté, — sans vouloir énoncer autre chose qu'une opinion tout individuelle, — quand nous nous déclarons plus accessible aux appels adressés par M. Naville à nos facultés morales et religieuses, qu'aux appels du même auteur à nos facultés intellectuelles.