

UNIVERSITÉ DE LIÈGE

OUVERTURE SOLENNELLE DES COURS

LE 18 OCTOBRE 1904

Discours de M. le Recteur O. MERTEN

SUR

L'ESPRIT CRITIQUE EN PHILOSOPHIE

RAPPORT SUR LA SITUATION DE L'UNIVERSITÉ

PENDANT L'ANNÉE 1903-1904



LIÈGE

IMPRIMERIE LIÉGEOISE, HENRI PONCELET
Rue des Clarisses, 52

—
1904

UNIVERSITÉ DE LIÈGE

OUVERTURE SOLENNELLE DES COURS

18 OCTOBRE 1904

UNIVERSITÉ DE LIÈGE

OUVERTURE SOLENNELLE DES COURS

LE 18 OCTOBRE 1904

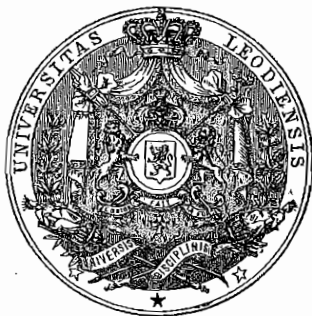
Discours de M. le Recteur O. MERTEN

SUR

L'ESPRIT CRITIQUE EN PHILOSOPHIE

RAPPORT SUR LA SITUATION DE L'UNIVERSITÉ

PENDANT L'ANNÉE 1903-1904



LIÈGE

IMPRIMERIE LIÉGEOISE, HENRI PONCELET
Rue des Clarisses, 52

—
1904

DE L'ESPRIT CRITIQUE EN PHILOSOPHIE

MESSIEURS,

Quand on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire et le développement des sciences et de la philosophie, on ne peut s'empêcher de remarquer qu'à mesure qu'on s'approche des temps modernes, elles se dégagent peu à peu des hypothèses aventureuses qui ont inspiré les premiers penseurs et donné naissance aux vieilles cosmogonies que nous trouvons à l'aurore de toutes les civilisations. C'est ainsi que se forme lentement le véritable esprit scientifique ou critique. Les sciences et la philosophie, qui étaient du reste confondues au début et dont la séparation ne remonte guère au delà d'Aristote, ont passé par cette évolution. Je me propose de vous entretenir pendant quelques instants des phases successives que la philosophie a traversées depuis son origine jusqu'à l'épanouissement complet de la philosophie critique au dix-neuvième siècle. J'insisterai surtout sur l'époque contemporaine.

Tous les philosophes anciens, à part toutefois les sceptiques, abordent le grand problème de l'origine des choses avec la persuasion profonde, indestructible, que nous pouvons expliquer d'une manière complète la production de l'univers et découvrir les principes premiers par lesquels toute réalité est constituée. Pour Démocrite comme pour Parménide, pour Aristote comme pour Platon, il s'agit d'atteindre la nature véritable de tout ce qui existe et de remonter jusqu'à la source même de tous les êtres. Cette illusion est la caractéristique commune de toutes les doctrines qui ont vu le jour dans l'antiquité.

Socrate seul se met en garde contre cet enthousiasme juvénile, ce délire de l'absolu, cette ivresse divine, qui fait pénétrer le philosophe jusque dans les cieux ; il renonce aux cosmogonies des premiers penseurs ; il se renferme tout d'abord dans le champ étroit de la conscience et donne à la philosophie naissante sa première leçon de modestie et de prudence.

Mais la sagesse socratique ne fut qu'un éclair fugitif dans le développement de la philosophie ancienne. Les temps n'étaient pas encore mûrs pour l'éclosion complète de l'esprit critique. Les successeurs de Socrate, tout en s'inspirant de sa méthode et tout en repoussant, comme lui, les doctrines radicales du matérialisme ionien et de l'idéalisme éléatique, se bercent aussi de l'illusion de découvrir par la philosophie les éléments constitutifs de toute réalité. Tous sont animés, à des degrés divers, de la généreuse ambition de renverser la religion naturaliste pour lui substituer une religion philosophique supérieure aux vieilles légendes de la mythologie, mais contenant, comme ces légendes, une explication dernière et définitive du système des choses.

