

des choses est en dehors de l'expérience. Nous ne parlons pas non plus de conditions, laissant entendre, par exemple, que les êtres ont une essence, s'il plaît à Dieu; nous énonçons d'une manière absolue le rapport que nous voyons entre le sujet et l'attribut. Nous ne disons pas enfin que les êtres peuvent, mais qu'ils doivent avoir une essence. L'observation ne permet pas de porter de pareils jugements. Sans doute, aucune de ces propositions n'est contraire à l'observation, mais aucune non plus n'est confirmée par elle dans sa généralité. La vérification n'est possible que dans des cas particuliers. Nous n'avons jamais constaté de propriété qui fût indépendante de toute substance, nous n'avons jamais assisté à un phénomène qui n'eût une cause connue ou présumée, mais cela ne suffit pas pour affirmer catégoriquement que toute substance, même la substance infinie, a des attributs, et que tout changement qui survient au ciel ou sur la terre provient nécessairement d'une cause. Les sceptiques et les dogmatiques qui n'accordent leur confiance qu'à l'observation, ne souffriraient pas une pareille extension des données expérimentales. Ils accepteraient bien une certaine nécessité subjective, née de la coutume, imposée par nos habitudes intellectuelles, mais se garderaient de transformer les convenances de la pensée en lois de la réalité.

Les catégories n'ont pas leur source dans l'observation, mais dans la raison. Elles ne sont pas contraires; mais antérieures et supérieures à l'expérience. Elles sont donc indépendantes de la sensibilité, comme nous l'avons reconnu déjà contre les sensualistes. En effet, nos perceptions sensibles exigent des conditions supra-sensibles. Si le sensualisme était l'expression de la vérité, nos organes devraient nous donner les idées de l'être, de la substance, de la cause, tandis qu'ils ne donnent que des phénomènes, des modifications nerveuses, et que nous devons nous-mêmes ajouter à nos impressions les catégories de la cause, de la propriété, de la relation, pour les interpréter et en tirer quelque parti. Loin de dépendre de l'observation, les idées rationnelles sont donc la condition préalable et nécessaire, sans laquelle aucune observation n'est possible. Platon déjà

avait signalé ce point dans le Théétète. Comme chaque sens, dit-il, a un ordre spécial de perceptions et qu'il est impossible de sentir par un organe ce que l'on sent par un autre, il faut admettre que les choses communes à toutes nos sensations ne sont perçues par aucun organe du corps. Or la première idée que nous ayons au sujet de deux sensations, par exemple, d'un son et d'une couleur, c'est que toutes deux *sont*, puis que chacune est identique à elle-même et différente de l'autre, que prises conjointement elles sont deux et que chacune prise à part est *une*. Ces idées de l'être et du non-être, de l'identité et de la différence, de l'unité et des autres nombres ne sont acquises ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par aucun autre sens, puisqu'elles sont communes à tous les objets; elles sont de ces choses que l'âme connaît immédiatement par elle-même sans le secours du corps (1). Voilà l'intuition intellectuelle de Platon; les *idées* viennent de là.

Les catégories ne résultent pas de l'observation. Aristote peut les avoir inscrites sur son tableau en méditant divers sujets, mais l'application qu'il en a faite à la métaphysique prouve assez qu'il n'entendait pas les restreindre aux faits de l'expérience. Viendraient-elles peut-être de l'induction? Non, elles n'ont pas le caractère abstrait des notions génériques de l'entendement, mais le caractère idéal des éléments généraux de la raison. Seraient-elles enfin une invention chimérique, une création de l'esprit humain, analogues aux divinités de la fable, aux entéléchies et aux monades de l'école? Pas davantage; l'esprit peut se passer des dieux, non de l'être, de l'unité, de la cause; les mythes sont souvent un délassement de l'imagination, les catégories sont une nécessité de la raison: c'est à ce titre qu'elles sont des lois de la pensée. Aucun être ne crée les lois de son activité, car il devrait agir sans lois, ce qui paraît impossible, pour se donner des lois, ce qui est contraire à l'idée même de la loi. Comment d'ailleurs inventer l'unité sans y penser, sans

(1) αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τα κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν. Théétète, 185. Ed. Turici.

la connaître de quelque façon, et quel besoin de l'inventer si on l'a déjà? Autant d'hypothèses, autant d'erreurs ou de cercles.

