

éléments constitutifs des êtres ; la dernière indique la fin, le but, la destination des choses. La cause efficiente mérite seule ce nom : c'est la raison déterminante ou suffisante dont nous avons parlé, et dont Leibnitz a fait de si larges applications. A la cause efficiente on oppose dans l'école la cause déficiente, qui est plutôt la suppression d'une contre-cause ou d'un obstacle, par exemple l'omission d'un remède ou l'absence d'une sentinelle. Une négation comme telle ne peut jamais causer d'effet positif, mais seulement favoriser l'action d'une autre cause en lui laissant libre carrière. Les causes instrumentales sont du même genre, de purs instruments qui n'ont pas besoin d'un autre nom. Les causes occasionnelles, mises en honneur par la doctrine cartésienne, ne sont encore qu'une satisfaction verbale donnée au sens commun. Dieu seul est la cause réelle de tout ce qui arrive dans le monde, pensait Malebranche, mais les hommes aiment à croire qu'ils sont causes : causes occasionnelles, soit, causes réelles, non. L'esprit ne peut agir sur la matière, ni la matière sur l'esprit ; c'est Dieu qui remue nos membres, à l'occasion de notre volonté. Les causes occasionnelles sont donc des occasions pour l'exercice d'une autre causalité.

De toute cette série de causes, multipliée à plaisir ou inspirée par les difficultés de la science, il ne reste que la cause efficiente. Mais rien n'empêche de distinguer dans la causalité autant de formes qu'il existe de genres d'êtres : il y a des causes morales et des causes physiques, des causes premières et des causes secondes, des causes libres et des causes fatales. La négation d'une cause première dans la chaîne des causes est un raisonnement captieux qu'Aristote qualifiait de progrès à l'infini, parce qu'il ne laisse aucun repos à la pensée qui poursuit la cause du monde. Une distinction plus importante est celle des causes isolées et des causes concomitantes. Deux causes peuvent agir l'une contre l'autre ou l'une avec l'autre : dans le premier cas il y a opposition et dans certaines limites neutralisation des causes ; dans le second cas, il y a concours ou causes concomitantes. Le concours des causes présente autant de variétés qu'il y a

d'espèces de substances. Dans la combinaison chimique de deux corps, comme dans le parallélogramme des forces, il y a concours de causes physiques. Dans l'éducation et dans les affinités des âmes, d'où naissent l'amitié et l'amour, il y a concours de causes morales. Dans les mouvements de la vie de relation, il y a concours d'une force morale et d'une force physique. Si Malebranche et Leibnitz avaient reconnu la possibilité de ce concours, fondée sur le rapport intime qui existe entre l'âme et les nerfs cérébraux, ils auraient évité les hypothèses des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. La métaphysique enfin peut établir le concours d'une cause infinie et d'une cause finie dans l'inspiration, dans la découverte du vrai, dans la réalisation du bien, dans le gouvernement providentiel du monde.

Voyons maintenant à quoi s'applique l'idée de cause. Que le fait soit légitime ou non, il faut confesser que l'homme soulève la question de cause au sujet de tout ce qui est fini, substance ou phénomène, choses éternelles ou temporelles, sans même respecter les limites de l'expérience. C'est par rapport au moi que nous avons sans doute pour la première fois conscience de la causalité. Chacun possède l'intuition de lui-même et l'intuition de ses actes ; entre le moi et ses actes, chacun aussi voit un lien et affirme que ce lien est le rapport de cause à effet. Hume seul nie le pouvoir de l'âme sur elle-même et sur le corps, parce qu'il le déclare inexplicable ; mais, explicable ou non, ce pouvoir est constaté par tous ceux qui ont le sentiment de leur volonté et de leur responsabilité, c'est une propriété que la psychologie expérimentale signale et qu'elle devrait accueillir encore quand nous n'en connaîtrions ni les circonstances, ni les conditions ni la raison. Pourquoi sommes-nous des causes, ou quelle est la cause de notre causalité ? La métaphysique répondra, mais n'oublions pas qu'un fait ne perd rien de sa réalité, parce qu'on en ignore la cause. Où donc est la cause de nos actes ? Elle est en nous, dans le moi, soit dans l'âme, si l'acte est purement spirituel, soit dans le corps, si l'acte est physique, soit dans l'homme, si l'acte est à la fois spirituel et physique, comme la parole. L'enfant ne connaît pas ces dis-

tinctions et se contente d'affirmer le moi comme cause de ses actes. Entre ces deux termes en effet se trouvent tous les rapports qui constituent la causalité. Mais la pensée ne s'arrête pas à cette première réponse; quand elle sait que le moi est cause de ses modifications, elle demande quelle est la cause du moi lui-même. Tantôt il s'agissait de phénomènes, et nous en trouvions la cause dans une substance; il s'agit maintenant de savoir si cette substance à son tour n'a pas une cause.