À la suite des conquêtes d'Alexandre-le-Grand, l'influence du mysticisme oriental se fit bientôt sentir en Grèce d'une

manière étonnante et ne tarda pas à altérer le caractère scientifique et précis du génie grec en lui imprimant des allures nouvelles et en invoquant, sous des noms divers, l'intuition extatique. Pendant toute cette longue période de décadence de la civilisation grèque, la philosophie s'abandonne plus que jamais aux illusions séculaires qui ont entouré son berceau. Elle appelle à son aide des facultés supérieures et illuminatrices destinées à déchirer les derniers voiles qui nous séparent de l'absolu, à nous plonger tout entiers en lui et à nous faire assister à l'évolution fatale par laquelle Dieu lui-même sort de son unité suprême, descend vers la matière et se répand en elle par une série de dégradations successives.

Les mystiques ont tous la prétention de s'élever au-dessus de la raison vulgaire, qui se borne à étudier les lois générales de la nature, et ils recourent à une intuition supérieure qui se substitue à la science et en paralyse les efforts. Aussi est-on frappé du marasme qui pèse sur toutes les sciences d'observation sous l'influence des doctrines mystiques. A vivre dans les cieux on ignore la terre. Les siècles de mysticisme ont été fatals à toutes les sciences naturelles, sans oublier la psychologie, qui est la première de toutes ; ils ont eu le tort grave de substituer les rêveries de l'extase à l'étude patiente et minutieuse des phénomènes et ils ont déserté la voie dans laquelle Aristote était entré.

Pendant tout le cours du moyen âge, la philosophie s'inspira avant tout de la révélation chrétienne et l'Église romaine conclut une longue alliance avec la doctrine d'Aristote, qu'elle admit comme l'expression complète de la vérité philosophique, en se réservant toutefois de la modifier sur certains points fondamentaux de façon à la mettre d'accord avec les enseignements de la foi positive. C'est ainsi, par exemple, qu'elle repoussa absolument le

dualisme d'Aristote pour affirmer la création du monde et qu'elle soutint avec non moins d'énergie l'individualité substantielle et l'immortalité de l'âme raisonnable. Sur ces deux points, en effet, le péripatétisme était en opposition formelle avec le dogme chrétien.

Mais ce qui est incontestable, c'est que tous les docteurs du moyen âge, qui ne voient dans la philosophie que l'auxiliaire et la subordonnée de la théologie, sont persuadés, eux aussi, que nous pouvons arriver jusqu'à la science complète des véritables causes. La réalité est faite, suivant eux, de forme et de matière, comme pour Aristote. La seule différence entre Aristote et eux, c'est qu'Aristote regarde la matière comme étant coéternelle à Dieu, tandis que, pour les philosophes chrétiens, la matière elle-même a été créée par Dieu, qui a réalisé en elle les formes ou les possibles qu'il a jugés dignes d'être appelés à l'existence.

La philosophie moderne rompit violemment avec le péripatétisme du moyen âge et affirma avec Descartes son indépendance absolue ; mais ni lui, ni ses successeurs immédiats ne renoncèrent à la vieille illusion des philosophes anciens. Le mécanisme de Descartes et la monadologie de Leibnitz en sont des témoignages irrécusables. L'une et l'autre doctrine se présentent à nous comme des explications complètes et définitives du système des choses.

Il faut arriver à Kant pour assister à l'épanouissement de l'esprit critique en philosophie. La Critique de Kant est une déclaration de guerre à l'ancienne métaphysique, qu'il accuse d'une irrémédiable impuissance. Reprenant à cet égard la tradition socratique, Kant regarde tout d'abord les vieux systèmes de philosophie, qui reviennent toujours les mêmes au fond, tout en tirant profit des nouvelles découvertes scientifiques que chaque siècle voit éclore, il les regarde, dis-je, comme des tentatives préma-

turées et veut tout d'abord étudier de près l'instrument dont nous nous servons pour résoudre le grand problème et se rendre compte de sa puissance. Il repousse avec une égale énergie tous les dogmatismes qui ont pesé comme une malédiction sur la philosophie ; il se débarrasse violemment de toute conception systématique et demande à la raison humaine de quoi elle est capable.

Quand on étudie à fond la *Critique de la raison pure* et qu'on parvient à se dégager de la terminologie barbare et de l'appareil pédantesque dont l'auteur a enveloppé sa pensée, on ne peut s'empêcher d'apercevoir un parallèle frappant entre la réforme philosophique de Kant et le mouvement d'émancipation qui se produit à la même époque chez tous les penseurs au point de vue social et politique. Dans tous les domaines de l'activité intellectuelle, l'esprit des temps nouveaux se manifeste avec éclat et dirige ses coups contre l'ancien régime, qui n'est d'ailleurs que la prolongation et l'écho des idées de l'antiquité proprement dite jusqu'au seuil du monde moderne.