Concluons maintenant. Si les catégories ne viennent pas de nous, comme produits de l'entendement, elles nous sont données par nos facultés réceptives ou intuitives; et si elles ne nous sont pas données par les sens, elles nous sont données par la raison, car il ne reste aucune autre alternative. Ce raisonnement renferme un double dilemme, auquel on ne peut échapper: ce qui dans nos connaissances n'est pas notre œuvre vient du dehors, et ce qui vient du dehors a sa source soit dans la sensibilité, soit dans la raison. Le premier argument contient la distinction de la forme et de la matière de la connaissance; le second, la distinction de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle, de l'image et de l'idée. L'opposition de la matière et de la forme est admise par tous; mais l'opposition entre l'intuition de l'imagination et celle de la raison est attaquée, d'une part, par les sensualistes, qui ne voient dans les catégories que des objets de nos sens, et d'autre part, par les criticistes, qui les prennent pour des formes pures de l'entendement. L'erreur du sensualisme n'a plus besoin d'être relevée; l'erreur de Kant est celle d'un grand esprit, qui, voyant que la pensée ne parvenait pas à saisir les objets de la raison, renversa les conditions du problème, enferma les idées en nous et créa le subjectivisme. L'hypothèse n'est fautive qu'à demi: les idées en effet sont en nous, elles sont aussi les formes de notre entendement, puisqu'elles se rencontrent dans tous nos jugements, bien mieux elles sont les caractères de notre essence; mais ne sont-elles qu'en nous? Nous disons qu'elles sont en nous, parce qu'elles sont en toutes choses. Sinon, pourquoi les appliquez-vous aux données de l'expérience et pourquoi croyez-vous à la réalité des phénomènes de la nature? Pour être logique, il faudrait aussi transporter les apparences dans le moi et nier, comme Fichte, tout ce qui dépasse la sphère du sujet. Telle est la conséquence du subjectivisme, et la doctrine elle-même est la conséquence d'une autre hypothèse, démentie par la psychologie, savoir

que nous n'avons qu'une seule faculté réceptive ou que la matière de la connaissance ne peut nous être donnée que par la sensibilité. Si Kant avait reconnu la valeur de la raison, il n'aurait pas imaginé ces étranges paradoxes, que le temps et l'espace n'existent qu'en nous, que les catégories et les idées ne sont que des formes de l'esprit; il eût conservé aux principes leur portée objective et se fût contenté d'en chercher l'origine dans la raison.

Les catégories sont les éléments premiers de la raison. A ce titre, elles sont *innées*. Elles ne viennent pas du dehors par le canal des sens, comme les impressions; elles ne sont pas engendrées dans le temps par la réflexion, comme les notions abstraites; elles sont littéralement innées, nées et demeurant dans l'âme, par cela seul que nous avons la raison. Elles illuminent l'esprit comme une révélation d'en haut et président à son activité intellectuelle. Elles guident la pensée dans la distinction des choses, lui laissant voir ici des êtres, là des propriétés, tantôt l'unité, tantôt la multiplicité, lui signalant des différences et des analogies et l'empêchant de s'égarer outre mesure dans la profusion des détails. Elles s'imposent à la volonté et commandent notre assentiment. Sans doute, l'enfant n'a pas conscience des catégories, et loin de pouvoir les définir, il ne comprendrait pas même la définition qu'on en voudrait donner; tout entier au travail d'analyse que réclament l'usage de ses membres, l'interprétation de ses sens et l'étude du langage, il ne démêle pas ses facultés et ne connaît pas leur contenu; néanmoins, il juge, il s'émeut, il agit, et ne manque pas d'appliquer les catégories aux objets qui captivent son attention. Il a conscience de son unité, avant de savoir s'il est esprit ou corps; il a le sentiment de son identité, quand il se souvient de son nom ou de ses actes; il entrevoit la causalité, quand il saisit le jeu de ses organes et qu'il affirme un monde extérieur; il soupçonne enfin toutes les catégories, lorsqu'il commence à parler, car le langage correspond à la raison et en reflète toutes les idées. Autre chose est posséder les catégories dans les replis de l'intelligence, autre chose les connaître. L'enfant ne pense pas à sa pensée,

