

Du même Traducteur :

Dostoïevski et Przybyszewski (Sautai, Lille 1938).

Un Sataniste polonais - Stanislas Przybyszewski
(Paris, Belles-Lettres, 1939).

Nicolas Berdiaeff, Essai de Métaphysique eschatologique (traduction du russe) (Aubier, Paris, 1946).

Histoire de la Littérature Polonaise. — Tome I : *Des origines à la mort de Mickiewicz.* (À paraître) ; Tomes II et III, en préparation.

Etudes Slaves (essais), en préparation.

Etudes Soloviéviennes, en préparation.

Quelques Réflexions sur la Russie d'Europe (à paraître).

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

V. SOLOVIEV

CRISE DE LA
PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

INTRODUCTION ET TRADUCTION PAR

MAXIME HERMAN

Professeur à la Faculté des Lettres
de Lille

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

INTRODUCTION

Ce livre est fondé sur la conviction que la philosophie, dans le sens de connaissance abstraite, exclusivement théorique, a terminé son évolution et est entrée irrévocablement dans le monde du passé. Cette conviction n'est pas l'attitude ordinaire de négation en face de la philosophie, dont ce qu'on appelle le *Positivisme* est l'expression systématique ; cette mienne conviction en diffère par ceci : premièrement, qu'elle a la même attitude vis-à-vis de la tendance *spéculative* de la philosophie (que les Positivistes appellent *métaphysique*) que vis-à-vis de la tendance *empirique*, celle qui dans le Positivisme lui-même trouve sa dernière et plus complète expression. En second lieu, ma conviction se distingue encore de celle des Positivistes en ce qu'admettant comme achevé le développement de la philosophie abstraite, je ne la considère pas pour autant comme stérile ; je reconnais au contraire qu'elle a mené à certains résultats positifs : la tâche principale de ce livre sera précisément de les déterminer. En troisième lieu cette assurance satisfaite avec laquelle le Positivisme conclut de la faillite de la vieille métaphysique à celle des questions métaphysiques elles-mêmes, qui, pour cette raison, devraient être complètement délaissées, me semble extrêmement étroite et sans fondement. J'espère prouver au contraire que cette évolution philosophique a légué à l'avenir le plus proche la solution universelle et entière de ces questions qui, au

1
Preliminaire

2
Philos-
phi-
cours
de cette évolution même, ont reçu des solutions unilatérales, donc insuffisantes. Enfin une autre différence essentielle qui éloigne mon opinion de celle des Positivistes sera mieux mise en relief au cours même de l'exposé, auquel je passe immédiatement, de cette évolution philosophique.

La philosophie, en sa qualité de connaissance réflé-
chie, est toujours l'œuvre de la raison personnelle. Au contraire, dans les autres sphères de l'activité humaine générale, la raison individuelle, la personne isolée jouent un rôle plutôt passif : c'est l'espèce qui agit ; une activité impersonnelle s'y manifeste, semblable à celle de la fourmilière ou de la ruche. Il est indubitable en effet que les éléments essentiels dans la vie de l'homme (*langue, mythologie, formes primitives de la société*) sont dans leur formation tout à fait indépendants de la *volonté consciente* des personnes isolées. Au point où en est la science actuelle, il est hors de doute que la langue ou l'Etat ne sont pas le fruit d'une activité individuelle consciente, n'ont pas été *inventés* par des personnes isolées, pas plus que l'organisation de la ruche, par exemple, n'a été inventée par des abeilles isolées. Quant à la *religion* au sens propre (non la mythologie), elle non plus ne peut être inventée ; en elle aussi la personne isolée joue, comme telle, un rôle plutôt passif, d'abord dans la mesure où une révélation extérieure, indépendante de l'homme est reconnue comme source objective de la religion, et ensuite pour autant que le fondement *subjectif* de la religion est la croyance des masses populaires, déterminée par la tradition commune et non par les recherches de la raison person-

