

Le fini, c'est ce qui est avec autre chose, ce qui n'est pas posé seul, mais en face d'un autre, ce qui est posé sous la forme de l'*opposition* ou de l'*antithèse*. Quels que soient les objets, du moment qu'ils sont deux, ils sont opposés entre eux et limités l'un par l'autre. Deux corps dans l'espace se limitent réciproquement : chacun a son commencement et sa fin ; le *commencement* et la *fin* sont les deux déterminations de la *limite*, et la limite elle-même est exactement la ligne de démarcation entre l'intérieur et l'extérieur ou le trait d'union entre le dedans et le dehors, comme les *bornes* ou les frontières d'un pays. Le commencement marque la limite du dehors au dedans, et la fin, du dedans au dehors ; cependant, le *fini* se prend, d'ordinaire, pour la limite en général, parce que ce qui finit doit également commencer. De même, un esprit et un corps, quoique de nature différente, se limitent mutuellement ; si chacun était seul dans son genre, il aurait toute la réalité de son genre, mais non la réalité tout entière. Spinoza donne une définition trop étroite du fini quand il assure que le corps n'est pas borné par la pensée, ni la pensée par le corps. Il est vrai que la pensée qui ne serait arrêtée par aucune autre pensée serait infinie en son genre ; mais ce qui n'est infini qu'en son genre est fini par rapport au reste. Si l'espace et le temps sont infinis en leur genre, ils sont encore limités l'un à l'égard de l'autre, puisqu'ils sont opposés entre eux. Il y a donc une distinction à faire par rapport au fini, selon que le terme opposé est du même ordre ou d'un ordre différent : s'il est du même ordre, s'il s'agit de plusieurs corps, par exemple, chacun sera complètement fini ; s'il s'agit d'ordres différents et que chaque terme soit unique en son genre, chacun sera fini par rapport à son contraire, mais infini en lui-même. L'infini relatif sert de lien entre le fini et l'infini et participe de l'un et de l'autre.

9. Si un être fini est posé sous la forme de l'*antithèse* ou opposé à d'autres êtres, il s'ensuit qu'il *manque* de quelque chose, qu'il est *privé* de quelque réalité, qu'il n'est qu'une *partie* de l'essence, et non l'essence entière. La notion du fini est donc, sous ce rapport, une notion *négative*, qu'on ne peut bien concevoir qu'en dépouillant le tout, en envisageant un détail de l'ensemble, à l'exclusion du reste. L'infini, au contraire, est l'idée positive, puisque l'infini est tout. Il ne faut pas se laisser égarer par les termes, dont la structure ne correspond pas toujours à la connexion des choses ; nos langues sont des œuvres analytiques, et l'on sait que, dans l'analyse, le fini apparaît clairement avant l'infini ; mais il y a une connaissance indéterminée qui précède l'analyse.

L'âme, comme toute chose finie, est donc *affectée de négation*, et cette qualité se retrouve dans chacune de ses propriétés : notre pensée n'embrasse pas toute la vérité et ne possède pas l'omniscience ; nos affections ne sont pas le sentiment pur et complet de tout ce qui est bon, la félicité parfaite ; notre volonté ne réalise pas le bien tout entier ; il y a toujours des lacunes à combler et des imperfections à ôter dans tout le cours de la vie humaine. Et cependant, l'âme est positive aussi, puisqu'elle est posée. En effet, l'*affirmation* et la *négation* se combinent en nous et se trouvent à la fois dans tout ce qui est fini. Un être fini est positif en lui-même, dans ce qu'il est, en tant qu'il est posé ; mais il est négatif dans ce qu'il n'est pas, dans ce qui lui manque, en tant qu'il n'est pas seul à jouir de la réalité. La même chose doit se dire de ce qui est infini d'une manière relative. L'espace et le temps, par exemple, sont positifs en eux-mêmes, en tant qu'ils possèdent toute l'essence de leur genre, mais ils sont négatifs en tant qu'ils ne sont que des genres ou qu'ils ne sont pas tout.