mais il pense; il ne discerne pas la raison, mais il en fait usage. Pour connaître les catégories, il y faut faire attention et les percevoir. C'est ce que l'enfant ne semble pas faire, sans y être invité. Mais aussitôt que son attention est appelée sur une catégorie, il la connaît, dans la mesure de ses forces. Demandez-lui s'il n'est pas vrai qu'une pomme est une pomme et qu'une poire n'est pas une orange, il sera étonné et comprendra à peine qu'on puisse douter de ces principes; loin de contester les lois de l'identité et de la contradiction, il prendra les arguments des sceptiques pour un pur badinage. Est-ce l'éducation ou la nature qui a dressé cet esprit? Si vous hésitez, renouvelez l'expérience sur l'enfant d'un sceptique: il pensera comme tout le monde. Prenez un autre cas. L'enfant connaît-il, dès sa naissance, le principe de causalité? Non, avant de le connaître, il l'applique, et l'applique chaque fois qu'il vous demande pourquoi? Faites-le réfléchir à sa question, donnez-lui les mots qui lui manquent et il sera métaphysicien sans le savoir. En ce sens, les idées sont innées, mais c'est l'innéité virtuelle de Leibnitz: les idées ne sont pas en nous à l'état de connaissances toutes faites ou de propositions formulées, mais à l'état de principes, de lois, de données de la raison; toute connaissance, immanente ou transcendante, exige les fonctions de l'entendement et procède de l'activité intellectuelle. Pour soutenir que la connaissance même est innée, il faudrait remonter le cours des âges au delà de la vie actuelle, et reprendre l'hypothèse de Platon et d'Origène sur la préexistence des âmes. Les connaissances rationnelles, indépendantes des accidents de la terre, seraient alors des réminiscences d'une vie antérieure.

La plus importante des catégories, la racine de toutes les autres, est celle de l'être, objet de l'ontologie. La métaphysique ne peut définir Dieu que par l'être. Déterminer l'être en lui-même, dans son contenu et dans ses rapports, c'est toute la science. Toutes les lois de la pensée dérivent de l'idée universelle et nécessaire de l'être, comme Rosmini l'a reconnu, sous ces deux formes principales: « Ce qui est est; ce qui est ne saurait ne pas être. » Il est évident qu'une

idée qui est ainsi au fond de toutes nos pensées, que nous affirmons dans tous nos actes, qui règle le mouvement de l'intelligence, à quelque objet, sensible ou non, qu'elle s'applique, est antérieure et supérieure à l'expérience. L'observation atteint des êtres, dira-t-on; soit, mais elle ne les atteint pas tous et n'en pourrait saisir aucun si déjà l'idée de l'être n'occupait la pensée. Les sens ne nous donnent pas des êtres ou des substances, mais des phénomènes. Voilà ce que les apologistes exclusifs de la méthode expérimentale s'obstinent à ne pas reconnaître, malgré tous les avertissements de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibnitz, de Kant, de Reid et de Cousin; ils prennent l'observation à l'état brut, avec tous ses éléments, avec la participation des sens et de la raison, des images et des idées; puis, quand l'observation ainsi pourvue se prononce sur les objets du dehors, y voit des êtres qui ont une essence, ils se figurent que les catégories de l'être et de l'essence dérivent de l'expérience. Ils ne s'aperçoivent pas que l'observation est une forme de la connaissance, que la connaissance est un tout complexe qui vaut la peine qu'on la décompose dans ses parties, et que l'analyse établit sans réplique qu'aucune connaissance même expérimentale n'est possible sans principes à priori. Les catégories qu'ils cherchent au dehors par l'observation sont déjà dans l'esprit, comme condition de l'observation. Les idées de cause et de quantité donnent lieu aux mêmes malentendus. Les savants constatent que les corps agissent et réagissent comme cause, et que la conclusion d'un théorème peut souvent être vérifiée par l'observation; il n'en faut pas davantage: la loi de causalité nous vient par les sens, les mathématiques sont une science expérimentale, la métaphysique le sera bientôt. Du moment qu'un principe est conforme à l'expérience, il provient de l'expérience! C'est tourner dans un cercle et proclamer à priori qu'il n'existe que des connaissances à posteriori. Qu'on observe au moins la connaissance et l'on se convaincra que l'espace, le temps, les nombres, conditions générales de nos intuitions sensibles, ne sont conçus que par des êtres raisonnables, et que si l'idée de cause ne reposait que dans le monde extérieur,

jamais nous n'en soupçonnerions l'existence, attendu que sans elle il nous serait impossible d'affirmer le monde extérieur.