Remarquons à ce sujet que la cause indique toujours un rapport de contenance et de subordination, et qu'en conséquence s'informer de la cause d'une chose, c'est s'informer du tout dont elle fait partie ou de l'essence supérieure dans laquelle elle est contenue et par laquelle elle est déterminée. La pensée s'élève et s'étend de plus en plus dans la recherche des causes; elle va du phénomène à la substance, et du fini à l'infini: c'est là le procédé dialectique de la raison. Je reviens à ma question: quelle est la cause du moi? Serait-ce peut-être le moi lui-même? Non, le moi n'est pas contenu dans le moi ni subordonné au moi, il est le moi et rien de plus; entre nos actes et nous-mêmes il existe un rapport de dépendance et d'inclusion, mais rien de semblable n'existe entre le moi et son essence. Le moi n'est rien sans son essence; comment donc, n'étant rien, aurait-il effectué son essence et créé ses propriétés? Fénelon dit fort bien: « Me suis-je fait moi-même? Non, car pour faire, il faut être, le néant ne fait rien. Donc pour me faire, il aurait fallu que j'eusse été avant que d'être, ce qui est une manifeste contradiction (1). » Mais la proposition est générale, si le principe de causalité est exact. Nous devons donc dire: aucun être n'est cause de lui-même, quoiqu'on ait dit souvent: « Deus causa sui. » Dieu n'est rien sans l'essence divine et ce n'est pas à titre de rien qu'il peut acquérir la divinité. Si Dieu était cause de soi, il serait aussi l'effet de soi, ce qui est absurde.

Pour trouver la cause du moi, il faut s'élever au dessus

(1) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II<sup>e</sup> part. ch. II.

du moi. Si le moi est corps, il aura sa cause dans la nature; s'il est esprit, il trouvera sa cause dans le monde spirituel; s'il est l'être d'union d'un esprit et d'un corps, sa cause sera l'humanité. L'homme en effet comme corps fait partie du monde des corps; il est soumis à toutes les lois de la nature, et sa constitution matérielle est entièrement déterminée par les éléments, par le volume, par le mouvement de la terre; comme esprit, il fait partie du règne des esprits, de la raison universelle, et doit y chercher l'explication de ses propriétés intellectuelles et des lois auxquelles il obéit librement; comme homme enfin, il est membre du genre humain, il est subordonné à son espèce, il est déterminé dans ses attributs et dans ses limites, conformément au tout qu'il représente. L'idée de causalité semble donc s'appliquer exactement, selon ses caractères scientifiques, à la recherche de la raison suffisante du moi; et cependant nous sommes déjà sortis des limites de l'expérience. Nous parlons de l'humanité, de la nature, de l'esprit, c'est à dire de choses qui sont uniques dans leur genre et peut-être infinies, tandis que l'observation ne nous permet de percevoir qu'une faible portion de l'univers. Le globe et le système solaire, auxquels notre corps appartient, font partie d'un tout plus vaste, de la nature entière, et c'est cette nature, qui échappe à nos sens, que nous concevons comme la cause des propriétés générales des corps. De même l'humanité terrestre, si nos hypothèses se vérifient, est un anneau détaché d'un ensemble plus étendu, de l'humanité universelle qui occupe tous les globes habitables de l'espace; c'est là que nous posons la cause de l'homme, quoiqu'aucune intuition sensible ne puisse atteindre cet objet.