10. Si les catégories de l'affirmation et de la négation

sont inséparables du fini, il en est de même de l'*intérieur* et de l'*extérieur*. Tout ce qui est fini, dans les limites de l'observation, a un contenu; le corps renferme des parties et l'âme des phénomènes; mais ce contenu est borné par le dehors: tout l'espace est hors de l'âme et toutes les âmes hors de l'espace. Le contenu d'un objet augmente ou diminue à mesure que ses limites s'étendent ou se resserrent; l'extérieur embrasse tout le reste de la réalité ou se développe en raison inverse de l'intérieur. Quand l'intérieur est une quantité finie, l'extérieur est infini; quand l'intérieur est infini, l'extérieur est nul. L'extérieur est le côté négatif de chaque être: pour le moi, c'est le non-moi; pour la nature, c'est l'esprit; pour Dieu, c'est le néant. Deux objets finis sont nécessairement extérieurs l'un à l'autre, mais l'extérieur n'est la propriété caractéristique d'aucun d'eux. C'est donc à tort que Hegel considère l'*extériorité* comme l'attribut fondamental de la nature. Tout ce qui est fini ou relativement infini a son intérieur et son extérieur.

11. L'extérieur se rapporte à la propriété formelle de la *contenance*, dont elle fixe les limites; à la propriété formelle de la *direction* se rattachent deux autres qualités. Un être fini se dirige sur soi, sous la forme du sens intime ou de la cohésion, selon qu'il est esprit ou corps; mais comme le fini n'existe pas seul, il se dirige aussi sur le dehors, soit vers les choses finies qui sont avec lui dans le monde, soit vers l'être infini ou le tout. De là, les rapports de conditionnalité et de causalité qui affectent de nouveau tout ce qui est fini.

La *conditionnalité* exprime le rapport réciproque ou la dépendance mutuelle des êtres finis, en tant qu'ils font partie d'un même tout et qu'ils sont nécessaires les uns aux autres pour l'accomplissement de leur fin individuelle. Est conditionnel, relatif, dépendant, tout ce qui est *avec*

autre chose et ne peut être *sans* autre chose; en d'autres termes, tout ce qui est limité trouve hors de soi des conditions ou des moyens d'existence et de développement. Nous avons deux prépositions pour désigner cette relation des parties entré elles d'une manière positive ou négative, outre la conjonction *si*, qui sert au même usage. Telle est la situation de l'esprit dans ses rapports avec ses semblables et avec le monde corporel.

Nous avons la conscience que l'âme ne se suffit pas à elle-même ou qu'elle est soumise, du moins dans la vie présente, à des conditions extérieures pour la réalisation de sa destinée. Mais l'âme n'a pas seulement des rapports de coordination avec les êtres qui l'entourent, elle soutient encore un rapport de subordination à l'égard de Dieu. La *causalité* exprime le rapport des parties au tout, en tant que les parties sont fondées dans une essence supérieure ou déterminées conformément au tout. Tout ce qui est déterminé a une raison déterminante ou une cause. L'âme n'a pas sa cause en elle-même, mais trouve sa cause en Dieu. C'est à la métaphysique à reconnaître Dieu comme la cause du monde et de tous les êtres limités, en s'appuyant sur la similitude du fini avec l'infini.

L'âme est donc posée comme chose finie; en conséquence, elle est à la fois positive et négative; elle a un intérieur et un extérieur; elle a des conditions et une cause. Ces diverses catégories sont inhérentes à tout ce qui est fini et se déduisent logiquement de l'idée même du fini par le seul effet du raisonnement. La dialectique, comme discussion de l'idée de limitation, est aussi claire et aussi sûre que les mathématiques, qui discutent l'idée de quantité.

L'*infini* est posé tout autrement: il est seul, soit en son genre, s'il s'agit d'un infini relatif, soit au-dessus de tout genre, s'il s'agit de l'infini absolu; il est la *thèse* ou la

position une et entière, sans opposition, sans antithèse. L'infini est donc purement et simplement positif et rien que positif, il ne manque de rien, il n'est affecté d'aucune négation, il ne présente point de lacune dans son essence. Il est unique et n'a pas d'extérieur, il contient tout, il est tout en unité. L'infini est sans condition, sans dépendance, sans relation avec le dehors, il se suffit pleinement à lui-même et n'a point de cause. Telle est la notion de Dieu, la seule de nos pensées qui échappe à toute limitation, la seule qui soit absolument pleine et complète en elle-même et qui complète toutes les autres. On a donc tout de mettre Dieu en *antithèse* avec autre chose. La nature n'est pas l'opposé de Dieu, mais l'opposé du monde spirituel; l'antithèse n'existe pas avec Dieu, mais en Dieu, car Dieu n'est pas le terme d'un rapport, mais renferme en soi tous les termes et tous les rapports. L'antithèse ne s'applique qu'aux parties du monde et aux êtres finis. La thèse c'est l'unité; l'antithèse c'est la variété qui se déploie au sein de l'unité et qui contient au moins deux pôles, deux membres contrastants; la *synthèse*, enfin, c'est l'harmonie, c'est l'union des membres de l'antithèse entre eux et avec la thèse.