La conception que les anciens se faisaient de la société en général est essentiellement autoritaire et despotique. L'individu y est entièrement sacrifié à la puissance publique ou à l'Etat ; elle ne tient compte ni de ses aspirations personnelles ni de ses droits et le subordonne absolument aux nécessités sociales. Les institutions religieuses et politiques sont autant de liens que enserrant l'individu d'une manière irrésistible et font de lui un instrument docile entre les mains du souverain ; cela est aussi vrai des états républicains que des états aristocratiques ou monarchiques. Le citoyen appartient à la société avant de s'appartenir à lui-même ; des lois sévères lui assignent le rôle qu'il est destiné à jouer et auquel il lui est défendu de se soustraire. L'influence chrétienne

adoucit sans doute dans une notable mesure ces institutions encore barbares. Mais l'organisation des pouvoirs publics au moyen âge se présente encore à nos yeux sous les aspects d'une hiérarchie puissante, qui est fondée, comme dans l'antiquité, sur l'alliance intime de l'autorité religieuse et de l'autorité civile, qui soumet la vie publique et la vie privée à une discipline sévère, qui règle les actes comme les croyances et qui repose aussi sur cette idée antique que l'individu doit être tout d'abord et exclusivement le serviteur fidèle de la société dont il fait partie.

La philosophie a eu, elle aussi, son ancien régime ; c'est la longue période pendant laquelle se sont épanouis les vieux systèmes de philosophie, qui sont en général des constructions hypothétiques de l'univers, des opinions que le philosophe émet en invoquant comme arguments les faits d'expérience qui les rendent plus ou moins vraisemblables et en transforment d'une manière arbitraire cette vraisemblance en une vérité démontrée. C'est à Kant que revient la gloire d'avoir mis fin au despotisme des systèmes philosophiques et d'avoir inauguré l'ère critique en philosophie.

La *Critique de la raison pure* est tout à la fois une énumération minutieuse des lois subjectives qui pèsent sur notre faculté de connaître à ses divers degrés, et un réquisitoire implacable contre toutes les doctrines qui élèvent la prétention de saisir la réalité en soi. Kant déclare à chaque page que la philosophie peut et doit se rendre compte des lois qui régissent la connaissance ; mais il répète aussi à tout instant que le savoir humain n'atteint que les phénomènes extérieurs ou intérieurs et que le monde des réalités nous est entièrement inaccessible. Nous ne pouvons rien dire ni du monde extérieur en soi, ni de l'âme en soi, ni à plus forte raison de l'Être absolu.

La *Critique de la raison pure* est arrivée à son heure. La lutte entre les deux grandes directions de la philosophie moderne personnifiées par Bacon et Descartes menaçait de s'éterniser sans profit pour personne. Le matérialisme français du dix-huitième siècle et l'idéalisme de Leibnitz suivaient des voies absolument différentes et leur conflit aurait pu durer indéfiniment, sans que les adeptes de l'un et de l'autre parvinssent à se rencontrer sur un terrain commun. Le moment semblait donc venu pour la philosophie de se replier sur elle-même et de dresser l'inventaire exact des moyens dont nous disposons. Les innombrables échecs de tous les systèmes de philosophie qui s'étaient succédé depuis l'antiquité, avaient préparé les esprits à cette révolution, et on peut dire que la Critique de Kant incarne en philosophie l'esprit nouveau qui allait conquérir le monde.

Il y a désormais pour la philosophie critique un abîme infranchissable entre le domaine de la science et celui des réalités en soi. La science est renfermée dans un cadre restreint et les limites que la Critique impose ainsi à la philosophie dépouillée de son autorité souveraine, évoquent tout naturellement l'idée des bornes qui ont réfréné dans les temps modernes la toute-puissance de l'Etat. Nous sommes donc en présence d'un scepticisme incomplet, qui admet dans toute leur rigueur les découvertes scientifiques, mais qui les regarde comme ne s'appliquant qu'au monde phénoménal, et qui répète sans cesse que nous ne pouvons franchir les bornes par lesquelles le monde des phénomènes est séparé du monde des réalités. Ces dernières nous sont inaccessibles.

Toutefois, la Critique de Kant n'arrêta que pour un instant l'essor des systèmes philosophiques. Il avait étudié d'une manière abstraite les bornes dans lesquelles la connaissance humaine est renfermée ; mais il ne s'était

pas aperçu que ces bornes procèdent de la réalité elle-même et qu'elles y trouvent leur origine et leur justification. Il aurait dû établir que la raison tout entière a ses racines dans le monde réel et que, si elle n'atteint pas l'être en soi, la connaissance incomplète qu'elle nous donne contient certainement une partie de la réalité véritable.

