

du tout ou du genre supérieur. Si la thèse, par exemple, est l'organisme, l'antithèse sera en histoire naturelle l'organisme végétal et l'organisme animal; la végétation sera diamétralement opposée à l'animalité, mais non à l'organisation; on pourra dire de l'organisme qu'il est et n'est pas végétal, mais on ne dira pas la même chose de l'animal. Hegel n'a pas tenu compte de ces prescriptions; il a compris, le premier de nos jours, que le principe de contradiction a aussi une valeur positive, mais il en a fait une fausse application.

La première thèse dans son système est l'être, et la première antithèse le non-être ou le néant, qui s'unissent dans le devenir. L'être dont il parle est l'être pur, l'être absolu. Mais l'être absolu n'est opposé à rien, car il n'y a pas à côté de lui de non-être pur ou de néant absolu, chose inconcevable et qui, si elle était, dévorerait l'être même. En dehors de l'être, il n'y a rien; il ne faut pas dire: il y a le rien, car le rien n'est pas un être ni une qualité, il n'est rien, pas même le second terme d'une antithèse dont l'autre terme serait l'être. L'être est la thèse une et entière, la thèse sans antithèse, parce qu'il nous est impossible de saisir au dessus de l'être quelque chose qui embrasserait à la fois l'être et son contraire, l'être pur et le non-être pur. Ce quelque chose serait déjà l'être. C'est donc dans l'être même qu'il faut trouver deux termes déterminés qui s'opposent contradictoirement, qui soient posés l'un en face de l'autre, comme contraires ou coordonnés, qui soient en conséquence affectés tous deux de négation. Cette négation s'appelle non-être, néant, mais si l'on veut lui conserver ce nom, c'est un néant relatif, une privation de quelque réalité et non de toute réalité. Voilà le seul néant qui existe dans le monde, et ce néant ne s'oppose pas à l'être comme son contraire, mais aux êtres déterminés, en tant que déterminés, qui sont contenus dans l'être: la première de ces déterminations n'est pas la seconde, la seconde n'est pas la première, chacune est ce qu'elle est, rien de plus, à l'exclusion de son contraire; mais rien pour cela n'est nié de l'être même qui n'est pas déterminé, qui n'est ni premier ni second, qui est au dessus

de tous deux et les contient dans son essence avec toutes leurs propriétés, dépouillées de leurs restrictions. Il n'est donc pas permis de dire que l'être et le néant sont identiques, à moins qu'on prenne plaisir à spéculer sur des abstractions et à proposer des charades. Ce n'est pas l'être comme tel à coup sûr qui est identique au non-être comme tel; c'est donc l'être abstrait qui, en tant qu'il n'est qu'une abstraction, équivaut au néant. Mais alors on pourra faire subir les mêmes évolutions à des termes quelconques, par exemple au plaisir et au hasard. Le plaisir n'est pas le hasard, l'un est certain, l'autre incertain, ils sont donc contraires; cependant le plaisir et le hasard sont deux noms de choses, ils sont donc identiques, et de plus ils se réunissent dans le bonheur, qui est un plaisir accidentel. Bref, le système de Hegel est une habile construction de fantaisie qui est faite en dépit de la raison et qui méconnaît toutes les lois de la connaissance (1).

La loi de l'antithèse renferme encore d'autres principes. L'identité et la contradiction combinées, s'appliquent aux choses individuelles renfermées dans les espèces. Chaque individualité est identique à elle-même et exclut toutes les autres individualités du même genre; en d'autres termes, chacune est seule ce qu'elle est, à l'exclusion de ses semblables. C'est ainsi que les hommes diffèrent entre eux quoique membres d'une même espèce, et que chacun, en raison de son infinie détermination, est un exemplaire unique de l'humanité, comme le constate l'expérience aussi loin qu'elle peut s'étendre. Il en est de même des animaux et des plantes dans chaque genre. La même loi se vérifie dans les objets de même sorte qui sont complètement déterminés, par exemple, dans les feuilles d'un arbre, dans les cheveux de la tête, dans les grains de sable, dans les gouttes d'eau, dans les actes de la vie, dans les phénomènes physiques ou chimiques de la matière. L'observation microscopique n'a

(1) A. Véra, *Logique de Hegel*. — P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*. — E. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*. — A. Gratry, *Logique*.

jamais trouvé en défaut ce principe que tout est le même que soi et autre que tout autre, que tout diffère de tout, jusque dans les moindres détails de la réalité. C'est ce que Leibnitz appelait : *principium identitatis indiscernibilium* et qu'il vaudrait mieux nommer « principe d'originalité. »