nelle. Passant enfin à la *création artistique*, bien que le sujet en soit sans contredit la personne de l'artiste (1) nous pensons cependant qu'il est indispensable à la création vraie que celui-ci ne reste pas dans sa claire conscience individuelle, mais s'en échappe dans une extatique inspiration, si bien que, moins la part de la réflexion personnelle sera grande dans la production, plus s'élèvera sa valeur esthétique. La *connaissance philosophique* au contraire est sciemment l'acte de la raison personnelle ou de l'individu isolé dans toute la clarté de sa conscience individuelle. Le sujet philosophique est par excellence le *moi isolé*, en tant que connaissant. (Bien entendu cette définition n'est que relative, comme toutes les autres).

La philosophie, dans le sens de conception du monde, est donc la façon de voir d'individus *isolés*. La vue collective des *peuples* et des *racés* sur le monde a toujours un caractère *religieux*, non philosophique et pour cette raison, aussi longtemps que tous les individus vivent de la commune vie spirituelle du peuple, la philosophie, en tant qu'opinion indépendante et souveraine, est impossible : l'activité intellectuelle des individus est entièrement déterminée par les croyances populaires. Cela est clair a priori et historiquement indubitable. Ainsi donc la philosophie naît seulement quand pour le penseur isolé la foi populaire cesse d'être sa propre foi, perd pour lui la signification d'une conviction intime, inconsciente, cesse d'être un principe de vie pour devenir simplement l'objet de ses réflexions ; la philosophie commence là où le penseur sépare sa pensée de la

foi commune, l'oppose à cette foi comme à quelque chose d'*extérieur*.

Comme la vie commune des peuples occidentaux au moyen-âge était complètement déterminée par certaines conceptions religieuses, à savoir par le Christianisme sous la forme que lui avait donnée l'Eglise catholique romaine, la philosophie d'Occident ne pouvait naître que quand la doctrine de l'Eglise catholique aurait cessé, pour quelques individus isolés, de correspondre à leur propre manière de penser, aurait cessé par conséquent d'être leur conviction intime et deviendrait pour eux une autorité extérieure. La philosophie occidentale commence par un *dédoulement* qui se produit entre la pensée individuelle en tant que *raison* et la croyance générale en tant qu'*autorité* (ratio et auctoritas). Ce rapport entre la connaissance et la croyance, la raison et l'autorité a une importance fondamentale, décisive pour la philosophie du moyen-âge, la *scolastique*, et dans son développement elle passe logiquement et historiquement par trois périodes principales :

1° La doctrine chrétienne, dont l'Eglise catholique affirme qu'elle est révélation divine, est la *vérité* absolue ; mais ma pensée personnelle *ne correspond pas* à cette doctrine, ma *raison* n'est pas d'accord avec elle. *Ergo* : ma pensée s'égare et ma raison est mensongère. *Postulat* : il faut soumettre la raison à l'autorité, renoncer à une pensée indépendante.

2° Or, si je pense *raisonnablement*, ma pensée ne peut être en contradiction avec la *vérité* ; si la doctrine de l'Eglise est vraie, elle doit donc s'accorder

avec ma pensée raisonnable. *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex una fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est* (2). *Postulat* : il faut écarter l'opposition entre la raison et l'autorité, et les réconcilier.

3° Mais cette réconciliation équivaut en réalité à reconnaître les droits exclusifs de la raison et la clause apparente : *recta ratio verae auctoritati non obsistit* laisse au fond une importance inconditionnée à la raison. En fait la raison ne contredit pas l'autorité *véritab*le ; mais quelle est l'autorité véritable ? Celle qui ne contredit pas la *raison* : *vera auctoritas rectae rationi non obsistit*. Ainsi le rôle décisif appartient de toute manière à la raison ; c'est elle qui détermine aussi bien sa propre *rectitudo* que la *veritas auctoritatis*. L'autorité n'a point par elle-même de sens, elle peut être erronée ; elle n'en reçoit que dans la mesure où elle est vraie ; sa *véracité* est déterminée par son accord avec la raison. La raison est donc seule vraie et l'autorité perd toute signification : si elle est d'accord avec la raison, elle est évidemment *inutile* ; si elle contredit la raison elle est *erronée*. Ainsi à l'issue de l'évolution on retrouve la même dualité de la raison et de l'autorité qu'au premier moment, mais en rapport inverse : une importance inconditionnée appartient maintenant à la raison, et l'autorité, dans la mesure où elle se sépare de la raison, est reconnue comme fausse. Cette conséquence logiquement nécessaire n'est devenue conviction générale dans les milieux intellectuels occidentaux qu'à la fin du moyen-âge. Mais des esprits vigoureux et logiques reconnais-

