

TABLEAU ANALYTIQUE

PRÉLIMINAIRES	<p>Définition. — Le mot <i>métaphysique</i> signifie ce qui est après la <i>physique</i> ou au-dessus.</p> <p>On la définit : la science de l'être en tant qu'être ; La science des premiers principes et des premières causes.</p> <p>Légitimité de la métaphysique. — L'<i>empirisme</i>, le <i>sensualisme</i>, le <i>positivisme</i>, le <i>criticisme</i>, refusent à la métaphysique le caractère scientifique. C'est là une grave erreur : la métaphysique a un objet propre : le suprasensible ; elle a une méthode à la fois expérimentale et rationnelle, qui prouve avec certitude.</p>
	<p>Sans la métaphysique, la science et la philosophie sont incomplètes, et ceux-là même qui en nient la légitimité sont obligés d'y avoir recours.</p> <p>Elle sert de base et de couronnement à toutes les sciences : En <i>psychologie</i>, par exemple, elle étudie l'origine des idées, les principes premiers, la liberté, etc. ;</p>
	<p>Son importance.</p> <p>En <i>logique</i>, le fondement de la certitude ; En <i>morale</i>, le bien en soi et le souverain bien ; En <i>théodicée</i>, Dieu et ses attributs, le problème du mal ; Dans les <i>sciences naturelles</i>, le problème de la matière, de la forme, du mouvement, de la vie ; Dans les <i>mathématiques</i>, les axiomes, l'espace, le temps, la mesure, la quantité, etc.</p>
	<p>Méthode. — Longtemps la métaphysique a été toute <i>déductive</i> : elle partait de principes <i>a priori</i> sur l'être, ses modes, ses propriétés, et en tirait, par le raisonnement, des conséquences rigoureuses. Elle construisait ainsi des systèmes abstraits et souvent vides.</p> <p>— Aujourd'hui elle emploie la méthode <i>expérimentale</i> ou <i>inductive</i> ; elle part de la connaissance des faits de l'âme et monte à la connaissance du monde et de Dieu.</p>
	<p>Division.</p> <p>La métaphysique comprend : 1° Le problème de la <i>certitude</i> ou la <i>critériologie</i> ; 2° L'<i>ontologie</i> : science de l'être en tant qu'être ; 3° La <i>cosmologie</i> : science de la matière et du monde ; c'est la philosophie de la physique et de l'histoire naturelle ; 4° L'<i>anthropologie</i> : science de l'homme en tant qu'être raisonnable ; — l'<i>anthropologie</i> comprend la <i>psychologie rationnelle</i>, qui traite de l'union de l'âme et du corps, de la personnalité ; 5° La <i>théodicée</i> ou <i>théologie naturelle</i> : science rationnelle de Dieu.</p>

1^{re} LEÇON

VALEUR OBJECTIVE DE LA CONNAISSANCE

On a vu, dans la première leçon de Logique, une analyse des différents états de l'esprit relativement au vrai et au faux. On ne fera ici que compléter ces notions.

Dans la philosophie ancienne, le problème de la valeur de la connaissance humaine se posait surtout au point de vue de la *certitude* et du *doute*, et donnait naissance au *dogmatisme*, au *scepticisme*, au *probabilisme*. Chez les modernes, le problème se pose autrement. Ils se demandent si la connaissance, en la supposant certaine, est *absolue*, c'est-à-dire représente les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou *relative*, c'est-à-dire représente les choses seulement comme elles apparaissent à l'esprit ; si la connaissance n'a qu'un caractère *subjectif* et si la valeur *objective* que nous lui attribuons n'est autre chose que nos idées ou nos états intellectuels transformés en choses. De là, la théorie de la *relativité de la connaissance* ou *relativisme* et l'*idéisme*.

I. — DOGMATISME

Le *dogmatisme* affirme que la vérité existe et que nous pouvons la connaître ; il consiste à avoir foi dans nos facultés intellectuelles, à croire à la réalité objective de nos connaissances, à être convaincu que nos facultés nous découvrent la vérité sur nous, sur le monde et sur Dieu, quand nous nous en servons bien, que nous en suivons les lois et n'en dépassons pas la portée. C'est moins un système que la consécration philosophique du bon sens.

