

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*, 1<sup>re</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 permet 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, échauffe, 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

inévitables de conclure que nous manquons absolument de toute idée de connexion ou de pouvoir, et que ces termes ne signifient rien, soit qu'on les emploie dans les spéculations philosophiques, soit qu'on en fasse usage dans la vie commune. » La causalité est donc un préjugé. Il n'y a qu'un moyen d'éviter cette conclusion, c'est de faire de la liaison causale un simple rapport de succession fondé sur la coutume ou sur la similitude. De là ces deux définitions expérimentales : la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet, que la présence du premier fasse toujours penser au second ; — la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet, que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables au second.

Hume a dévoilé l'impuissance du sensualisme, en réduisant l'expérience à sa juste valeur. Kant ne fait que traduire cette pensée en langage scientifique, quand il déclare que les jugements d'expérience ne sauraient être apodictiques ni universels. Mais à part ce service, Hume a une singulière logique. Voici son raisonnement : le principe de causalité indique une connexion nécessaire entre la cause et l'effet ; or l'expérience ne découvre aucune nécessité dans la succession des faits ; donc le principe de causalité n'existe pas. Un autre aurait conclu ainsi : donc nous avons des connaissances indépendantes de l'expérience ; mais Hume avait décidé déjà que nous ne savons rien en dehors des limites de l'observation, excepté les mathématiques ; il fallait dès lors adapter la conclusion à l'opinion préconçue pour rester d'accord avec soi-même ; il fallait sauver le sensualisme en dépit de ses conséquences sceptiques, sauf à se contredire sur un autre point, en rejetant un principe que l'auteur lui-même regarde comme évident et qu'il cherche partout, dans l'âme et dans la nature.

L'idée de cause n'est plus attaquée de nos jours. Seulement les sensualistes et les criticistes veulent en limiter l'application au domaine de l'expérience. Ceux-ci l'acceptent comme nécessaire et avouent que nous en poursuivons la réalisation jusque dans la métaphysique, mais ils regardent cette recherche comme une usurpation de la raison. Ceux-là

lui contestent toute nécessité, prennent au sérieux le pis-aller de Hume, et confondent bravement la causalité avec la succession habituelle des phénomènes. La succession, en effet, est un fait d'observation, mais elle ne répond nullement à la causalité. D'abord, nous concevons des causes et des effets éternels, qui coexistent et ne se suivent pas. Ensuite, par rapport au temps, la causalité suppose tout autre chose qu'un simple rapport d'antériorité. Il existe entre la cause et l'effet une relation essentielle qui est précisément le pourquoi de la succession, et qui échappe à l'observation, comme Hume l'a démontré. De ce que deux faits se suivent, comme le feu et la fumée, l'expérience ne permet pas de conclure qu'ils doivent se suivre partout et toujours. D'ailleurs, deux choses peuvent se succéder, même habituellement, comme le jour et la nuit, la santé et la maladie, la guerre et la paix, le manger et le boire, sans avoir aucune connexion directe entre elles. C'est faire un paradoxe que de raisonner ainsi : *post hoc, ergo propter hoc*.

Il en est de la causalité comme des autres catégories. Elle n'est pas contraire, mais antérieure et supérieure à l'expérience. A la rigueur, l'expérience n'est possible que par elle, mais une fois établie, elle confirme le principe de causalité aussi loin qu'elle peut l'atteindre. C'est à ce point de vue que se place M. Mill dans les remarquables chapitres qu'il consacre à la causation. M. Mill n'a pas assez tenu compte des observations de Hume. La loi de causalité, dit-il, d'après laquelle tout ce qui commence a une cause, est la racine de toute la théorie de l'induction ; elle s'occupe de causes physiques, non de causes efficientes ou productrices, elle se borne à constater une succession invariable entre certains phénomènes et ne prétend pas dépasser les limites de l'expérience. Certains faits sont toujours suivis d'autres faits : voilà la loi ; l'antécédent invariable est la cause, et le conséquent invariable, l'effet. Jusque-là tout va bien, l'expérience est possible ; mais, pressé par les objections, l'auteur quitte bientôt son domaine. La cause, dit-il, n'est pas précisément l'antécédent qui *est* ou a été suivi du même phénomène dans toutes nos expériences précédentes, mais l'antécédent qui *doit* en