Thèse, antithèse et synthèse, ou position, opposition et composition, sont les modes généraux de la forme.

12. La forme et le fond se combinent dans l'*existence* : une chose existe quand son essence est posée ou a pris forme. Si l'essence n'est posée qu'en nous, l'objet n'a qu'une existence *subjective* ou imaginaire, comme les abstractions de l'esprit, les fantômes du rêve et les créations de la fable; si l'essence est posée dans l'espace ou dans le monde, l'existence est *objective* ou réelle. Cette distinction est valable pour tout ce qui est fini; car l'être qui n'a qu'une essence limitée n'existe aussi que d'une

manière restreinte, soit en idée, soit en réalité, soit tout ensemble en réalité et en idée. Les animaux qui résultent d'une combinaison d'organes actuellement possible existent hors de nous, dans la nature, que nous les connaissions ou non; ceux que nous formons nous-mêmes en rassemblant les membres de diverses espèces n'existent qu'en nous.

Nous pouvons nous convaincre maintenant de l'existence de l'esprit, puisque nous savons *ce* qu'il est et *comment* il est : son essence est posée sous forme de concentration et reconnue dans la conscience : *cogito, ergo sum*. L'âme a une existence subjective, d'abord, puisque chacun s'affirme comme sujet de ses actes, et une existence objective, ensuite, puisqu'elle est un être qui fait partie du monde spirituel ou qui est membre de l'univers.

L'existence est *éternelle* ou *temporelle*, selon qu'elle se maintient immuable en elle-même ou qu'elle se modifie dans le temps. L'existence temporelle se nomme la *vie*. A chacune de ces formes s'appliquent les trois modalités de l'existence, la *possibilité*, la *réalité*, la *nécessité*. Il y a des possibilités et des nécessités temporelles dans le domaine de la vie, comme il y a des possibilités et des nécessités éternelles, en dehors du temps, par exemple dans les mathématiques. La possibilité exprime le rapport d'existence de deux choses sous le caractère de la *pluralité*; la nécessité, leur rapport sous le caractère de l'*unité*. Une chose n'est pas nécessaire ou possible en elle-même, mais par rapport à une autre; ce qui est possible pour un être ne l'est pas pour tous, ce qui est nécessaire dans un cas peut être impossible dans un autre. La réalité indique l'existence effective. Tout ce qui est nécessaire existe réellement; tout ce qui est réel est ou a été possible; mais ce qui est possible n'est pas, pour cela, réel et ce qui est réel n'est pas toujours nécessaire.

Les modes de l'existence supposent des *relations* et sont déterminés par la nature des choses. Si la relation entre un être et d'autres êtres est telle qu'elle n'existe que d'une seule manière, elle est nécessaire : le nécessaire est donc ce qui ne peut pas être ou ne pas être, ce qui ne peut pas être d'une façon ou d'une autre, ce qui est comme il *doit* être. Si la relation est telle qu'elle peut exister de différentes manières ou même qu'elle *peut* être ou ne pas être, elle est possible.

Qu'est-ce qui est nécessaire pour un triangle ? qu'il ait trois angles et trois côtés, que la somme des trois angles soit égale à deux droits, qu'un côté soit moindre que la somme des deux autres : ces propriétés sont nécessaires au triangle en général, elles sont impossibles pour d'autres figures. Et qu'est-ce qui est possible pour un triangle ? que les trois côtés soient égaux, que deux côtés soient égaux, que les trois côtés soient inégaux, qu'un angle soit obtus, qu'un angle soit droit, que les trois angles soient aigus. Ces possibilités constituent les diverses espèces de triangles ; chaque cas peut exister, mais leur ensemble est nécessaire, car il n'y en a pas d'autres ; elles forment les propriétés accidentelles du genre, mais chacune de ces propriétés devient essentielle à une espèce et fait partie de sa définition. La réalité exprime simplement que la chose *est*, soit qu'elle n'ait été que possible ou qu'elle soit nécessaire. En construisant un triangle, on réalisera d'abord tout ce qui est nécessaire au genre, ensuite l'une des trois possibilités qui concernent les angles et l'une des trois qui sont relatives aux côtés.