Il y a un *dogmatisme vrai*, qui repose sur les divers critères de la vérité, et un *dogmatisme faux*, qui n'en emploie qu'un à l'exclusion des autres (voir *Logique*, 1^{re} leçon, p. 359). Il faut ranger dans le faux dogmatisme le *fidéisme* de Pascal, de Huet, qui donne la foi pour unique base à la certitude ; le *traditionalisme* de Lamennais, de Bautain, qui la fait reposer seulement sur le témoignage universel des peuples ; le *sentimentalisme* de Pascal, Rousseau, Jacobi, qui la fait provenir d'un instinct, d'un sentiment, d'une propension naturelle ; enfin, le *mysticisme*, qui prétend trouver la vérité en faisant cesser toute activité intellectuelle pour s'abîmer dans la contemplation de Dieu et entrer en extase.

La certitude et la vérité s'obtiennent par l'emploi simultané et non exclusif de nos moyens de connaître, dans la mesure que le

comporte l'objet étudié. Le dogmatisme vrai est raisonné. Comme on ne peut être sûr de la science que si les principes sur lesquels elle repose sont légitimes et si la méthode suivie est appropriée à l'objet, le dogmatisme vrai commence par contrôler les principes et justifier la méthode.

II. — SCEPTICISME

Définition, diverses sortes. — Le *scepticisme* (d'un mot grec qui signifie *recherche, examen*) consiste dans la *négation de l'autorité de la raison*; il soutient que rien n'est certain, que tout est douteux, examine sans conclure et laisse l'esprit en suspens.

On distingue, relativement à son *extension*, le *scepticisme absolu*, qui est le doute universel, et le *scepticisme partiel*, qui est *traditionaliste*, s'il n'admet que les vérités de la foi; *historique*, s'il nie la valeur du témoignage; *sensualiste* ou empirique, s'il ne croit qu'au témoignage des sens; *positiviste*, s'il rejette la métaphysique, s'il admet que toute recherche des causes est stérile et que la science doit se borner aux faits et aux lois. — Relativement à son *objet*, on distingue : le *scepticisme métaphysique*, qui doute de l'existence du vrai et pense que nous n'avons pas raison de croire à la raison; *moral*, qui n'admet pas la distinction du bien et du mal; *religieux*, qui est relatif aux vérités de la foi.

Réfutation générale du scepticisme. — Affirmer qu'on ne peut rien affirmer, c'est se contredire, c'est dire qu'une chose est et n'est pas en même temps. Ainsi, le scepticisme absolu est tellement impossible, qu'il ne peut se définir ni seulement dire qu'il est sans se nier.

Il est, de plus, inconséquent avec lui-même; car il se conduit, dans la pratique, comme s'il connaissait la vérité. Les pensées, les paroles, les raisonnements, les actions des sceptiques sont un perpétuel démenti à leur doctrine; ils devraient se condamner au silence, cesser d'agir et de vivre, pour être logiques; car penser, parler, vouloir, impliquent une affirmation.

Réfutation des arguments des sceptiques. — On les ramène à quatre principaux : l'ignorance, l'erreur, les contradictions, l'impossibilité pour la raison de se démontrer sans tomber dans un cercle vicieux. Ce dernier argument est connu sous le nom de *diallèle*.

Ignorance. — « Nous ne savons le tout de rien, » dit Pascal; et Huet : « L'entendement humain n'étant pas capable, de sa nature, de savoir tout, et ne pouvant rien savoir sans savoir tout, il s'ensuit qu'il ne peut rien savoir. » — Il est vrai que nous n'avons pas la connaissance adéquate, que nous ne savons rien le tout de rien; mais on n'a pas le droit d'en conclure que nous ne savons rien du tout. Dire que notre connaissance est limitée, c'est reconnaître qu'elle existe, et non la nier absolument. Quant à l'assertion de Huet, qu'on ne connaît rien, parce qu'on ne connaît pas tout, à cause de la liaison qui existe entre les

diverses parties de l'univers, elle se réfute comme le mot de Pascal. Il n'est pas du tout nécessaire de parcourir toute la série des causes et des êtres pour avoir une connaissance certaine d'un objet déterminé. Huet confond la connaissance parfaite, qui ne peut se trouver qu'en Dieu, avec la connaissance partielle et imparfaite, la seule que puisse avoir l'esprit humain, et qui suffit aux fins qu'il se propose.