être suivi, aussi longtemps que dure l'ordre actuel du monde. Ici la thèse change : un principe est substitué à un fait, et un jugement apodictique à un jugement assertoire. L'auteur comprend bien que sans cette substitution, la causalité s'évanouit dans la succession. La cause enveloppe donc l'idée de nécessité, c'est à dire d'inconditionnalité : elle est l'antécédent invariable qui est nécessairement ou absolument suivi de quelque phénomène. La cause et l'effet sont des phénomènes qui forment des couples sans exception ni condition. Ailleurs la causalité apparaît comme une loi universelle, qui s'applique à tout l'état présent du monde, effet de l'état antérieur, cause de l'état futur, quoique l'observation ne puisse rien nous apprendre de ces états, et l'auteur regrette seulement que les psychologues fassent une exception en faveur du libre arbitre : il prend encore les motifs qui sollicitent la volonté pour des causes déterminantes, au lieu de les considérer comme des conditions de l'activité volontaire, selon la science de l'âme. Cette erreur du reste s'explique : la cause elle-même est définie parfois « la somme des conditions positives et négatives d'un phénomène (1). »

Ces défauts de la logique de M. Mill sont purement théoriques ; mais le sens pratique de l'auteur se révèle admirablement dans ce qu'il appelle les *canons* de l'induction. Ces canons sont des règles méthodiques pour la recherche des causes dans les limites de l'expérience. Les méthodes expérimentales sont au nombre de quatre, et chacune d'elles se résume en une formule canonique (2).

Méthode de *concordance* : Si plusieurs cas d'un même phénomène n'ont qu'une circonstance commune, cette circonstance est la cause ou l'effet du phénomène en question. Soit le phénomène : la production d'un savon. Ce phénomène apparaît chaque fois qu'un alcali se combine avec une matière grasse. On peut soutenir dès lors que cette combinaison est la cause de la production du savon.

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book III, ch. v : of the law of universal causation.

(2) *Ibid.*, ch. VIII, of the four methods of experimental inquiry.

Méthode de *différence* : Si un cas où le phénomène en question se rencontre et un cas où il ne se rencontre pas ont toutes leurs circonstances communes, sauf une, cette dernière circonstance est la cause ou l'effet du phénomène en tout ou en partie. Soit le phénomène : la mort d'une personne. On observe que la personne se trouve en deux instants consécutifs dans un ensemble de circonstances identiques, sauf une, une blessure au cœur. On peut assurer dès lors que cette blessure est la cause de la mort.

Méthode des *résidus* : Si l'on retranche d'un phénomène la partie qui est l'effet de certains antécédents, le résidu du phénomène est l'effet des antécédents qui restent. On doit à ce procédé de grandes découvertes en chimie et en astronomie. Chaque fois que la description d'un phénomène présente quelque lacune, en vertu de causes connues, il est probable qu'il existe un antécédent, qui avait passé inaperçu et qui est cause du défaut signalé. La découverte de la précession des équinoxes par exemple a sa source dans une explication imparfaite du retour des saisons par le retour du soleil dans les mêmes positions du ciel.

Méthode des *variations concomitantes* : Si un phénomène varie d'une façon quelconque toutes les fois qu'un autre phénomène varie d'une certaine façon, le premier est une cause ou un effet direct ou indirect du second. C'est ainsi que les oscillations du pendule varient à mesure qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne d'une montagne. Le voisinage de la montagne est la cause des déviations du pendule, comme l'enseigne la méthode des différences ; mais les oscillations mêmes, dont la direction change avec la position de notre globe, ont pour cause l'attraction de la terre. De même le mouvement des marées qui correspond exactement au mouvement de la lune, a pour cause l'influence de cet astre (1).