Par rapport au *temps*, la *réalité* embrasse tout ce qui s'est réalisé en fait dans le passé et tout ce qui se réalise dans le monde à l'instant actuel : parmi ces choses réelles, soumises à l'observation, les unes pouvaient, les autres

devaient s'effectuer ; aucune n'était impossible en soi. La *possibilité* pure se restreint à l'avenir. Mais, parmi les événements futurs, les uns doivent se réaliser, parce qu'ils dépendent des lois nécessaires de la vie, les autres peuvent actuellement se réaliser, parce qu'ils sont préparés par l'activité antérieure, les derniers enfin se réaliseront peut-être dans la suite, en vertu de la spontanéité, de la volonté et de la liberté des êtres. Les premiers peuvent être prévus avec certitude, puisqu'ils se déduisent de lois fatales : tels sont les faits qui résultent du mouvement des astres : les seconds marquent les dispositions du moment et montrent ce qui va probablement se manifester ; les autres sont les *futurs contingents*, les cas accidentels, livrés au hasard des circonstances, engagés dans les rapports infiniment multiples que soutiennent entre eux tous les êtres finis vivant ensemble dans le même espace et dans le même temps.

Le *hasard* n'est pas l'absence de toute cause, comme on le définit ordinairement, mais le produit du concours de plusieurs causes indépendantes les unes des autres. Si une tuile tombe dans la rue à un moment donné, elle tombe en vertu d'une cause ; si un homme se promène au même instant dans la rue, c'est en vertu d'une cause ; mais la simultanéité de ces deux causes amène un accident, un événement imprévu qui ne devait pas arriver. C'est ainsi qu'il y a des biens et des maux accidentels, qui se nomment *bonheur* et *malheur*. L'ensemble des accidents est nécessaire et peut être connu comme tel par une intelligence infinie ; mais s'il y a quelque liberté au monde, chaque événement contingent est seulement possible et sa réalisation dépendra des relations établies spontanément par les êtres finis.

Le panthéisme exclut le hasard, parce qu'il n'admet que

la causalité divine et la regarde comme nécessaire ; le matérialisme le repousse, parce qu'il ne reconnaît que des causes physiques, qui sont fatales ; le spiritualisme l'adopte et l'explique, parce qu'il respecte la causalité des êtres finis et que, parmi les causes secondes, il distingue des causes libres. La contingence a sa source dans la spontanéité des êtres ou dans la volonté des esprits.

13. A l'existence se rattache encore la substantialité. La notion de *substance* est vague ; on y comprend d'ordinaire l'être, l'essence, l'existence, la permanence, parfois la perfection et la grandeur ou l'activité et la quantité. La question de savoir si toute substance est active appartient à la métaphysique ; c'était le fond du débat entre Descartes et Leibnitz, entre le mécanisme et le dynamisme : on peut considérer la lutte comme terminée depuis que les restaurateurs du cartésianisme ont introduit l'activité dans la définition de la substance (1). Cependant, l'activité et la quantité ne font pas la substance, mais la *force* ; la substance est simplement *ce qui existe en soi*.

Tout ce qui est, dit Spinoza, est en soi ou en autre chose. En d'autres termes, toute chose a une existence propre ou une existence relative ; c'est de cette dernière forme de l'existence que dépendent la nécessité, la réalité et la possibilité. Les choses qui possèdent une existence propre ou indépendante sont substances ; les autres s'appellent tantôt les affections de la substance, tantôt les accidents. Cependant l'*accident* n'est pas le seul terme qu'on doit opposer à la substance selon l'antinomie vulgaire : substance et accident, encore admise par Kant.

(1) BORDAS-DEMOULIN, *le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*. — F. HUET, *la Science de l'esprit*. Paris, 1864.