Nous ne sommes pas au terme de nos investigations. La constitution corporelle et spirituelle de l'homme se rattache au système du monde moral et du monde physique, et ces deux mondes nous apparaissent comme infinis dans leur genre, ou comme contenant dans leur essence une infinité d'être finis, esprits ou corps. La dialectique peut-elle remonter plus haut, et appliquer encore le principe de causalité à des genres infinis? La cause de l'homme réside dans

le monde, mais où est la cause du monde? Nous avons dit que l'effet est contenu dans la cause : en conséquence, la question de cause peut être soulevée au sujet de tout ce qui est fini ou déterminé, mais seulement au sujet du fini; car le fini seul est contenu dans autre chose; l'infini contient tout, mais n'est contenu dans rien. Si l'idée de cause ne peut s'adapter scientifiquement à l'infini, que faut-il penser de la cause du monde, en supposant le monde infini dans chacun de ses genres, comme esprit, comme nature et comme humanité? Il y a là une difficulté, qui se résoudra plus tard par la distinction des infinis relatifs et de l'infini absolu. Remarquons seulement que le monde n'est que la collection des êtres finis, distribués en espèces et en genres, réunis dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité, et que tout genre comme tel est une détermination de la réalité, une partie du tout, alors même qu'il s'étendrait à l'infini ou comprendrait une infinité de choses individuelles. En ce sens, chaque genre du monde est encore limité ou fini, puisqu'il est déterminé : il est une face particulière de l'essence et doit aussi comme tel avoir sa cause. Un seul être est en dehors de la série des causes, c'est celui qui est absolument infini, au dessus de tout genre, celui que nous appelons Dieu. On peut demander la cause de l'univers, sans faire tort à la théorie scientifique de la causalité; mais on ne peut pas demander sans contradiction quelle est la cause de Dieu, dès que l'on a conçu la pensée de l'Être pur et simple, de l'essence une et entière, qui est tout et comprend tout. C'est méconnaître Dieu comme Être seul et unique que d'agiter à son égard la question de cause, en disant : pourquoi Dieu? Dieu ne serait plus Dieu s'il avait une cause au dessus de lui. Dieu est donc sans cause; il est lui-même la cause dernière de tout ce qui est dans le monde. En conséquence, il ne faut plus dire : tout a une cause; mais on dira : tout a une cause, excepté Dieu; ou bien : tout ce qui est déterminé a une cause. De même, il ne faut pas dire : Dieu est cause de tout; mais on dira : Dieu est cause de tout, excepté de lui-même; ou bien : Dieu est cause de tout ce qui est déterminé.

Une objection se présente. La causalité implique une certaine similitude entre la cause et l'effet : quelle ressemblance y a-t-il donc entre l'infini et le fini, entre Dieu et la nature qu'il a créée, entre la nature et les corps, entre Dieu, l'humanité et le moi? Nous ne pouvons qu'indiquer la réponse, sauf à la justifier dans la métaphysique; et au lieu de nous appuyer sur l'analogie des catégories, qui sont communes entre l'Être et les êtres, nous ne nous attacherons qu'au fini et à l'infini, qui paraissent souvent contraires. Le fini est semblable à l'infini, parce qu'il est encore infini à sa manière, en puissance, sinon en réalité : chaque partie de l'espace, du temps, de la matière, est continue et divisible à l'infini comme son tout, et embrasse par conséquent une infinité de parties, qui sont infiniment petites; de même chaque esprit raisonnable possède l'idée de l'infini et peut se développer dans le temps infini en réalisant successivement une infinité d'actes ou d'états possibles. L'humanité, comme son auteur, est unique et infinie, mais dans son genre; elle est l'être d'harmonie du monde dans les limites de la création, comme Dieu est l'être d'harmonie infinie et absolue; le moi, qui a sa cause dans l'humanité, est unique aussi, comme individualité représentative de son genre.

Entre l'infini absolu et les individus, il y a l'infini relatif, qui sert de lien entre eux et maintient la similitude dans le plan du monde entre la cause première et les derniers effets. Le fini est à l'infini relatif comme l'infini relatif est à Dieu. Tout s'enchaîne dans l'univers, et les contrastes n'effacent pas les ressemblances. Qu'on n'écarte donc pas la causalité divine sous prétexte qu'il n'y a aucune proportionnalité entre la cause et l'effet : un monde infini dans le temps et dans l'espace correspond à la majesté de la cause suprême, et la série infinie des corps, des esprits et des hommes correspond à l'infinité relative du monde physique, du monde spirituel et de l'humanité.