Chaque catégorie est l'objet d'une connaissance et même d'une science rationnelle, indépendante de l'expérience, mais non contraire à l'expérience. A la science de l'être, de l'essence, de la quantité, on peut ajouter la science de la forme, la science de la qualité, la science des rapports, la science de l'unité et de l'harmonie, la science de la direction et de la contenance, la science de la causalité, etc. Toutes ces sciences, à peine entrevues, s'appuient sur des principes métaphysiques qui vont au delà de l'observation. Prenons pour exemple l'idée de causalité, si importante pour la théorie de la connaissance.

La *causalité* exprime un certain rapport entre deux choses dont l'une s'appelle *cause* et l'autre *effet*. Il n'existe pas seulement entre les faits des rapports de coexistence et de succession, comme le suppose M. Mill; les êtres soutiennent toutes sortes de rapports, des rapports internes et externes, des rapports de subordination, de contenance, de possession, d'inhérence, de juxtaposition, de conditionnalité, d'action, de fondement, de cause, d'origine, de but et de moyen. La relation est une catégorie universelle, que M. Renouvier inscrit en tête de sa liste, et dont les éléments les plus simples sont marqués dans toutes les langues par les flexions des noms ou par les prépositions. Parmi tous ces rapports, quel est celui qui désigne la liaison causale? Prenons pour exemple l'homme, considéré comme un tout organisé, dont l'esprit et le corps font partie. L'esprit est avec le corps; voilà la coexistence et la juxtaposition; mais s'il n'existait pas d'autre rapports entre les deux faces de la nature humaine, s'il n'y avait pas entre elles union, action réciproque, influence et dépendance mutuelles, l'homme ne serait que la somme de deux fractions et n'aurait pas d'autre unité que celle d'un minéral; quand deux choses sont ensemble, de telle sorte qu'elles sont indispensables l'une à l'autre, comme les diverses fonctions d'un organisme, elles sont liées entre elles par le rapport de *conditionnalité*. La conditionnalité est

donc la dépendance coordinative et bilatérale des parties d'un même tout, en tant que ces parties, considérées dans leurs relations réciproques, sont nécessaires les unes aux autres ou ne peuvent agir les unes sans les autres. Telle est la position de l'âme vis-à-vis du corps d'après l'observation dans la vie actuelle; telle est aussi la position du règne animal vis-à-vis du règne végétal sur la terre. C'est pourquoi nous disons que l'esprit trouve dans le corps, dans le système nerveux, dans la sensibilité, quelques-unes des conditions de son développement sur le globe. Mais il faut se garder de transformer ce rapport conditionnel en rapport de causalité, comme le font les matérialistes. La causalité est une autre sorte de dépendance, une dépendance unilatérale et subordinative entre le tout et les parties. L'esprit et le corps, comme parties d'un même tout, sont à l'égard de l'homme dans des rapports de subordination, de contenance et de raison ou de fondement. Ici nous n'avons plus deux termes opposés, sous forme de coordination, qui se servent mutuellement de but et de moyen; nous avons deux termes inégaux, l'un supérieur, l'autre inférieur, le tout et la partie, et les rapports dans ce cas se présentent sous deux faces différentes: le tout n'est pas à la partie comme la partie est au tout. La partie est subordonnée au tout, contenue et fondée dans le tout, mais le tout n'est pas contenu ni fondé dans la partie. La catégorie de la *raison* ou du *fondement* (*ratio*, *principium*) indique la relation de deux choses dont l'une est inhérente à l'essence ou contenue dans l'essence de l'autre. Les propriétés sont à l'essence et la constituent; les parties sont *dans* l'essence et la manifestent. Les propriétés et les parties de la nature humaine sont les unes et les autres fondées dans l'idée de l'humanité: pour comprendre l'unité et la perfectibilité de l'homme, pour trouver la raison de la constitution de l'esprit humain et du corps humain, il faut remonter à la notion scientifique de la nature humaine; l'esprit et le corps font partie de notre essence; c'est l'essence de l'homme, comme être d'harmonie de la création, qui seule peut expliquer les similitudes et les différences que présente notre organisation spirituelle et

physique comparée à celle des animaux. Les deux termes de ce rapport s'appellent Principe et Conséquence. Le syllogisme et la démonstration sont une application de cette catégorie : la conclusion de tout raisonnement déductif doit être fondée dans les prémisses.