L'*accident* désigne un fait variable et contingent, qui n'embrasse pas les propriétés éternelles et nécessaires : tout ce qui n'est pas substance n'est donc pas accident. Les forces ne sont ni des substances ni des accidents. Chaque substance a des attributs, mais il faut se garder de faire de ces attributs des *hypostases* (ὑποστάσις, *substantia*), comme dans la mythologie. L'art et la poésie peuvent personnifier des propriétés, mais cette confusion serait mortelle à la science : remplacer Dieu par la Loi ou par l'Ordre moral du monde, c'est prendre une substance pour une qualité ; considérer le Temps comme un être qui amène les événements et donne la mort, c'est prendre une qualité pour une substance.

Pouvons-nous légitimement considérer l'esprit comme *substance* ? C'est la question qui se débat entre le spiritualisme et le matérialisme. Quand on procède avec méthode et qu'on définit les termes, la réponse n'est pas douteuse. Tout le monde admet l'*existence* de l'esprit. La question est de savoir si c'est là une existence *propre* ou *phénoménale*, c'est-à-dire si l'esprit existe en lui-même ou s'il ne possède qu'une existence d'emprunt, s'il n'existe qu'à titre de phénomène, de produit ou de fonction d'une autre substance.

Si l'esprit a une existence propre, il est substance par définition. C'est ce que la conscience atteste invinciblement chez tout homme qui a le sentiment de son indépendance, de son autonomie, de sa liberté, et qui ne se laisse pas égarer par des préjugés ou des malentendus. L'esprit agit de soi, vit en soi et pour soi, reste soi dans toutes ses relations, se soustrait, quand il veut, à toute influence extérieure ou supérieure : comment donc n'existerait-il pas en soi ? Aucun être au monde ne réalise l'idée d'une existence propre aussi nettement que l'esprit. C'est là pré-

cisément son caractère primordial ou le fond de son essence.

Si l'esprit n'avait qu'une existence d'emprunt, de quelle substance serait-il le phénomène ou la fonction ? Est-ce de Dieu, comme le demande Spinoza ? Mais alors comment l'esprit peut-il agir contre sa cause et nier Dieu ? Est-ce du corps, de la matière nerveuse, du cerveau, comme le veulent les matérialistes et les positivistes ? Mais alors comment l'esprit peut-il agir contre le corps, le mortifier, le mutiler et le conduire à la mort ? Une fonction n'est pas indépendante de l'organe, ni un effet indépendant de la cause, ni un phénomène indépendant de la substance.

Quand on y réfléchit, la négation de la substantialité de l'esprit ne peut être que le résultat de l'ignorance des notions philosophiques ou de l'inadvertance. Les principales causes d'erreur à ce sujet sont la croyance qu'une substance doit exister *par soi*, ou qu'elle doit être isolée et *séparée* de toute autre, ou qu'elle est nécessairement composée d'*éléments matériels*. Ce sont là des suppositions gratuites, que rien ne justifie.

Si la substance était ce qui existe par soi, Dieu seul serait substance, la substantialité n'appartiendrait à aucun être dans le monde, pas plus aux corps qu'aux esprits. Si la substance devait être non-seulement distincte, mais séparée, le spiritualisme pourrait contester la substantialité du corps, aussi bien que le matérialisme conteste la substantialité de l'esprit ; car les deux êtres sont unis, aucun n'est séparé dans la vie. Si toute substance enfin était matière, il y aurait *unité de substance* et il serait impossible de nouveau d'expliquer la dualité de la nature humaine et l'harmonie du monde. L'homme est un, sans doute, mais l'unité n'exclut pas la variété dans un organisme ni même dans la matière inorganique : l'eau est

une substance formée par la combinaison de deux substances. L'oxygène et l'hydrogène ne sont pas séparés dans l'eau, mais séparables. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi à plus forte raison de l'esprit et du corps dans l'homme ?

Herbert Spencer, qu'on n'accusera pas de favoriser le spiritualisme, reconnaît cependant qu'il y a dans l'esprit quelque chose qui persiste d'une manière continue malgré tous les changements d'idées et d'émotions qui se produisent en nous, et déclare que ce quelque chose doit être postulé comme la substance de l'esprit, en opposition avec les formes variées qu'il revêt. Cette substance se compose d'états de conscience, dont la chaîne n'est jamais brisée. L'auteur a tort seulement d'insister sur les sensations comme étant le fonds invariable des états de conscience et comme constituant les matériaux d'où sort l'intelligence. L'esprit est alimenté par la raison aussi bien que par la sensibilité. Tout état de conscience ne suppose pas nécessairement une modification nerveuse. Nous avons conscience de nos propriétés, de nos conceptions idéales, de nos sentiments religieux, de nos obligations morales, comme de nos sensations, et il n'entre dans ces états aucun élément nerveux ou sensible (1).