Aussi le fondateur de la Critique était à peine descendu dans la tombe que ses disciples se séparèrent en diverses écoles soutenant des opinions différentes sur la véritable portée de la Critique de Kant. On eut bientôt fait d'oublier la réserve et la prudence du maître pour se précipiter à nouveau dans l'océan des hypothèses, et l'Allemagne savante se livra, pendant la première moitié du dernier siècle, à un véritable délire philosophique qui dépasse toutes les audaces des penseurs anciens.

Nous avons dit tantôt que toutes les doctrines antiques ont l'ambition commune de remonter jusqu'aux premiers principes des choses et de résoudre ainsi l'énigme que nous présente sans cesse l'opposition de l'idéal et du réel. Mais, tout en élevant cette prétention, les anciens philosophes considèrent les premiers principes comme ayant une réalité en dehors de la pensée du philosophe. Ils les représentent comme étant les sources premières d'où tout émane ; mais ces principes sont à leurs yeux des réalités qui ont une existence en soi en dehors de la connaissance que la philosophie nous en donne.

L'idéalisme allemand a laissé à cet égard loin derrière lui les témérités de tous les philosophes anciens et modernes en identifiant absolument l'idée pure, l'idée vide, le néant avec l'être et en faisant sortir de ce néant ainsi divinisé toute la série des existences par une évolution fatale dont l'homme est le terme le plus élevé et que la philosophie a pour mission de reproduire.

La philosophie, telle que la conçoit Hegel, est la science absolue de tout ce qui existe, et toute existence procède de l'idée pure, qui sort d'elle-même par un développement nécessaire. Hegel répudie l'observation scientifique proprement dite et lui substitue une prétendue construction *à priori* de la nature tout entière. L'observation a pu servir jadis, à une époque où la philosophie ne se rendait pas compte de sa mission, lorsque l'idée n'avait pas encore acquis la conscience d'elle-même comme étant toute réalité. Mais, depuis que la philosophie a brisé les bornes étroites de la Critique de Kant et qu'elle est devenue la science de l'idée en soi, de l'idée dans son évolution au dehors d'elle-même et de l'idée se reconnaissant dans la conscience du philosophe comme étant le véritable absolu, l'observation des phénomènes doit faire place à ce savoir nouveau, qui atteint le cœur même de la réalité et nous fait assister à la production de tout ce qui existe.

La géologie, la minéralogie, la botanique, la zoologie deviennent des sciences purement rationnelles. Le processus de l'idée comporte trois moments : le moment mécanique, pendant lequel se forme le monde sidéral, où il n'y a que de la matière et du mouvement ; le moment chimique, qui comporte les transformations et les combinaisons de la matière, et le moment organique, dans lequel apparaissent les forces vitales, et qui nous montre la transformation des corps inanimés en organismes vivants. L'organisme humain est la dernière création de l'idée dans l'ordre de la nature. Le monde matériel tout entier n'est que la pensée divine devenue extérieure à elle-même. L'idée se reconnaît enfin dans l'esprit de l'homme comme étant le véritable absolu et par conséquent comme Dieu. Mais ce Dieu n'est pas un être spécial distinct des autres êtres ; il est la totalité de l'être, il est

l'idée elle-même en tant qu'elle acquiert la conscience d'elle-même.

Le panthéisme de Hegel a exercé sur toutes les sciences une influence considérable. La théorie de l'unité de substance a fourni des armes à l'hypothèse transformiste, qui se présente à nous comme une application du panthéisme aux sciences d'observation. Le transformisme invoque les nombreux phénomènes d'adaptation qui établissent à toute évidence que le dogme suranné de l'immutabilité absolue des espèces n'est qu'un préjugé dont nous devons nous défaire à tout prix. Il montre que les espèces vivantes subissent des altérations considérables dues à l'influence des milieux dans lesquels elles se développent, et met en relief les deux grandes lois de la concurrence vitale et de la sélection naturelle. Il établit enfin, par d'irrécusables expériences, que telles espèces qu'on a crues différentes ne sont que des variétés d'une seule et même espèce qui a passé par des formes successives.