saient clairement le fait et le disaient dès le début de la philosophie scolastique. C'est ainsi que *Jean Scot Erigène*, de qui sont les paroles citées plus haut et qui a vécu au neuvième siècle sous Charles le Chauve, a exprimé avec une force et une franchise particulières la souveraineté absolue de la raison et la totale impuissance auprès d'elle de toute autorité. Dans son ouvrage *De divisione Naturae*, rédigé sous la forme d'un dialogue entre un maître et son disciple, se trouve entre autres ce raisonnement :

Magister. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. *Discipulus.* Hoc paene omnibus notum est. *Mag.* Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus (3).

Mais au fond l'autorité n'a même pas cette prérogative : Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. *Disc.* Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas ex vera ratione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur ? *Mag.* Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate (4).

Le rationalisme de Jean Erigène ne resta pas sans prosélytes. Le moine Otloh qui vivait au XI^e siècle, dit connaître beaucoup de dialecticiens qui attribuent à leur doctrine une telle importance qu'avec elle ils limitent la portée de l'Écriture Sainte et suivent plutôt Boèce que la Bible (5).

Le célèbre Abélard fut un représentant particulièrement influent de la tendance rationaliste ; moins catégorique cependant qu'Erigène, il affirmait entre autres choses que tout l'essentiel du Christianisme, étant fondé sur la raison, était déjà connu des philosophes anciens. Intéressante est l'œuvre d'Abélard intitulée *Sic et Non* (Oui et Non), dans laquelle, s'étant retranché tout d'abord derrière quelques pieuses remarques, il s'efforce de démontrer la faillite interne de l'autorité pour autant qu'elle s'exprime dans l'Écriture Sainte et la doctrine des Pères. Erigène exigeait de l'autorité qu'elle fût d'accord avec la raison : Abélard, par une longue suite de citations tirées de la Bible et des écrits patristiques, tâche de prouver que l'autorité est même en désaccord avec elle-même sur toutes les questions, importantes ou non. Ainsi, avant de réconcilier l'autorité avec la raison, il faut d'abord la réconcilier avec elle-même et ceci évidemment ne peut être réalisé que par la raison. Les contradictions internes de l'autorité éveillent le doute, le doute provoque la recherche, la recherche découvre la vérité : dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirando veritatem percipimus (6).

Mais si la vérité se connaît par la recherche, la question se pose tout naturellement : à quoi donc sert l'autorité ? Et en effet, vers la fin du moyen-âge nous

voyons que les esprits philosophiques, au lieu de concilier la raison et la foi, Aristote et la Bible, comme le faisaient les anciens scolastiques, passent tout à fait du côté de la philosophie classique renaissante et, l'identifiant avec la raison, reconnaissent ouvertement l'opposition entre la raison et l'autorité religieuse, entre la vérité philosophique et le dogme religieux comme étant une opposition réelle et irréconciliable, ce qui pour la philosophie équivaut à la négation du dogme religieux (7).