De ce que l'homme, en connaissant un objet, ne voit pas, comme Dieu, la série des causes et des rapports qui le rattachent à l'ensemble, conclure qu'aucune connaissance humaine n'est certaine, c'est faire un raisonnement semblable à celui qui dirait que l'être humain n'est pas réel, parce qu'il n'est pas parfait et absolu. Descartes répond ainsi à cette objection : « Si vous considérez que, n'ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir, un enfant instruit dans les mathématiques, ayant fait une addition suivant les règles, peut assurer avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver. »

S'il est vrai, d'ailleurs, que les phénomènes et les êtres, dans l'ordre concret, dépendent les uns des autres à l'infini, il est faux que, en soi, il n'y ait pas de vérités indépendantes les unes des autres : il y a, par exemple, des vérités morales et des vérités mathématiques indépendantes des vérités physiques. Le progrès des sciences, que l'esprit humain, appuyé sur l'observation et sur les principes de la raison, réalise par des additions successives aux connaissances des générations précédentes, est une réfutation péremptoire de cet argument des sceptiques. L'existence d'une science appelée la psychologie nous prouve que nous ne nous ignorons pas absolument.

On peut encore réfuter le scepticisme par l'analyse du doute naturel et de l'examen qu'il provoque. L'examen suppose une connaissance réelle et une ignorance réelle; si l'on supprime cette connaissance ou cette ignorance, on supprime du même coup, dans le premier cas, la source et la base de l'examen; dans le second cas, le motif et le but. Ainsi, quand on *examine*, on connaît et on ignore tout ensemble. Connaissance bornée, ignorance bornée; connaissance qui ne détruit point l'ignorance, ignorance qui n'anéantit point la connaissance : voilà ce qui constitue cet état psychologique particulier qu'on appelle le doute. (Il s'agit ici du doute *naturel*, non de celui qui met tout en question.) C'est un mélange de ces deux choses, mélange dans lequel elles subsistent l'une et l'autre, sans s'altérer mutuellement, sans se confondre; car, si cette confusion avait lieu, il n'y aurait plus d'examen possible, partant plus de doute : l'examen n'est que l'acte par lequel le doute se manifeste. Comment douter, en effet, et pourquoi examiner, si l'on sait tout? De quoi douter et que peut-on examiner, si l'on ne sait rien? La pleine connaissance, si elle précède le doute, l'empêche de naître; si elle le suit, elle le tue. Il en est de même de la pleine ignorance. Donc le doute, à moins qu'on n'en fasse un vain mot, n'est ni une entière et pleine connaissance, ni une ignorance pleine et entière. C'est une *connaissance limitée*, mais *réelle*, jointe à une *ignorance réelle*, mais *limitée*, connaissance et ignorance réunies dans un même objet, mais réunies de telle sorte que l'on connaît véritablement de l'objet ce qu'on en discerne, et qu'on ignore véritablement de l'objet tout ce qu'on n'en discerne pas. (Voir, 1^{er} leçon de Logique, la Critique du doute universel.)

Erreur. — *L'homme se trompe quelquefois; sait-il s'il ne se trompe pas toujours?* — De ce que l'homme se trompe quelquefois, conclure qu'il se trompe toujours, c'est tirer une conclusion qui contredit les prémisses et n'y est pas contenue. L'erreur suppose la vérité, et n'est compréhensible que par elle, comme la nuit suppose le jour, et la déviation, la ligne droite. Reconnaître que l'esprit humain se trompe, c'est admettre des cas où il ne se trompe pas; s'il ne pouvait se ressaisir lui-même après ses erreurs, il ne saurait même pas qu'il y est sujet. L'erreur vient surtout du mauvais usage que nous faisons de nos facultés : les facultés premières ou d'intuition nous trompent rarement,

c'est de nos facultés de combinaison, du raisonnement, de l'interprétation que nous faisons des premières données que provient l'erreur. L'erreur est toujours possible, par suite des causes multiples qui la produisent (erreurs et lacunes des sens, de la mémoire, absence de délimitation entre la veille et le sommeil, la raison et la folie, influence des passions, etc.) : c'est ce que constate le proverbe : *errare humanum est* ; mais elle n'est pas nécessaire, en ce sens qu'elle dérive fatalement de la nature même de l'intelligence humaine.

Contradictions. — Il y a contradiction entre les hommes, dans le temps : « En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime ; » — contradictions dans l'espace : « On ne voit presque rien de juste ni d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité... Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà ; » (PASCAL) — contradiction sur la matière : « L'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur ; l'autre, la commodité du souverain ; l'autre, la coutume présente ; » — enfin contradiction en chacun entre les diverses facultés ou d'un moment à l'autre de l'existence : la raison contredit les sens et, vice versa, les sens se contredisent entre eux, la raison se contredit elle-même : « Je n'ai jamais jugé d'une chose exactement de même. » (Id.)