Mais l'hypothèse transformiste va bien au-delà des découvertes certaines de l'expérience ; elle imagine des espèces intercalaires pour combler les lacunes que présente la chaîne des êtres vivants et attend avec confiance le jour prochain où l'illustré Pasteur sera dépassé, et où le monde organique tout entier nous apparaîtra comme issu purement et simplement de la matière inorganique.

Quand l'hypothèse transformiste nourrit de pareilles espérances, elle a une parenté évidente avec le panthéisme, elle s'inspire comme lui de la doctrine de l'unité absolue de substance ; elle ne se contente pas de préluder aux découvertes futures de la science par des conjectures qui deviendront demain des réalités scientifiques, lorsque le savant aura réussi à déchirer le voile qui nous les cache

elle substitue, comme le panthéisme, l'intuition intellectuelle à l'expérimentation véritable.

Il y a un autre point encore où l'hypothèse transformiste se rencontre avec le panthéisme, c'est la question du libre arbitre. Si l'on admet sans réserve la thèse de l'unité de substance, la philosophie n'a plus en face d'elle qu'un être unique dont les êtres particuliers ne sont que des aspects fugitifs et passagers, le pouvoir suspensif du libre arbitre devient absolument inexplicable, et le penseur, éclairé par l'intuition intellectuelle, n'hésite pas à le considérer comme une pure illusion qui s'impose à nous, parce que nous ne nous rendons pas compte des impulsions irrésistibles qui entraînent nos résolutions. Le sens intime a beau nous attester que, dans certaines circonstances, nous nous déterminons d'une manière indépendante, le panthéisme s'inscrit en faux contre cette lumière intérieure et sacrifie l'évidence qui l'accompagne à son hypothèse initiale. Sur cette grave question du libre arbitre, le transformisme aboutit logiquement aux mêmes conclusions que le panthéisme et supprime comme lui la psychologie expérimentale, pour s'abandonner à une séduisante et brillante hypothèse, qui contient, sans nul doute, une part considérable de vérité, mais qui n'est, dans la forme absolue que certains savants modernes lui ont donnée, qu'une assertion contredite par le fait de conscience lui-même.

Le libre arbitre est la pierre de touche infaillible qui permet de juger les doctrines philosophiques. Sa réalité s'impose à nous avec toute l'évidence qui caractérise les phénomènes de sens intime, et une doctrine quelconque, c'est-à-dire une explication idéale donnée par le philosophe pour résoudre les énigmes que la raison nous présente, ne peut jamais prévaloir contre un fait absolument certain. En cas de conflit entre une doctrine

philosophique, quelle que soit sa grandeur, et un fait irrécusable, c'est la doctrine qui doit succomber et le fait qui doit triompher. L'histoire de la philosophie ne nous montre-t-elle pas, à toutes les époques, des doctrines hypothétiques que les progrès incessants des sciences d'observation viennent renverser ? Telles sont, par exemple, les nombreux systèmes formulés par les novateurs du xvi^e siècle, auxquels la critique moderne a justement dénié tout caractère scientifique. L'hypothèse joue certainement un rôle important dans les sciences d'observation, mais à la condition expresse qu'elle éclaire l'expérience et qu'elle soit confirmée plus tard par des recherches ultérieures. En dehors de ce rôle modeste, elle n'est qu'une explication provisoire et même prématurée, parfois même une entrave, dont la critique a le devoir rigoureux de débarrasser la science. C'est à elle qu'il appartient de chasser les idoles du temple de la vérité, comme le simoun balaye le sable du désert.

Le règne de l'idée hégélienne ne fut pas de longue durée. Les sciences d'observation, paralysées par des hypothèses préconçues ne tardèrent pas à secouer le joug que le panthéisme allemand faisait peser sur elles. Une réaction violente se produisit. L'intuition intellectuelle des panthéistes allemands n'avait pas tenu ses promesses. L'univers qu'elle prétendait construire *à priori* ne faisait que reproduire l'état présent des connaissances expérimentales; il paralysait l'esprit d'investigation et de recherche; il enfermait le savoir humain dans le moule étroit d'une doctrine exclusive et il sacrifiait la vraie psychologie, celle qui repose sur les enseignements immédiats de la conscience, à une conception fantaisiste dont tous les matériaux étaient empruntés à l'expérience.

La chute du panthéisme allemand fut rapide et retentissante, et le positivisme moderne lui déclara une guerre

sans trêve et sans merci. Le panthéisme s'était laissé aller au délire de l'absolu ; le positivisme entreprit d'éliminer de la conscience humaine toute préoccupation de l'absolu. Qu'il nous suffise de citer ici Auguste Comte, le fougueux Proudhon, qui enveloppa dans une haine commune tous les systèmes philosophiques, et les philosophes de l'école anglaise contemporaine, qui font appel, pour étayer la conception positiviste, à toutes les brillantes découvertes de la physiologie moderne.