Pour ce qui est du contenu particulier de la philosophie scolastique, la querelle célèbre du *réalisme* et du *nominalisme* présente un certain intérêt. Le principe du premier était : *universalia sunt ante rem* - l'universel (c'est-à-dire le concept) est avant la chose (c'est-à-dire le singulier), si bien que la réalité vraie était attribuée aux concepts généraux. Selon la définition de St Thomas d'Aquin, l'être absolu est uniquement la simple *forme*, la pure actualité sans aucune puissance. Le principe du nominalisme était au contraire : *universalia post rem* - l'universel après la chose ; par ce principe était niée l'existence réelle dans les choses de cette teneur universelle qui est connue dans les concepts rationnels ; toute cette teneur universelle, le nominalisme la considérait exclusivement comme un produit du jugement abstrait. La conclusion dernière était : *universalia sunt nomina*. La réalité n'appartient qu'à la chose individuelle, isolée et seulement en tant qu'isolée - *haec res* ; et comme toute connaissance est universelle, la connaissance vraie est impossible. Ce nominalisme sceptique d'Occam et de son école renonçant de cette manière à toute solution des

hautes questions métaphysiques, s'en remettait exclusivement pour elles à la *foi*, sans d'ailleurs indiquer aucun fondement à celle-ci, ce qui logiquement conduisait à sa négation.

Quand ce qui était autrefois le principal objet de la raison (le christianisme historique en tant qu'autorité) eut été repoussé, la nature immédiate des choses, le monde existant, resta l'unique objet de la raison. A l'origine de la nouvelle philosophie un dualisme existe également, non pas cependant entre la raison et la foi, mais entre la raison et la nature, monde extérieur, objet de la raison. Mais de même que dans la philosophie du moyen-âge la raison, affirmée comme principe indépendant, devait nécessairement vaincre l'autorité et que la certitude de cette victoire s'exprime dès le commencement de la lutte par la bouche du premier penseur du moyen-âge, Jean Erigène - de même aussi dans la philosophie nouvelle la raison, comme principe indépendant, devait engloutir, adapter à elle-même son objet, le monde extérieur, la nature - et la certitude du triomphe de la raison sur l'objet extérieur est exprimée clairement déjà par le premier représentant de la nouvelle philosophie, Descartes. De même que, pour Erigène, l'autorité n'a d'importance que quand elle est confirmée par la raison (celle-ci au contraire n'a besoin d'aucune confirmation de la part de l'autorité : elle se confirme elle-même), de même, pour Descartes, derrière le monde extérieur la réalité vraie ne peut être connue que quand elle est requise par la raison ; or la véracité de la raison ne dépend d'aucune confirmation extérieure : elle renferme en elle-même tout le fondement de sa véracité

- *cogito ergo sum*. Comme la souveraineté de la raison, bien que proclamée dès le début, ne pouvait, dans la scolastique, être aussitôt reconnue de tous (elle dut longuement lutter avec l'autorité extérieure de la doctrine ecclésiastique), ainsi dans la philosophie nouvelle la représentation de la nature comme d'un être absolument extérieur à la raison ne céda pas vite à la pensée logique et nous voyons en Angleterre et en France toute une école de ce qu'on a appelé philosophie empirique affirmer l'entière soumission de la connaissance rationnelle à l'expérience extérieure ; mais de même que la lutte de la raison contre l'autorité s'est terminée pour la scolastique par une victoire telle de la raison, qu'elle a laissé loin derrière elle la doctrine hardie de Jean Erigène (qui n'avait affirmé que l'indépendance et la primauté de la raison vis-à-vis de l'autorité, alors qu'au déclin de la philosophie du moyen-âge on se mit à nier sans détour l'autorité de la doctrine chrétienne comme irrationnelle) - ainsi à l'issue du développement de la nouvelle philosophie nous voyons une victoire théoriquement aussi complète de la raison sur l'être extérieur, immédiat, qui, non seulement se soumet, comme chez Descartes, à la raison, mais est ouvertement désavoué par Fichte et Hegel comme dénué de sens. Telle est la similitude que présentent entre elles scolastique et nouvelle philosophie (jusqu'à Hegel inclusivement). L'essence de l'une et de l'autre est la lutte de la raison indépendante, du moi pensant contre un principe qui lui est extérieur : lutte, dans la scolastique, contre l'autorité extérieure de l'Eglise, contre l'extériorité historique ; dans la philosophie nouvelle, lutte contre l'être extérieur de

la nature, contre l'extériorité physique. La suite de notre étude nous amène maintenant à considérer les phases principales de cette seconde lutte.