Mais l'originalité n'empêche pas la similitude, *principium analogiæ seu congruentiæ*. Les individualités qui se révèlent comme distinctes dans la même espèce ont cependant toutes les propriétés communes de leur espèce, par conséquent de leur genre et de leur ordre. Une ligne droite et une ligne courbe, quoique opposées entre elles, se ressemblent comme lignes, c'est à dire comme longueurs douées d'une certaine direction. Il est vrai que la direction varie selon l'essence propre de l'objet, mais les lignes sont encore semblables en ce que chacune a sa propre essence. La similitude serait complète si les deux objets avaient la même essence propre, comme c'est le cas pour deux droites ou deux courbes de la même espèce. Dans l'acception la plus étendue du mot, on peut dire que tout est analogue à tout, puisqu'en toutes choses soumises à la pensée on constate l'essence, la forme, l'existence, l'unité, l'identité, la relation, en un mot toutes les catégories de l'être. De là la loi de l'analogie universelle, si féconde en applications dans les sciences. Mais dans un sens plus restreint, la similitude s'attache à des choses qui sont identiques jusque dans leur propre essence comme deux cercles ou deux triangles équilatéraux. Quand l'analogie se manifeste entre les deux membres d'une antithèse, elle devient *parallélisme* ou similitude contrastante. C'est ainsi que l'esprit et le corps se développent parallèlement dans la vie comme organismes homologues, où chaque détermination de l'un correspond à une détermination de l'autre, la pensée au cerveau, le sentiment au cœur, la volonté au mouvement, l'imagination aux sens, la raison à l'instinct. Il en est de même de l'activité végétative et de l'activité sensorielle du corps, du sentiment et de l'intelligence dans l'âme, de l'homme et de la femme dans l'humanité. Les deux sexes sont entièrement opposés et entièrement égaux sous tous les rapports, par conséquent

constitués en vue l'un de l'autre et destinés à se compléter mutuellement. C'est de la même façon que les éléments du langage et les éléments de l'esprit se correspondent membre à membre, que la pensée se moule dans la parole et que les sons deviennent signes des actes intellectuels. Convaincu de ce profond enchaînement, Leibnitz disait qu'il y a entre les contraires une harmonie préétablie par Dieu. Telle est la loi du parallélisme, qui achève la connaissance dans l'ordre de l'antithèse et qui montre que les extrêmes se touchent dans l'organisme du monde comme dans le cercle de la vie.

La loi de la synthèse comprend les catégories des relations qui lient les parties entre elles et avec le tout, telles que la condition, la contenance, la raison ou le fondement, la causalité. Elle peut s'exprimer en général sous cette forme : Il faut connaître chaque chose dans l'union de tout avec tout; il faut la rattacher au tout dont elle fait partie, si elle est déterminée, et la développer elle-même dans tous les rapports de ses parties.

La loi de la *relation* mérite l'importance que lui accordent plusieurs auteurs, mais doit être comprise aussi dans ses relations avec les autres lois de la pensée, sous peine d'être faussée dans ses applications. Elle exige que l'objet soit développé dans l'ensemble de ses rapports internes et externes, comme condition d'une parfaite connaissance; mais elle ne dit pas, comme on se le figure souvent, que l'objet ne peut être connu qu'en rapport avec un autre, par voie de comparaison. La loi de la relation ne renverse pas les autres lois d'après lesquelles l'objet est d'abord connu tel qu'il est en lui-même, elle les complète; la synthèse ne peut venir qu'après la thèse et l'antithèse. Tout rapport suppose au moins deux termes, il en dépend et n'existe que par eux : si les termes sont inconnus, leur rapport l'est aussi, mais la connaissance des termes ne donne pas encore la connaissance de leur rapport. Ce sont donc les choses, les êtres, qui doivent tout d'abord fixer l'attention; la comparaison ne commence que plus tard. C'est pourquoi la notion est antérieure au jugement; l'une est l'intuition d'un objet, l'autre