C'est l'argument le plus cher aux sceptiques, depuis Pyrrhon jusqu'à Montaigne et Pascal. Les sophistes grecs, avec Protagoras, en avaient adopté la formule fameuse : « L'homme est la mesure de toutes choses, » ce qui revient à dire que rien n'est en soi vrai ou faux, que les choses sont ce qu'elles paraissent à chacun, ce que chacun les fait par son jugement.

— On répond que les facultés ne se contredisent que quand elles sortent de leur rôle ou quand leurs données sont mal interprétées ; que, si les hommes changent d'avis et se contredisent sur bien des questions, il est faux que le désaccord porte sur tout ; car alors le langage, la discussion, la vie de société, l'éducation, seraient impossibles ; tous sont d'accord, au moins pratiquement, sur les données des sens et de la conscience et sur les premiers principes de la raison. La diversité vient des mœurs, de l'hérédité, des climats, des temps ; les contradictions individuelles tiennent à l'âge, aux passions, aux intérêts, au développement intellectuel ; très souvent la diversité marque un développement et constitue un progrès.

La raison ne se conçoit pas sans certains principes universels, absolus, immuables, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre moral ou pratique, principes indépendants des raisons individuelles, qui sont d'une évidence intuitive et produisent une certitude nécessaire, immédiate. Ils sont vrais et reconnus vrais en deçà et au delà des Pyrénées, à quelque degré d'élévation du pôle, dans quelque climat et sous quelque méridien que l'on se place. Sous l'influence de la passion, de l'intérêt, de la tradition, de la coutume, de l'ignorance, des préjugés, de l'exemple, on peut, au delà et en deçà des Pyrénées, oublier ces principes ou les appliquer mal, et l'histoire nous apprend qu'on les a, en effet, souvent oubliés ou mal appliqués. Pour les bien entendre et les mettre en pratique, il faut de l'étude, de la réflexion. Aussi voit-on les hommes devenir plus justes, plus respectueux des droits, à mesure qu'ils cultivent leur raison et apprennent, par la philosophie et la religion, à en faire usage. L'esclavage, par exemple, que les anciens regardaient comme nécessaire et légitime, comme favorable à la production de la richesse, est regardé par les modernes comme injuste, comme nuisible et funeste au point de vue économique.

Les contradictions des hommes en morale ne prouvent pas plus contre la morale que leurs contradictions, en toute autre matière, ne prouvent contre la vérité. En fait, ces contradictions ne résident pas dans les puissances mêmes de l'intelligence, mais dans les faits auxquels les principes s'appliquent. Les modernes, dit Pascal, dans la préface du *Traité du vide*, ne contredisent pas

les anciens en disant autrement qu'eux. Les anciens raisonnaient d'après leur expérience ; nous raisonnons d'après la nôtre, qui est différente et plus complète. S'ils avaient connu les faits comme nous les connaissons aujourd'hui, ils en auraient tiré les mêmes conclusions que nous. Leur raison était au fond d'accord avec la nôtre.

La raison est infaillible dans la vue des premiers principes et dans leur application immédiate ; elle ne l'est pas dans les déductions et applications éloignées. Les préjugés, les coutumes, les illusions qui viennent des sens et de l'imagination, ne sont pas la raison, mais le contraire de la raison, qu'ils obscurcissent et qu'elle a le devoir de combattre.

C'est à ces causes d'erreur que Pascal fait allusion, et il faut conclure de ses paroles, non que la vérité et la justice n'existent pas ou que la raison est incapable de les connaître, mais qu'il y a à se tenir en garde, qu'il faut cultiver la raison, la rendre de plus en plus indépendante des préjugés, des coutumes, de l'intérêt, des passions.

Diallèle ou impossibilité pour la raison de se démontrer sans tourner dans un cercle vicieux. — Cet argument a été ainsi formulé par Montaigne : « Pour juger les apparences que nous recevons des sujets (objets), il nous faudrait un instrument judiciaire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voilà au rouet !... Aucune raison ne s'établira sans une autre raison ; nous voilà à reculons jusqu'à l'infini. » — Il fait le fond de la critique de Kant, qui a soumis l'esprit humain à une analyse complète afin de discuter la véracité de ses facultés, c'est-à-dire leur conformité aux objets.