La catégorie de la *causalité* est une détermination de l'idée de raison. Elle suppose d'abord entre l'effet et la cause les mêmes rapports de subordination et de contenance que ceux qui existent entre la partie et le tout. C'est pourquoi nous disons, d'un côté, que l'effet est sous la cause et dans la cause, et de l'autre, que la cause est supérieure à l'effet, qu'elle est plus que l'effet et qu'elle peut produire une série indéfinie de phénomènes. Il ne faut pas multiplier les causes sans nécessité, une même cause suffit pour tous les effets de même nature. Nous reconnaissons, par exemple, que l'esprit est cause de ses actes de pensée, que le corps est cause des actes de la vie organique, que la terre, comme centre d'attraction, est cause de la chute des corps dans les limites de son action. Dans ces divers cas, nous voyons, d'une part, un tout, l'esprit, le corps, la terre, de l'autre, une série de faits intellectuels, physiologiques et physiques; nous comprenons que tous nos actes de pensée sont dans l'âme et font partie de l'âme, mais que l'âme n'est pas seulement telle ou telle pensée particulière, qu'elle se manifeste dans tout le cours de nos pensées, et qu'il existe ainsi entre la cause et chacun de ses effets des rapports de contenance et de subordination. Quelquefois il semble que l'effet sorte de la sphère de la cause, par exemple dans la connaissance que nous avons de l'espace, de la nature, de Dieu, ou dans les œuvres d'art que nous réalisons au dehors. Mais il ne faut pas confondre la cause avec l'objet de la connaissance ni avec la matière de l'art. Toutes nos connaissances au point de vue subjectif sont en nous, dans la pensée, dans l'âme, et ne sont en effet que les actes d'un être borné, capable d'erreur; mais les objets de nos connaissances transcendantes ne sont pas en nous; peut-être y a-t-il dans ce phénomène une double cause, mais en tous cas ce qui vient de nous est en nous et subsiste dans la conscience. De même

la forme esthétique est en nous, dans l'imagination de l'artiste, et si la forme elle-même passe dans le marbre ou sur la toile, il faut tenir compte du concours de la matière, susceptible de prendre toutes les formes. En général, un être ne produit que ce qui est possible pour lui, ce qui est en son pouvoir, et tous ses états possibles sont renfermés dans son essence. En ce sens, l'effet est toujours dans la cause, sauf à voir si un fait n'est pas complexe et n'est pas contenu comme possible dans la relation de deux substances. En partant du principe de contenance, nous pouvons pénétrer plus avant dans l'analyse de la liaison causale. Tout ce qui est dans l'effet est aussi dans la cause, tout ce qui est hors de la cause est hors de l'effet, mais les deux propositions réciproques n'ont pas lieu; car la cause est plus étendue que l'effet; elle doit expliquer tout l'effet, s'il est tout entier de son domaine, mais ne peut fournir aucune explication sur les faits qui dépassent son essence et ses relations. Tous les phénomènes de conscience empruntent leur clarté à la nature de l'esprit, et il n'y a rien en eux qui ne se trouve dans nos propriétés; mais la nature de l'âme ne peut jeter aucune lumière sur les phénomènes du monde extérieur.

Mais la causalité n'exprime pas seulement des rapports de contenance et de subordination, elle désigne en outre, et c'est là ce qui la distingue, un rapport de *détermination*, elle est le rapport du déterminant au déterminé, le rapport qui est marqué par la préposition *par*. La cause est ce par quoi est une autre chose. L'effet est toujours quelque chose de déterminé, de limité dans le temps ou dans l'espace; il a telle ou telle qualité, telle ou telle forme; toutes ces déterminations ont leur raison dans l'être qui les a produites par son activité. Si l'effet est physique et fatal, c'est que la cause est un corps dont l'action est fatale; si l'effet est spirituel et arbitraire, c'est que la cause est une âme dont l'action est libre; si l'effet est faible ou puissant, passager ou durable, c'est que la cause se manifeste sous les mêmes caractères. De là l'axiome : telle cause tel effet, tel effet telle cause; tout ce qui est déterminé est déterminé selon l'essence de sa cause; en d'autres termes, la cause et l'effet sont semblables