14. L'esprit humain, d'après ce qui précède, est une substance *immatérielle, personnelle, individuelle*, un être distinct qui existe en lui-même, pour lui-même, et dont l'essence est une, identique et simple. Nous avons conscience de tous ces attributs, nous savons avec certitude qu'ils s'appliquent à l'âme selon le sens que nous y avons

(1) H. SPENCER, *Principes de psychologie*, 1<sup>re</sup> part., ch. VI ; 2<sup>e</sup> part., ch. I<sup>er</sup> et II. Paris, 1874.

attaché. Au sujet de ces connaissances *immanentes*, il ne peut y avoir aucun doute pour ceux qui procèdent avec méthode et ne sortent pas arbitrairement des limites de l'observation propre. Les principes ne sauraient être contraires aux faits révélés par l'analyse du moi. Mais le scepticisme conserve ses droits à l'égard de nos connaissances *transcendantes*. Je sais que je suis et ce que je suis, je connais, du moins, quelques-unes de mes propriétés fondamentales; pour le reste, je ne puis rien affirmer que sous bénéfice d'inventaire. La question de la légitimité de nos connaissances relatives à nos semblables, au monde et à Dieu, n'est pas résolue et ne peut l'être sans la métaphysique. Nous pouvons émettre nos opinions sur ce sujet, en nous conformant aux lois de la pensée; nous ne pouvons encore en contrôler la valeur.

Dans ces limites mêmes, les résultats obtenus ne sont pas sans importance. Ils peuvent être invoqués contre le panthéisme, qui nie l'individualité de l'âme, contre le matérialisme, qui rejette la spiritualité, contre le criticisme, qui conteste la certitude de nos connaissances même psychologiques.

15. Le *panthéisme* est une doctrine métaphysique. Il suffit de signaler dans la psychologie expérimentale que cette doctrine repose tout entière sur une notion arbitraire de la substance et que ses conséquences ne sont que des hypothèses qui ne sauraient prévaloir contre les faits attestés par la conscience. Spinoza entend par substance ce qui existe en soi et par soi. Il est clair qu'à ce titre Dieu seul est substance et que les êtres finis ne sont plus que des modes ou des modifications de Dieu. Mais rien dans l'observation ne justifie cette définition. C'est un fait que l'âme ne se reconnaît pas comme un mode de quelque substance, mais comme un être doué d'une

essence *propre* et d'une existence *indépendante*, en un mot comme une *substance individuelle*. Chacun a la conscience de son individualité et se distingue à la fois de ses semblables et de Dieu. Faut-il des preuves à l'appui de ce témoignage du sens intime? On les trouvera surabondamment dans les imperfections de la nature humaine. Si l'on ne devait admettre que Dieu et les affections de Dieu, comment expliquer le mal, l'erreur, la passion, les lacunes qui sont impliqués dans notre limitation et qui ne peuvent être réalisés ou comblés que par notre activité *spontanée*? Est-ce Dieu qui est le mal ou l'auteur du mal dans le monde? Le panthéisme n'a jamais pu rendre compte de cette immense série de phénomènes qui résultent des faux rapports que les êtres finis établissent entre eux, et n'a d'autre parti à prendre que de les dédaigner et de rejeter en même temps notre *liberté*. L'analyse fait justice de ces propositions.

16. Le *matérialisme* se présente sous deux formes principales : une forme ancienne ou mécanique et une forme moderne ou physiologique. Il consiste à rejeter non l'existence, mais l'existence *propre* de l'âme comme *substance spirituelle*. Sa méthode est l'observation, mais il n'accepte qu'une partie de l'observation, l'observation externe, il n'a confiance que dans le témoignage des sens et se condamne ainsi à méconnaître la majeure partie des procédés de l'esprit et des objets de la science. Point d'observation interne, ni de dialectique, ni de synthèse; point de principes éternels, ni de monde moral, ni d'être absolu, ni même de faits internes. Rien que les sens comme instruments de recherche, rien que les phénomènes de la matière comme objets de la pensée ou plutôt de nos organes : il s'agit, avec ces éléments, d'expliquer l'homme et de construire la science, au risque de confondre sans cesse