En deux mots, le diallèle consiste à dire : La raison étant l'instrument de la science, il faut au préalable démontrer qu'elle voit les choses telles qu'elles sont ; or la raison n'a qu'elle-même pour faire cette démonstration : elle ne peut prouver sa valeur qu'en s'appuyant sur un principe qui la suppose ; elle est donc dans l'impossibilité d'établir sa propre légitimité.

— Il faut d'abord reconnaître qu'en effet la raison ne peut se démontrer sans paralogisme, sans tourner dans un cercle vicieux ou commettre une pétition de principe. Mais on peut répondre, d'abord, que la conclusion qu'on tire du diallèle n'y est pas contenue ; car, de ce qu'une proposition est soutenue à l'aide d'un paralogisme, il ne suit pas qu'elle est fautive, mais simplement qu'elle n'est pas démontrée ; ensuite, que si les dogmatiques n'ont pas le droit de défendre la raison par la raison, les sceptiques n'ont pas davantage le droit d'attaquer la raison par la raison, puisque, dans les deux cas, il faut des arguments dont la raison seule est la garantie.

« L'entreprise de Kant ne pouvait aboutir qu'au cercle vicieux où le scepticisme s'enferme éternellement : se servir de sa raison pour la mettre en doute. Et ce cercle vicieux vient se briser lui-même devant ce dilemme : ou bien la raison ne peut douter de sa propre véracité, et alors elle ne peut pas se demander si les jugements qu'elle porte sont conformes à la nature des choses ou seulement à la nature de l'esprit ; ou bien elle doute d'elle-même, et alors elle ne peut se poser aucun problème, pas même celui-là. Le criticisme, au lieu de se servir des principes de la raison pour contrôler la valeur de ses raisonnements, a cru devoir se servir du raisonnement pour contrôler la valeur des principes de la raison. Or ces principes sont indémontrables, puisque toute démonstration les suppose. Avec quel instrument juger l'instrument même du jugement ? Ces principes ne sauraient être soumis à la critique ; car celle-ci ne peut se faire qu'à leur aide. Mais aussi bien il est impossible de diriger contre la raison une attaque sérieuse : toute négation de sa légitimité est un acte de foi en elle. L'intelligence humaine ne doute pas d'elle-même : elle croit, au con-

¹ Être mis au rouet signifie : être déconcerté, ne savoir plus que dire ni que faire.

traire, avec une invincible confiance à la réalité objective des vérités dont l'évidence la frappe. » (MERKLEN, *les Philosophes illustres*.)

Le scepticisme, comme le fait remarquer M. Fonsegrive, « ne peut échapper à l'obligation de fournir une preuve directe en sa faveur, tandis que le dogmatisme le peut et même le doit. En effet, tout l'effort du scepticisme consiste à réclamer du dogmatisme une preuve de lui-même, qui suppose l'admission de ce principe : *Toute proposition non démontrée est incertaine*. Le scepticisme est donc obligé, en vertu de ce principe, de fournir en sa faveur une démonstration dès qu'on s'avise de la lui réclamer. Le dogmatisme, au contraire, n'admet pas ce principe ; il soutient qu'il y a des vérités, telles que les premiers principes et les données immédiates de la conscience et des sens, qui sont intuitivement saisies et n'ont pas besoin de démonstration. Le dogmatisme est donc conséquent avec lui-même en se refusant à fournir une démonstration directe en sa faveur et à donner ainsi dans le piège du diallèle. Le scepticisme, au contraire, ne pourrait échapper à l'obligation de se démontrer que par une contradiction. Ainsi donc, et en résumé, le scepticisme se contredit, s'il refuse de fournir en sa faveur une démonstration, et, s'il la fournit, il ne peut que se contredire encore. Le dogmatisme, au contraire, ne se contredit pas et reste d'accord avec lui-même, quand il refuse de fournir en sa faveur une démonstration inutile et impossible. » (*Élém. de phil.*, II, 3^e leçon de Métaph.)

Le scepticisme est inacceptable théoriquement et impossible pratiquement. « Le rôle du véritable sceptique est de rester muet. » (SPINOZA.) Il engendre le découragement et l'inaction ; il s'oppose à tout progrès.