Le positivisme consiste essentiellement à affirmer d'abord que nous nous trouvons en présence d'une multiplicité indéfinie de phénomènes de toute sorte.

Il y a des phénomènes extérieurs qui affectent nos organes et nous mettent en rapport avec l'immensité de l'univers. Nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter les différents groupes que ces phénomènes forment comme se rapportant à des réalités en soi. Mais la science ne va pas au delà de ces concepts et ne peut dire si l'objet conçu est matière ou autre chose que matière, si c'est un *substratum* différent de la matière ou un état particulier de celle-ci. Rien n'est intelligible pour nous qu'en deçà du phénomène. Au delà, il n'y a pour nous qu'une hypothèse nécessaire, mais une hypothèse.

Il y a aussi des phénomènes intérieurs qui sont liés aux premiers et sont en correspondance constante avec eux. Il y a en nous des sensations, des perceptions, des émotions, des mouvements intérieurs de toute sorte. Nous nous représentons cet ensemble de phénomènes comme une sorte de tout intérieur auquel on donne le nom d'âme et qui est l'objet sur lequel porte la psychologie. Mais l'âme en elle-même est-elle quelque chose ? Est-elle simple ou composée, matérielle ou spirituelle ? Qu'est-ce qu'une âme séparée de son corps ? Ce sont autant de questions ultra-scientifiques. Pour être en droit d'affirmer

l'existence séparée des âmes, celles-ci devraient nous être révélées par des phénomènes spéciaux autres que ceux qui ont donné lieu à la conception que nous nous formons de l'âme. Les phénomènes intérieurs ayant pour condition des phénomènes physiologiques, nous nous trouvons, après avoir discerné l'âme du corps, dans une égale impuissance de conclure que l'âme hors du corps ou le corps hors de l'âme soit quelque chose.

Nous concevons aussi, disent les positivistes, toutes les réalités en soi, que la science ne peut ni affirmer, ni nier, comme les parties ou les faces d'une seule et universelle réalité en soi qui les contient toutes. Nous nous élevons alors jusqu'à l'idée d'un sujet premier et dernier, père et *substratum* de toutes choses. Mais toute cette métaphysique n'a qu'une valeur purement idéale, la science ne commence qu'aux choses visibles et la conception des choses invisibles est la peste de la raison et le poison de la conscience.

Remarquons tout d'abord que cette conception nouvelle de la science en compromet gravement la portée et les résultats. Si les phénomènes seuls nous sont donnés, si les réalités en soi n'ont à nos yeux qu'une existence peut-être chimérique, la stabilité des êtres nous échappe et les lois générales qui régissent les phénomènes s'évanouissent. Dès lors, la science proprement dite n'existe plus et la philosophie se perd dans le flux perpétuel où elle avait déjà sombré avec Héraclite, et d'où Anaxagore l'avait retirée. La conséquence que nous signalons ici est absolument inévitable, bien que la plupart des philosophes positivistes ne l'acceptent pas. Mais le positivisme pur, celui qui entend éliminer de la conscience toute conception de la réalité en soi et considérer les phénomènes comme entièrement étrangers à cette réalité, ne peut y échapper en aucune façon. Les phénomènes sont essen-

tiellement variables et ne peuvent donner naissance, à eux seuls, à aucune proposition générale.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que le positivisme est aussi impuissant que le panthéisme à sauvegarder la liberté humaine. S'il n'y a en nous qu'un courant ininterrompu de phénomènes fugitifs, comment pourrions-nous suspendre, ne fût-ce que pour un seul instant, leur marche irrésistible ? A défaut d'un être qui possède ce pouvoir, et qui l'exerce dans certaines conditions phénoménales, ce pouvoir lui-même s'effondre dans le néant.

La situation que nous venons de décrire à grands traits résume toute la philosophie du siècle qui vient de mourir. C'est la lutte acharnée de deux doctrines radicales dont l'une prétend saisir d'une manière absolue les causes et les principes, les faire entrer intégralement dans la pensée du philosophe et s'identifier avec le principe absolu d'où procèdent toutes les causes et tous les principes, tandis que l'autre, désespérant d'atteindre l'idéal rêvé par les penseurs anciens, regarde l'intelligence humaine comme frappée d'une irrémédiable impuissance, s'abandonne au désespoir et entonne l'hymne funéraire de la philosophie et de la science ensevelies dans un même tombeau. D'une part, les affirmations audacieuses d'une philosophie qui prétend construire tout ce qui existe et nous faire assister à toutes les phases de l'histoire du monde ; d'autre part, l'anarchie intellectuelle la plus complète et la négation même de tout savoir.