Ces règles sont ingénieuses, à coup sûr ; mais elles ne sont pas aussi neuves que le suppose M. Taine : elles sont l'expression de procédés usités dans la chimie, dans la phy-

(1) H. Taine, *Le Positivisme anglais*, étude sur Stuart Mill, VII. Paris, 1864.

sique, dans l'astronomie, c'est à dire dans les sciences expérimentales qui se préoccupent surtout de la recherche des causes. Herschel avait largement esquissé les applications pratiques du principe de causalité (1); Mill les a réduites en système et en a présenté la théorie. Sont-ce bien les canons de l'induction? Il est permis d'en douter. Sans doute la connaissance de la loi d'un phénomène étend la signification du phénomène et le fait rentrer dans une classe générale; mais, la loi trouvée, il ne reste aucune inconnue à dégager, comme dans l'induction ordinaire, et la certitude est souvent aussi complète après une seule épreuve que dans les mathématiques. Quand on sait, par exemple, par la méthode des variations concomitantes, que le mercure monte dans le tube barométrique à cause de la pesanteur de l'air, la conviction est formée dès que le phénomène est compris, et l'on ne conçoit aucune perturbation dans l'ordre de la nature ni aucune découverte de faits analogues ou contraires qui puisse la modifier. La pensée qui poursuit les causes dans le monde ne remonte pas de l'individu à l'espèce, ni de l'espèce au genre, comme dans les sciences abstraites, mais du fait à la loi; elle ne procède pas par généralisation successive, mais par intuition, comme nous saisissons l'infini à propos du fini ou une vérité géométrique à l'occasion d'une image. C'est un nouveau cas du procédé dialectique de la raison, où l'extension et la compréhension des notions subordonnées n'ont plus de valeur. Si l'on aboutit encore parfois à une définition, comme par l'emploi du raisonnement inductif, c'est seulement une définition génétique et non théorique, expliquant un phénomène par son origine, au lieu d'exposer ses propriétés. Telles sont les définitions ordinaires des marées comme mouvements des grandes eaux produits par l'attraction lunaire, ou des éclipses comme soustraction de lumière causée par l'interposition d'un corps opaque.

Mais si le principe de causalité se vérifie dans l'expérience, il n'en dépend pas. Les canons de M. Mill, loin de le créer, le supposent. Ils n'ont pas pour but de rechercher

(1) Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie natur.*, II<sup>e</sup> part. ch. VI.

si une loi générale de causalité existe dans le monde, mais, cette loi donnée, de l'appliquer aux divers ordres de phénomènes, pour savoir *quelle* est la cause de chacun d'eux. C'est une question d'application et non de principe. La causalité n'en reste pas moins une catégorie à priori, qui préexiste à l'observation, que chacun comprend sans qu'on l'instruise et qu'il adapte tant bien que mal à tous les phénomènes dont il veut se rendre compte, à ses sensations, à ses actes, à son essence, à tout ce qu'il saisit dans les limites de l'expérience et même au delà. Aussi la logique inductive s'en sert-elle, aussi bien que la dialectique, sous forme de jugements apodictiques et universels. Tout ce qui est déterminé à une cause; tout effet est proportionné à sa cause; tout ce qui est dans l'effet est dans la cause. « Le principe de causalité s'énonce ainsi, dit Royer-Collard: Tout ce qui commence d'exister a une cause. Ce principe est nécessaire et universel; il ne souffre aucune exception dans aucun moment de la durée, dans aucun point de l'espace; le contraire nous paraît non seulement impossible, mais absurde. » Ce n'est pas un préjugé, comme le soutenait Hume, ni une notion généralisée, comme Locke le prétendait, mais une vérité évidente en elle-même. L'expérience n'enseigne point ce qui est nécessairement. Leibnitz dans une de ses Lettres fait la même observation: « Si Lockius discrimen inter veritates necessarias et eas quæ nobis sola inductione utcumque innotescunt, satis considerasset, animadvertisset necessarias non posse comprobari nisi ex principiis mente insitis, cum sensus quidem doceant quid fiat, sed non quid necessario fiat. » La causalité est une loi de notre nature. C'est dans le sentiment de notre propre activité qu'elle se révèle d'abord. Mais la conscience ne nous montre que le fait, non la nécessité. Le fait est l'occasion et non le principe de cette conception nécessaire; il ne la contient pas, il la suggère (1).

La cause, la substance, l'unité, l'identité, la quantité, sont des catégories de la raison que nous connaissons directe-

(1) Royer-Collard, *Fragments théoriques*, VI; *Oeuvres de Reid*, t. IV.