l'intuition d'un rapport. Eriger la relation en principe exclusif de la connaissance, c'est préjuger la question de la légitimité de la pensée, ou plutôt c'est déclarer d'avance et sans examen que la question est insoluble. Il faut à la science un point de départ et un principe; l'un est le moi, l'autre est Dieu. Or quel terme de comparaison y a-t-il pour la première pensée qui apparaît à la conscience, et quel terme de comparaison pour la pensée une et entière qui couronne tout le développement de l'intelligence? La loi de la relation doit donc être maintenue dans ses justes limites : s'il s'agit de relations externes entre deux objets, elle n'a de valeur que pour les choses finies, qui seules ont des relations de ce genre; elle ne s'applique donc pas à Dieu, à l'Être seul et unique en dehors duquel il n'y a rien; de plus, elle n'a de valeur pour les choses finies que quand elles sont connues comme telles, quand on se rend compte de leurs limites, car alors seulement on voit que la limitation implique la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et que des relations externes sont possibles; elle ne s'applique donc pas non plus au fait primitif de la conscience, où la pensée saisit le moi sans savoir encore que le moi est limité. L'idée de relation n'entre pas dans la connaissance indéterminée. Fichte s'est donc trompé en affirmant que le moi ne peut être connu qu'en opposition avec un non-moi. M. Renouvier et M. Vacherot ont commis la même erreur, et ils en ont conclu qu'il n'existe pas de moi infini, puisque le moi suppose un non-moi et qu'alors il n'est pas infini (1). De là la négation de la personnalité divine, négation très logique au point de vue de ces auteurs; mais le point de vue est faux et provient d'une application vicieuse de la loi de la relation, comme j'en ai fait l'observation déjà dans la psychologie (2).

Passons aux relations internes des parties contenues dans l'être ou dans l'objet de la pensée. Ces parties, en tant qu'or-

(1) *Essais de critique génér.*, t. I, § 40; t. II, § 25. — *La Métaphysique et la Science*, II, 14^e entretien.

(2) *La Science de l'âme* : point de départ de la science.

ganes d'un même tout, sont nécessaires les unes aux autres et ne peuvent être les unes sans les autres. De là la loi de *conditionnalité*, qui s'applique aux membres déterminés d'une antithèse : ces membres existent les uns avec les autres et pour les autres, et sont entre eux comme but et comme moyen. Aussi doivent-ils être reconnus dans leur dépendance réciproque et expliqués chacun par son contraire, au moyen du contraste, comme termes corrélatifs. De là aussi la loi de réciprocité, *principium influxus seu commercii mutui*, d'après laquelle tout ce qui est uni dans un tout, agit et réagit l'un sur l'autre et se modifie mutuellement. C'est ainsi que l'esprit et le corps, essentiellement unis dans l'homme, sont tous deux changés par cette union, de telle sorte qu'ils contractent en s'unissant des propriétés qu'ils n'auraient pas dans leur isolement : l'esprit prend part à la vie de la nature, et le corps à la vie de l'esprit. Le procédé chimique offre déjà un exemple remarquable de cette communauté d'action des substances qui s'unissent entre elles : quand un acide et un métal se combinent, le premier agit sur le second et le second sur le premier.

La conditionnalité et la communauté d'action concernent la corrélation des parties entre elles. Si maintenant nous considérons les relations des parties avec le tout, nous obtenons les lois de la subordination. La forme générale de ces lois se trouve dans le principe de *contenance*, qui a été mis en évidence par Euler et géométriquement appliqué aux formes logiques de la pensée, surtout au syllogisme. Les parties sont dans le tout et le tout est aussi chacune de ses parties. Toutes les parties imaginables de l'espace sont dans l'espace et l'espace est lui-même toutes ces parties avec toute l'étendue qu'elles embrassent. De même l'esprit et le corps sont dans l'homme, comme parties constituantes de la nature humaine, et l'homme est aussi l'esprit et le corps avec toutes leurs déterminations et toute la série de leurs phénomènes. Il est donc permis de dire que l'homme est une intelligence ou que l'homme est matière, pourvu qu'on détermine les propositions et qu'on laisse entendre que l'homme n'est pas seulement matière et qu'il n'est pas non plus une pure

intelligence. En examinant les rapports de ces termes, dont l'un exprime le tout et l'autre une partie, on voit que tout ce qui est dans la partie est aussi dans le tout, puisque le tout est lui-même chacune de ses parties, mais que tout ce qui est dans le tout n'est pas pour cela dans la partie, puisqu'aucune partie n'est égale au tout. Ces rapports et ceux qui précèdent peuvent se représenter par deux cercles entrecroisés, A et B, contenus l'un et l'autre dans le cercle C. Celui-ci est le tout, ceux-là les parties. Le cercle C est aussi chacun des cercles A et B, mais aucun de ces deux cercles n'est égal au grand cercle qui les contient en soi. De là les formules du principe de contenance, l'une positive, l'autre négative : Tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant ; tout ce qui n'est pas dans le contenant n'est pas non plus dans le contenu. Mais les deux réciproques n'ont pas lieu. Tout ce qui est dans le contenant n'est pas pour cela dans le contenu, et tout ce qui est hors de contenu n'est pas pour cela hors du contenant. Ces formules s'appliquent à tous les rapports de subordination, aux rapports de l'espèce avec le genre, du monde avec Dieu, de l'effet à la cause, de la conséquence au principe, du phénomène à la loi. La déduction, qui procède du général au particulier, est fondée sur elles. La logique ne saurait s'en passer pour l'explication des formes organiques de la pensée, qu'on appelle notions, jugements et raisonnements.