Il serait superflu d'insister sur l'importance du principe de causalité pour la philosophie et pour la science en général. La plupart de nos raisonnements reposent sur son autorité. L'homme est en quelque sorte réduit à lui-même dans la

connaissance et doit saisir en lui, dans ses organes ou dans sa raison, soit l'image, soit l'idée des objets extérieurs ou supra-sensibles. Dans cette situation, ce n'est que grâce à la loi de causalité qu'il peut sortir de la sphère du moi et prendre pied dans le monde. Si nos sensations ont une cause, nous avons lieu de croire qu'il existe un univers matériel. Si nos idées ont une cause, nous avons l'espoir d'atteindre Dieu : car alors l'idée de cause, comme élément déterminé de la raison, aura également sa cause, et les idées d'infini et d'absolu, en tant que distinctes de notre propre nature, nous élèveront jusqu'à l'Être infini et absolu. Mais si le principe de causalité est une vaine illusion de l'esprit, nous sommes condamnés à rentrer en nous-mêmes, nous n'avons plus le droit d'affirmer aucune réalité transcendante, Dieu et le monde cessent d'exister pour la raison. Que dis-je? Le moi lui-même nous échappe et se réduit à une pure phénoménologie, car c'est par la conscience de notre causalité que nous prenons la direction de notre activité, que nous cherchons à réaliser un but, et que nous apercevons quelque ordre, quelque enchaînement dans la série de nos actes. Faites abstraction de toute cause, il n'y a plus qu'incohérence et confusion dans la succession des phénomènes en nous et dans la nature, toute science devient impossible. Les sceptiques anciens et modernes ont eu le sentiment de cette vérité. Quand on a voulu ébranler les fondements de la science, c'est presque toujours l'idée de causalité qu'on a combattue. La destinée de la philosophie est particulièrement attachée à la notion de cause.

Dans l'antiquité, après le déclin des écoles de Platon et d'Aristote, Enésidème et *Sextus l'Empirique* ont ouvert la lutte contre le principe de causalité. Se plaçant au point de vue du matérialisme, Sextus déclare que la liaison causale ne peut s'opérer que par le contact des corps et que ce contact est impossible, attendu que ce ne sont pas les corps, mais leurs limites qui se touchent. Cette pensée est ingénieuse et pourrait fort bien s'adapter au monde matériel, où règne en effet la continuité entre les corps les plus éloignés, grâce à l'éther ; mais à coup sûr rien n'empêche le contact des corps

mêmes, car les surfaces ne sont rien sans les corps dont elles marquent la limite. La cause, ajoute Sextus, ne peut être distinguée de l'effet, car une chose ne produit que ce qui est dans sa nature, et si elle produit ce qui est déjà dans sa nature, elle n'amène rien de nouveau, elle n'a point d'effet. Xénophane avait depuis longtemps allégué cet argument contre la création du monde, mais Aristote l'avait écarté en distinguant entre la puissance et l'acte. L'effet existe en puissance dans la cause avant d'être réalisé, mais il ne se confond pas avec sa cause ; deux choses de même nature, comme une substance et ses phénomènes, ne sont pas identiques pour cela. Même observation au sujet du rapport de succession qu'on suppose d'ordinaire entre la cause et l'effet, et que Sextus rejette par ce motif, que si la cause était antérieure à l'effet, il y aurait une cause sans effet, et que si l'effet était postérieur à la cause, il y aurait un effet sans cause : l'effet et la cause sont donc contemporains et dès lors indistincts. Il y a là une difficulté sérieuse sur laquelle les auteurs ne sont pas encore d'accord.

Nous admettons que causer c'est produire, c'est agir, et que l'activité se manifeste dans le temps, à tel ou tel moment, dans tous les cas que l'*observation* nous révèle : alors, en effet, il y a un rapport de succession entre la cause et ses effets pris à part, mais il n'en résulte pas que la cause soit sans effet ou l'effet sans cause, car ce qui n'existe pas en acte peut exister encore en puissance, à l'état de possible. Mais toute activité a-t-elle nécessairement un commencement dans le temps? N'y a-t-il pas des causes éternelles aussi bien que des causes temporelles? Ce serait préjuger la théorie de la création que de décider la question sans en appeler à la métaphysique. Remarquons seulement que, selon la définition de la cause, des rapports de contenance, de subordination et de détermination se conçoivent aussi aisément entre des choses éternelles qu'entre des phénomènes temporels. Quand on dit : la matière est éternelle, donc elle est sans cause, donc il n'y a point de création, on raisonne en matérialiste, non en logicien ; car la seule conclusion que la logique permette de déduire de la prémisse, c'est que la

matière est sans cause dans le temps ou que la création n'est pas temporelle. Il convient donc de faire toutes réserves au sujet de l'éternité. Mais, les causes éternelles admises, Sextus a raison de soutenir que la cause n'est pas nécessairement antérieure à l'effet, ou que l'effet et la cause peuvent être simultanés.