et proportionnels, ils ont même forme et même essence sous des grandeurs différentes. Toutes les déterminations de l'effet doivent donc s'expliquer par la cause. C'est pourquoi la cause peut encore se définir : la raison déterminante ou suffisante, la raison en vertu de laquelle l'effet est tel qu'il est et non autrement. La cause en effet est une espèce de raison et a tous les caractères de cette catégorie, mais c'est la raison, en tant qu'elle amène par son activité quelque chose de déterminé qui est fait à son image. Tout ce qui est cause est en même temps raison, mais tout ce qui est raison n'est pas cause. Pour qu'il existe entre deux choses un rapport de raison, il suffit que l'une soit contenue dans l'essence de l'autre ; pour qu'il y ait entre elles un rapport de causalité, il faut en outre que l'une soit effectuée par l'autre conformément à son essence. En ce sens, une simple propriété, comme l'espace ou le mouvement, est la raison de toutes les combinaisons dont s'occupe la géométrie ou la mécanique ; mais un être seul, une substance spirituelle ou matérielle peut être cause. L'idée de cause, si importante dans les sciences expérimentales, est étrangère aux études mathématiques (1). Quand on dit que nos connaissances ont leur cause dans la pensée, on se sert d'une expression impropre, on laisse entendre que la pensée est un être qui agit, tandis qu'elle n'est qu'une propriété ; il faut dire que nos connaissances sont des effets de l'âme, considérée comme pensée, ou les modifications de l'âme, en tant que substance intelligente.

La causalité désigne donc un triple rapport : contenance, subordination, détermination et par suite similitude. Dans ce rapport il faut examiner les termes et la liaison. La cause est un être qui effectue quelque chose selon son essence. L'effet est tantôt un phénomène, tantôt une substance, qui sont déterminés par l'agent. L'effet peut devenir cause à son tour au sujet de nouveaux phénomènes, mais non au sujet de sa cause. Entre la cause et l'effet le rapport est unilatéral et non circulaire. L'ignorance peut engendrer la misère et la

(1) Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, 1^{re} part., ch. 1.

misère engendrer le crime, mais le crime ne crée pas l'ignorance d'où il provient. La liaison causale n'est pas une simple conjonction, une rencontre fortuite, mais une *connexion*, un lien nécessaire. Je ne veux pas dire par là que l'effet est toujours fatal, ce qui supprimerait toute cause libre, mais qu'il est tel qu'il est, fatal ou libre, en vertu de sa cause. Entre une cause libre et des actes libres, il existe une connexion moralement nécessaire, en ce sens que l'âme, en tant que libre, ne peut agir que librement ; entre une cause corporelle et des phénomènes corporels, la connexion est physiquement nécessaire. On peut énoncer ce rapport dans les formules consacrées : « *Data causa, datur effectus ; sublata causa, tollitur effectus.* » Si la cause existe, l'effet existe, d'une manière ouverte ou latente, et l'effet se réalisera, dès qu'il trouvera les conditions de sa réalisation dans les circonstances extérieures, comme le savent les physiciens, les chimistes et les géologues ; en outre, si la cause est matérielle, l'effet peut être prévu et calculé avec une entière certitude. Quand la cause cesse ou diminue, l'effet cesse ou s'affaiblit graduellement, témoin le cours des maladies. Point d'effets sans cause, ou plutôt point de phénomènes sans cause. Le hasard ne fait pas exception à cette règle. Les accidents de la vie, les événements contingents qui font le bonheur et le malheur, ne sont pas des faits sans cause, mais des faits qui résultent du concours de plusieurs causes, en dehors de nos prévisions. Qu'un parent éloigné nous lègue ses biens, c'est souvent une chose naturelle à laquelle on pouvait s'attendre ; mais s'il avait des enfants et qu'il eût manifesté des intentions malveillantes à notre égard, le même fait devient hasard ; ce n'est cependant pas sans cause que les enfants meurent, que les sentiments se modifient et que nous existons encore pour recueillir l'héritage. Qu'un navire périsse et qu'un seul passager échappe au naufrage, que la foudre nous frappe au milieu de la foule, ce sont des événements imprévus, mais non des faits sans cause.

Aristote distinguait quatre sortes de causes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Les deux premières ne sont pas des causes, mais les

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-