Les principes de raison et de cause impliquent le principe de contenance. Tout ce qui est dans l'effet ou dans la conséquence est aussi dans la cause ou dans la raison ; ce qui n'est pas dans la cause ou dans la raison n'est pas non plus dans l'effet ou dans la conséquence. Mais les deux réciproques n'ont pas lieu, car la cause et la raison dépassent chacune de leurs manifestations particulières : tout ce qui est dans la cause n'est pas dans l'effet, et tout ce qui est hors de l'effet n'est pas hors de la cause. Ces principes sont des lois fondamentales de la connaissance et satisfont au besoin de la pensée de savoir l'origine et la fin des choses. L'esprit dès l'enfance ne se contente pas du fait, il en demande le pourquoi. C'est même là, selon la remarque

d'Aristote, le caractère de la pensée philosophique « Rerum cognoscere causas. » La méthode synthétique, qui déduit les êtres de leurs principes, n'a pas d'autre fondement que l'idée de raison ou de principe. Où est donc la raison des choses ? Elle ne peut se trouver que dans l'être même. En effet, d'après tout ce qui précède, l'être ne fait qu'un avec ses propriétés et ses parties ; toutes les déterminations de l'être sont unies à l'être et unies entre elles dans l'essence de l'être. Or cette propriété qui exprime le rapport essentiel de deux choses dont l'une est à l'autre ou dans l'autre se nomme raison, fondement, principe par excellence, *principium rationis determinantis*. C'est ainsi que l'omniscience a sa raison en métaphysique dans l'essence infinie de Dieu, et que la connaissance imparfaite, mêlée d'erreurs et d'incertitudes, est fondée dans l'essence limitée de l'homme. En vertu de ce principe, tout ce qui est déterminé a sa cause ou sa raison déterminante. Quand il s'agit de faits ou de phénomènes, produits par l'activité d'un être, la raison déterminante prend le nom de cause. Cependant les auteurs ne sont pas d'accord sur la différence qui existe entre la cause et la raison ; la plupart les confondent, et la distinction importe peu en ce moment. Pour la pensée, la loi est la même, quelque nom qu'on lui donne : en recherchant la cause ou le fondement de tout ce qui arrive et de tout ce qui existe à l'état de détermination, c'est toujours l'essence supérieure que l'on veut atteindre, essence dans laquelle les substances, avec leurs qualités et leurs phénomènes, sont déterminées d'une manière plutôt que d'une autre. Il va sans dire que la raison doit suffire à l'explication du fait dans toutes ses circonstances. C'est pourquoi on substitue souvent depuis Leibnitz le terme de raison *suffisante* à celui de raison *déterminante*. Mais cette substitution manque elle-même de raison, car toute loi suffit à son emploi, et il n'y a pas lieu de craindre que l'application du principe de la raison déterminante conduise au déterminisme, c'est à dire à la négation de toute liberté dans le monde. Un acte libre ne devient pas fatal, parce qu'il a une raison déterminante, mais il serait fatal si cette raison se

trouvait dans la série des actes antérieurs et non dans la libre détermination de l'esprit.

Tel est l'ensemble des lois de la connaissance reconnues dans leurs rapports organiques et rattachées à l'idée fondamentale de l'être. Les lois de la pensée se lient aux catégories ; les unes et les autres sont indispensables à la solution du problème de la légitimité de nos connaissances (1).

(1) Krause, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*.

LIVRE IV

LA LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE

Nous avons étudié la connaissance en elle-même, dans ses origines et dans ses lois ; nous savons ce qu'elle est, en quelles espèces elle se divise et d'après quels principes elle se forme. Reste à examiner si elle est légitime, si elle atteint son objet, si la pensée a une valeur objective. C'est la question de la vérité et de la certitude ou la question de la science. Nos connaissances sont-elles toujours exactes ? Évidemment non, puisque l'erreur est possible pour nous. Peuvent-elles être exactes, et de plus pouvons-nous avoir la ferme assurance de cette exactitude ? En d'autres termes, si nous entendons par vérité l'équation entre la pensée et son objet, et par certitude, la conscience de ce rapport adéquat, nos connaissances peuvent-elles jamais être vraies et certaines ? Tel est le point litigieux entre le dogmatisme et le scepticisme. Pour l'un, l'esprit humain est capable de vérité et de certitude, sous des conditions à déterminer dans la science ; pour l'autre, il est, quoi qu'il fasse, condamné à l'erreur et au doute. La vérité, disent les sceptiques, est une illusion dont nous sommes la dupe, et la