Enfin, dit le sceptique, la cause et l'effet se mêlent constamment, la cause n'agit pas isolément, en vertu de son énergie propre, mais concourt avec l'effet pour produire les combinaisons les plus hétérogènes, témoin le soleil, qui tantôt brûle, chauffe, éclaire, tantôt durcit, amollit, liquéfie. La physique des anciens n'avait rien à répondre à de pareilles objections ; mais la théorie moderne du calorique fait comprendre ces effets divers d'une même cause par les réactions diverses de corps qui appartiennent à des espèces multiples ou se trouvent à des états distincts. Sextus confond l'action d'une cause isolée, soit avec les conditions, soit avec le concours de plusieurs causes. A toutes ces difficultés, il ajoutait naturellement l'impossibilité de comprendre la cause suprême. Si Dieu est infini, il est immobile et inanimé ; s'il est borné, il est trop petit ; s'il est corporel, il est sans âme ni raison, et s'il est incorporel, il est insensible. Il en est d'autres que Sextus Empiricus qui hésitent devant ces problèmes et qui n'ont pas comme lui l'excuse de l'époque.

*David Hume* est sensualiste comme son ancêtre ; c'est assez dire qu'il n'accepte comme légitimes que les données de l'expérience, sauf les vérités mathématiques qui consistent en des relations d'idées. Les choses de fait ne peuvent être connues que par l'observation, dit-il, et tous les raisonnements que nous formons à leur égard ont pour base la relation de cause à effet. Examinons avec soin cette relation. Elle vient des sens, sans doute, comme toutes nos connaissances. Eh bien, non, elle ne vient pas des sens, elle ne résulte pas de l'expérience. La causalité exprime une connexion nécessaire entre deux choses dont l'une est la suite infaillible de l'autre. Or nous avons beau consulter l'observation interne ou externe, scruter l'action de la con-

science et des sens, nous trouvons des faits qui se succèdent, mais nous n'apercevons entre eux aucun lien nécessaire, aucune connexité. Une bille frappe une autre bille, celle-ci se meut, les sens ne nous apprennent rien de plus, jamais ils ne signalent, dans les opérations des objets, ce pouvoir mystérieux qui en fait des causes. L'empire de l'âme sur elle-même et sur le corps ne nous fournit pas plus de renseignements sur la causalité, et aurait lui-même bien besoin d'explications. Si la causalité ne découle ni des corps ni des âmes, aurait-elle sa source en Dieu, cause unique et immédiate de tout ce qui arrive dans le monde ? Cette hypothèse nous conduit au delà de la portée de nos facultés. Si nous ignorons comment les corps agissent les uns sur les autres, comment notre âme produit des idées et détermine des mouvements dans nos membres, nous devons ignorer, à plus forte raison, comment la souveraine intelligence opère sur les êtres. Tout ce que nous savons à cet égard, c'est que nous ne savons rien.

Ce résultat, du reste, était facile à prévoir : la causalité est un lien nécessaire ; or l'expérience ne nous présente rien d'absolu ; elle dépose par rapport à des objets déterminés, observés à des époques précises ; de quel droit voudrait-on la transporter à d'autres temps et à d'autres objets ? Dans les inductions de ce genre, il n'y a pas une ombre de nécessité. Tous nos raisonnements de fait se fondent sur ce que l'avenir ressemblera au passé ; dès qu'on a le moindre soupçon que la nature peut changer son cours, le passé cesse d'être une règle pour l'avenir, l'expérience perd son usage et ne peut faire naître aucune conclusion. Il est impossible que l'observation prouve cette ressemblance de l'avenir au passé, puisqu'elle ne saurait employer de preuve qui ne la suppose d'avance. Voilà la valeur réelle de l'expérience : elle ne contient rien de nécessaire ni d'absolu ; comment donc pourrait-elle nous faire connaître le principe de causalité ? Et cependant l'expérience est la source de nos connaissances. Qu'est-ce à dire ? « Comme nous ne pouvons nous former aucune idée de choses qui n'ont jamais affecté ni nos sens externes ni notre sentiment intérieur, il paraît