M^r d'Hulst établit, ainsi qu'il suit, la légitimité de la raison. — « Il n'y a pas de sophisme plus difficile à réfuter que celui qui s'attaque à la puissance de la raison, puisque c'est à cette puissance contestée qu'il faut s'en rapporter pour trancher le litige. On peut, toutefois, montrer qu'il est raisonnable de se fier à la raison. Il n'est pas vrai, comme le disent les subjectivistes, que la raison ne soit qu'une loi régissant la pensée, et sans contact avec la réalité. L'acte par lequel nous découvrons la loi est un acte concret qui nous fait toucher une réalité, le moi pensant. Si l'on nie cela, il faut aller jusqu'à ce délire philosophique d'après lequel le moi lui-même ne serait qu'une illusion. Il n'y aurait pas alors un *dedans* et un *dehors* du fait intellectuel. Ce que nous appelons le *dedans*, la conscience, ne serait qu'une résultante ou reflet. Mais alors la distinction même que nous faisons invinciblement entre le *dedans* et le *dehors* ne se ferait plus, ne serait même plus possible. Supposez des atomes inconscients qui se choquent, il n'y aura nulle part une conscience de leur choc, le phénomène n'aura pas de *dedans*, et nul ne pourra lui en attribuer un. Or, cependant, en nous la distinction existe. Donc, il y a un *dedans* réel, donc un sujet concret et substantiel de la pensée ; et la réalité de ce sujet est immédiatement perçue avec le fait de la pensée : donc la loi de la pensée ne l'isole pas essentiellement de toute réalité. Et si la réalité est perçue immédiatement dans l'acte élémentaire de la pensée, la voilà qui pénètre dans tout le domaine de la raison, et c'en est fait du divorce qu'on annonçait entre la vérité logique et la réalité ontologique des choses.

« Une autre façon de rassurer l'esprit sur sa propre véracité, c'est de comparer ses notions *a priori* avec les faits qu'il atteint par l'expérience sensible. Quand l'homme a conçu une loi possible dans l'ordre physique, il ne lui suffit pas, pour l'admettre, qu'elle soit cohérente avec elle-même, il veut encore la soumettre au contrôle de l'expérience. Or, tantôt l'expérience lui donne raison, tantôt elle lui donne tort ; d'autres fois, elle l'oblige à reprendre avec plus de soins ses conceptions et ses calculs, et, quand il en a découvert et corrigé l'inexactitude, il aborde de nouveau le contact des faits qui, cette fois, se trouvent d'accord avec la pensée. Il n'est donc pas vrai que notre pensée emprunte tout à la forme de notre esprit ; car alors il nous serait impossible de jamais vérifier une erreur. La nature n'est pas l'alliée complaisante de nos illusions :

elle contrôle sévèrement nos conceptions, les condamne ou les approuve, selon les cas. Nous ne sommes donc pas sans contact avec la réalité. » (*Conf.*, 1892, note 7.)

III. — PROBABILISME

Entre le *dogmatisme* et le *scepticisme* se place le *probabilisme*, qui s'efforce de tenir le milieu entre ces deux extrêmes. Le probabilisme substitue la vraisemblance à la vérité, la probabilité à la certitude. Il prétend que nous arrivons à la vraisemblance, jamais à la vérité ; que nos jugements sont plus ou moins probables, sans jamais être certains.

Le probabilisme n'est qu'un scepticisme relatif, un scepticisme qui n'ose pas s'affirmer. Il se contredit lui-même en s'affirmant ; dire que « tout est simplement probable », c'est affirmer et nier du même coup une certitude. « Rien de plus absurde, dit saint Augustin, de vouloir suivre la vraisemblance, en ignorant ce que c'est que le vrai ; » que de croire à la probabilité, s'il n'y a pas de certitude. Le vraisemblable a pour terme de comparaison le vrai ; le probable, pour terme de comparaison le certain ; l'un implique le vrai et l'autre le certain, dont ils ne sont qu'une approximation plus ou moins grande. Le vraisemblable et le probable ne peuvent donc exister, on ne peut les concevoir sans le vrai et le certain.

Contradictoire en théorie, le probabilisme est dangereux dans la pratique. Ce n'est pas pour une apparence de vérité qu'un savant expose sa fortune, sa santé, sa vie ; ce n'est pas sur des motifs probables qu'un homme pratique la vertu, se dévoue à sa famille, meurt pour sa patrie. La vertu, le dévouement, l'héroïsme, s'appuient sur des certitudes, et non sur des *peut-être*. Tout mouvement, dans l'ordre intellectuel et moral, comme dans l'ordre matériel, implique un point d'appui fixe. Où est le point d'appui pour celui qui ne croit à rien ?