La lutte de ces deux doctrines a envahi tous les domaines de l'activité intellectuelle, la philosophie proprement dite, la littérature, l'art, la morale, la politique. On rencontre partout des esprits imbus du principe de tradition et d'autorité et d'autres qui soufflent en toute matière l'esprit d'insurrection et de révolte. Il y a des écoles littéraires et artistiques qui enferment le beau dans des formules impla-

cables ; il y en a d'autres qui favorisent tous les dérèglements et toutes les folies de l'imagination. Certains moralistes se font les esclaves aveugles de l'idée immuable du bien ; d'autres ne voient dans la morale que le fruit d'une lente évolution et confondent sans cesse les principes directeurs de la conduite humaine avec les étapes par lesquelles nous passons avant d'en acquérir la vue claire et distincte. En politique enfin, n'assistons-nous pas chaque jour au conflit permanent de ceux qui rêvent l'Etat despotique, autoritaire, maître absolu des citoyens et de leurs destinées, et de ceux qui veulent détruire jusqu'aux derniers vestiges de l'autorité publique ?

La crise est arrivée à l'état aigu et la génération actuelle, incertaine de l'avenir, redoutant ou désirant à toute heure quelque cataclysme dont nul ne peut mesurer la violence, assiste à ce spectacle d'une grandeur tragique. La philosophie de l'absolu et la philosophie du néant semblent frappées d'une égale impuissance et la philosophie tout entière périrait, ...si elle pouvait périr. Mais l'éternel problème est toujours là et l'énigme du monde n'est pas résolue. Après avoir ravi le feu céleste, Prométhée ne peut plus l'éteindre dans son âme.

Dans ce grand désarroi des systèmes et des hypothèses de toute sorte, dont la philosophie n'a cessé d'être la dupe, quelle ressource suprême pouvons-nous encore invoquer et quelle est l'ancre de salut qui nous reste ? Il nous reste la raison elle-même ou la conscience de soi, c'est-à-dire l'instrument dont la philosophie a usé et dont elle a exagéré la puissance et la portée.

Le moment est venu de tirer de ce long débat la moralité qu'il comporte, d'étudier à nouveau l'œuvre de Kant, qui est le véritable père de l'esprit critique en philosophie, et de nous demander en finissant quel est le domaine légitime de nos facultés.

Tout d'abord, la raison doit renoncer à saisir la réalité en soi et à la reconstruire par la pensée, comme les philosophes allemands l'ont tenté. Il faut à tout prix partir de la conscience que nous avons de nous-mêmes et de la psychologie expérimentale, comme Kant l'a fait avec une véritable maîtrise et comme l'ont fait après lui les philosophes de l'école française.

La conscience est la représentation intérieure de certains phénomènes qui se passent en nous. A son premier degré, elle consiste uniquement dans la propriété que nous possédons d'être sensibles aux impressions des objets extérieurs ; à son second degré, elle est le pouvoir que nous avons dans certains cas de considérer ces représentations intérieures abstraction faite des objets. Il en résulte à l'instant même que la conscience ne peut saisir que des relations ou des rapports et qu'elle n'atteint pas la réalité en soi. Les rapports dont nous parlons présupposent donc, à titre de données préalables, des êtres qui sont en relation ou en rapport et dont les phénomènes aperçus par nous ne sont que des expressions incomplètes. C'est donc méconnaître la nature de notre raison que de vouloir enfermer intégralement la réalité dans nos idées.

Nous sommes en présence d'une multiplicité indéfinie d'êtres qui se bornent et se limitent les uns les autres ; nous apercevons sans cesse entre eux de nouvelles relations qui augmentent le contenu de notre savoir. Ces relations présentent des aspects plus ou moins constants, à raison même de la stabilité des êtres dont nous apercevons les apparences fugitives. Ces aspects plus ou moins constants sont les lois générales que la science découvre, et grâce auxquelles nous nous représentons l'univers sous la forme d'un ensemble régulier et systématique. Mais il est bien entendu que cette construction idéale contient uniquement les généralités que nous avons saisies, et qu'elle

résume les résultats de nos expériences. L'erreur des philosophes de l'école hégélienne a consisté à admettre que cette construction se fait à *priori* et qu'elle est identique à la réalité elle-même.

En d'autres termes, le savoir humain est soumis à des bornes qui proviennent de ce que nous ne connaissons pas les êtres en eux-mêmes, mais seulement dans les relations qui les unissent ou dans leur devenir. C'est le devenir seul qui est l'objet du savoir. Sur ce point, l'affirmation des positivistes est la vérité même. L'être précède la conscience, mais la conscience n'atteint que le devenir de l'être. Celui-ci est une donnée supérieure sans laquelle la conscience est impossible.

En revanche, les positivistes méconnaissent les vraies conditions de l'exercice de notre raison, quand ils jettent un abîme infranchissable entre le devenir et la réalité. Le devenir lui-même émerge de l'être et la connaissance imparfaite et indéfiniment progressive que nous en acquérons n'est pas une connaissance chimérique. La Critique de Kant a eu le tort grave de considérer le savoir humain comme n'atteignant en aucune façon la réalité véritable.

Non seulement la conscience n'est possible que par les êtres réels sur lesquels elle s'appuie, mais le progrès indéfini auquel la science est condamnée, suscite en nous le pressentiment de la perfection idéale ou de l'absolu, qui est le but suprême et dernier de toutes nos aspirations. C'est par l'absolu seul que nous pouvons mesurer les étapes du savoir humain et nous rendre compte des progrès qu'il réalise chaque jour. Le positivisme méconnaît la plus haute des nécessités intellectuelles, lorsqu'il prétend éliminer l'idéal ou l'absolu du champ de la raison et ne voir en lui, comme l'a dit Proudhon, que le poison de la conscience. Nous n'en avons pas, il est vrai, de représentation proprement dite, puisque le savoir humain ne

porte que sur les phénomènes et sur les généralités que ceux-ci présentent. Mais l'absolu est néanmoins le fond de la raison et c'est lui seul qui la rend possible. Séparée de lui, la raison est frappée à mort et n'est plus entre nos mains qu'un instrument inerte, parce que le seul but qu'elle puisse poursuivre lui fait défaut. Toutes les sciences sont à cet égard dans la dépendance de la philosophie, qui leur fournit l'idéal vers lequel elles marchent et qui rend possible le progrès indéfini.

Nous pouvons nous rendre compte maintenant de la véritable nature de l'esprit critique en philosophie. La raison est, avant tout, une faculté abstraite, qui présuppose d'une part les objets finis, dont le devenir s'écoule sous nos yeux, et d'autre part l'idéal, vers lequel nous nous sentons invinciblement attirés. Les positivistes ne veulent voir que les phénomènes et les panthéistes s'absorbent tout entiers dans l'idéal, comme si nous pouvions nous identifier avec lui. Les uns et les autres méconnaissent la véritable nature de notre raison.

Il est temps que la philosophie renonce à être la science intégrale des premiers principes, qu'elle se dépouille de l'illusion qui a séduit les penseurs anciens et surtout les idéalistes allemands du siècle dernier, et qu'elle se résigne à être simplement la science de la raison, la science de la connaissance, la science des lois nécessaires qui régissent nos rapports avec le monde des réalités. C'est à cette condition qu'elle peut être digne du nom de science et se relever du discrédit mérité que l'abus des hypothèses a si longtemps fait peser sur elle. La philosophie ne peut être le rêve d'un esprit ébloui par une sorte de vision surhumaine ; elle doit être la vue claire et immédiate des nécessités implacables dans lesquelles nous sommes enfermés.

Mais, tout en s'inspirant du point de vue auquel Kant

s'est placé pour nous donner à tous une leçon de prudence, elle doit éviter l'erreur grave dans laquelle il est tombé, lorsqu'il a considéré l'intelligence humaine comme absolument incapable de savoir quoi que ce soit de la réalité véritable. Elle doit au contraire montrer que les lois de la raison procèdent de cette réalité même, qu'elles en portent l'empreinte et que les caractères nécessaires qu'elles présentent sont le reflet de l'absolu lui-même. Elle doit s'élever au-dessus des doctrines radicales dont le conflit a trop longtemps duré et qui mettent en péril le savoir humain tout entier. Entre la doctrine qui divinise la raison et celle qui la déclare entièrement impuissante, la critique moderne a le devoir de rétablir la vraie notion de la raison, qui fait la conquête indéfiniment progressive des choses finies en s'inspirant de l'idéal, dont nous portons en nous la marque indéfectible.

24