IV. — IDÉALISME

L'*idéalisme* est le système qui nie l'objectivité des données des sens et la possibilité de s'assurer qu'elles répondent réellement à la connaissance que nous en avons ; qui prétend que le monde n'est rien en dehors de l'idée qui est dans notre esprit et ramène, par conséquent, l'*objet* à la pensée, c'est-à-dire au *sujet* ; en un mot, c'est le système qui nie la certitude objective.

On distingue plusieurs systèmes idéalistes : celui de Platon et des réalistes du moyen âge n'accorde d'existence réelle qu'aux idées ; celui de Malebranche et de Berkeley attribue à l'action divine la production en nous des représentations sensibles des

corps; le phénoménisme de Hume et de Taine nie la réalité objective de toute substance et réduit le moi à une collection de perceptions ou d'événements successifs; le relativisme de Stuart Mill fait de toute connaissance une représentation purement subjective; l'idéalisme transcendantal réduit même les faits internes à n'être que des phénomènes qu'on cherche à expliquer *à priori*. Les formes de l'idéalisme transcendantal sont: l'idéalisme critique de Kant, l'idéalisme *subjectif* de Fichte, l'idéalisme *objectif* de Schelling, l'idéalisme *absolu* de Hegel.

1° **Idéalisme objectif de Platon.** — D'après Platon, les idées sont les seules réalités; en elles est renfermé le principe de toute existence. Par idées, il n'entend pas seulement les types ou causes exemplaires, qui sont en Dieu et qu'il fait subsister par eux-mêmes, mais aussi de simples notions abstraites ou générales, qui n'ont aucune existence réelle en dehors de l'esprit qui les conçoit; il regarde celles-ci, de même que les premières, comme des entités, comme des êtres en soi.

— Il faut se rappeler ce qui a été dit (*Psych.*, 12^e leçon) de l'origine des idées et comment les *essences* sont éternelles: « Il y en a, dit Bossuet, qui se sont figuré, hors de Dieu, des essences éternelles; pure illusion, qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu, comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives, ou, comme parle saint Augustin, les raisons des choses éternellement subsistantes. » Admettre des idées éternelles, subsistant en elles-mêmes en dehors de Dieu, c'est admettre plusieurs êtres éternels et infinis.

2° **Idéalisme des réalistes, au moyen âge.** — Pour eux, il n'y avait de réalités que les *genres* (les universaux); les individus n'étaient, en eux-mêmes, que des noms et des apparences. — Il faut affirmer le rapport des idées générales aux choses réelles, et ne pas en faire des êtres existant en eux-mêmes, indépendamment des individus. Il n'y a pas un homme universel, un animal universel, mais des hommes, des animaux individuels; l'humanité ou l'animalité est une conception de l'esprit, réalisée dans tout homme, dans tout animal.

3° **Immatérialisme de Berkeley** (idéalisme *subjectif*). — Les objets de notre connaissance sont nos idées et nos idées seulement; tous les corps dont l'assemblage compose ce vaste univers n'existent pas en dehors de notre esprit et de Dieu, qui en produit les idées. Les idées *représentatives* des objets ne répondent pas à des objets dans le sens ordinaire du mot, mais à des apparences extérieures, *immatérielles*; et ces représentations sensibles des corps n'ont pas pour cause notre âme, qui est passive en les éprouvant, mais Dieu qui les produit en nous.

— On répond, avec le sens commun, que l'homme ne connaît pas seulement ses idées, mais aussi l'objet qu'elles représentent; que même l'objet des idées est connu avant que l'idée le soit par la réflexion; que, pour être logique, Berkeley doit rester isolé avec ses idées dans son esprit; car il ne peut admettre l'existence d'autres esprits semblables à lui-même que s'il les reconnaît causes de phénomènes matériels par lesquels ils se manifestent.

4° **Idéalisme phénoméniste de Hume** (phénoménisme *subjectif*). — Nous ne pouvons connaître aucune réalité; il n'y a ni substances ni causes, mais seulement des *phénomènes* (des pensées, des sensations), des assemblages d'impressions et d'idées groupées d'après les lois de l'association. La *substance* peut se ramener à une collection: le *moi* n'est qu'une collection d'événements psychiques; la *cause* peut se ramener à la succession de sensations: elle est

¹ Evêque anglican de Cloyne, Irlande, 1684-1755.

l'idée de succession invariable entre des phénomènes, et elle n'a aucune valeur en dehors de ces phénomènes; ce qu'on appelle *matière* n'est que la possibilité permanente de nos sensations.

— Nier la valeur objective des idées de cause et de substance, c'est nier toute certitude et toute science: sans les causes, on ne connaît la raison ni la nature d'aucun être; sans les substances, on n'a que des phénomènes fugitifs, sans rien qui les soutienne et les relie. Des phénomènes ne pouvant se produire d'eux-mêmes, nos sensations ont une cause; une collection de sensations ou d'idées ne pouvant se faire d'elle-même, il faut admettre un esprit, un principe dont l'activité les produise et les réunisse comme cause commune. Ainsi le moi est nécessairement réel et distinct de ses phénomènes. La sensation de résistance, par exemple, ne peut avoir sa cause que hors de nous, et c'est par elle que nous avons la notion de l'existence réelle du non-moi. Si le moi et le monde extérieur se font obstacle l'un à l'autre, c'est qu'ils sont réels tous deux.

5° **Relativisme de Stuart Mill.** — « L'expérience ne nous montrant que des faits les uns auprès des autres, et rien n'étant connu que par la seule expérience, il n'y a aucune raison, partant aucune nécessité, de quelque genre que ce soit, ni absolue ni relative, ni logique ni morale. » L'expérience a la même sphère que la conscience, il n'y a rien au delà des phénomènes de conscience; on ne peut admettre la permanence constante d'aucune loi; toute loi est aussi provisoire que les associations qui ont servi à la former; il n'y a pas un principe qui ne puisse être démenti par une expérience contraire, pas une science qui soit assurée d'exister demain.

— Il est vrai que toute connaissance, que toute vérité est une *relation* de l'esprit connaissant à l'objet connu; il ne l'est pas qu'elle soit purement *relative*, c'est-à-dire qu'elle ne soit qu'une forme de notre pensée, une représentation subjective. Si, en effet, elle n'était qu'une forme de notre pensée, nous n'aurions pas le droit de l'appliquer au delà des phénomènes internes qui la révèlent et de supposer qu'il existe des choses en soi; et si elle a une valeur en dehors de ces phénomènes, les rapports qu'elle exprime (de substance, de causalité) sont à la fois dans la pensée et dans les choses; les lois de la pensée sont en même temps les lois des choses, d'où il résulte qu'on peut avoir une connaissance *absolue*, sinon toujours des choses en elles-mêmes, du moins des rapports existant entre elles, par le moyen des rapports existant entre les phénomènes qui nous les révèlent. Si les lois selon lesquelles l'esprit pense toutes choses ne sont pas en même temps les lois absolues de la réalité, la connaissance relative elle-même est impossible. Il y a un fond de vérités métaphysiques, logiques, mathématiques, que l'esprit humain découvre et ne fait pas, qui ne relèvent de lui en aucune façon, qui s'imposent à lui à tel point que c'est encore sur elles qu'il s'appuie pour les combattre.

6° **Idéalisme transcendantal, ou idéalisme critique de Kant.** — La conclusion qui se dégage de la *Critique de la raison pure*, c'est que nous ne connaissons rien en soi, mais seulement relativement aux *lois* de la pensée, lesquelles n'ont aucune valeur objective. La raison, est la faculté de la connaissance *subjective*; elle ne peut légitimement rien affirmer sur l'essence de l'âme, de l'univers, de Dieu; dès qu'elle affirme la réalité de ses idées, elle tombe dans des *antinomies*. Nous percevons les choses telles qu'elles nous apparaissent: nous connaissons des *phénomènes*, mais leur nature véritable échappe à toute perception; elle n'est qu'un objet de pensée, un *noumène* (gr. *noumenon*, objet de pensée, connu par le *nous*, la raison pure). Toute connaissance a deux éléments: l'un, la *matière*, est fourni par l'expérience, et ne sort pas de l'ordre phénoménal; l'autre, la *forme*, est une loi purement subjective de notre esprit, qui, en s'appliquant à la *matière*, donne aux phénomènes la réalité objective que nous leur attribuons. (Voir, p. 159, *Catégories* de Kant.)

— Il n'est pas vrai que les idées d'espace et de temps, que Kant appelle *formes*