A la base de la philosophie cartésienne repose ce critère de la vérité de nos connaissances : « toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies de la façon dont nous les concevons » parce que « les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres » (8) « De cela seul, continue Descartes, que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet » (9).

Sur la base de ce critère, Descartes affirme : « pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps » (10). C'est pourquoi, deux sortes de choses ou de substances indépendantes l'une de l'autre doivent absolument être admises : la substance pensante (*res cogitans*) et la substance étendue ou corporelle (*res extensa*), étant donné que l'étendue dans les trois dimensions constitue toute la nature propre du corps (parce que cela se reconnaît clairement et distinctement) mais que la pensée (pour la même raison) constitue toute la nature

propre de l'esprit ; car tout ce qui est autre et peut être attribué au corps, présuppose l'étendue et n'est qu'une qualité ou aspect (*modus*) de la chose étendue, de même que tout ce que nous trouvons dans l'esprit est constitué seulement par des modifications diverses de la pensée (11). Ainsi Descartes réduit tout le contenu du monde extérieur à des définitions mathématiques, formelles d'étendue, à des rapports spatiaux ; il exclut de la nature toute force vivante (on sait qu'il ne considérerait les animaux eux-mêmes que comme des machines compliquées sans vie propre) ; l'unique mouvement qu'il admette est le mouvement mécanique, dû à une impulsion. De même aussi tout le contenu de l'esprit humain est ramené par lui à une activité formelle de pensée, sous laquelle il comprend d'une façon générale la représentation. La volonté n'est pour Descartes qu'un *accidens* de la pensée, au fond rien d'autre que le jugement (« les actes de la volonté, c'est-à-dire les jugements ») (12).

Ainsi la teneur essentielle de tout ce qui existe est seulement la pensée et ce qui est accessible à la pensée claire et analytique, c'est-à-dire rationnelle, dans la nature extérieure : l'étendue. Néanmoins Descartes reconnaît la pluralité réelle des choses isolées ou substances, dont la pensée et l'étendue sont les attributs essentiels ; il reconnaît l'existence véritable de la multiplicité des corps et de la multiplicité des esprits. Mais par quoi est conditionnée cette pluralité, par quoi les substances se différencient-elles les unes des autres ? Nous prendrons d'abord les substances de *différentes natures* : par quoi se distingue une substance étendue donnée d'une substance pensante donnée ? Selon la

définition de Descartes citée plus haut, elles se différencient par ce fait que l'une est *seulement* étendue et ne pense pas et que l'autre pense *seulement* et n'est pas étendue, c'est-à-dire que toute la différence est incluse seulement dans les *attributs* d'étendue et de pensée et non pas dans les *substances* elles-mêmes en tant que telles, car toutes deux sont également substances et, comme telles ne se distinguent pas l'une de l'autre. Puis : en quoi les substances *de même nature* sont-elles différentes les unes des autres, en quoi, par exemple, une chose étendue diffère-t-elle d'une autre ? Etant donné que toute la teneur d'une substance étendue est incluse, selon Descartes, dans son extension, cette substance ne peut différer d'une autre que par des formes *particulières* ou *modifications*. En effet un objet matériel se distingue et se sépare d'un autre par sa situation dans l'espace, sa grandeur, ses contours, la coordination entre elles de ses parties etc.. tout cela ne constitue que des modifications particulières de l'étendue et n'atteint aucunement la substance elle-même en tant que telle. On en doit dire autant des rapports réciproques de deux substances pensantes, dans la mesure où la pensée et ses formes particulières sont à la substance pensante ce que l'étendue avec ses formes propres est à la substance étendue. Mais si de cette façon toute différence et séparation sont incluses dans les attributs et leurs modifications (modes) et nullement dans les substances elles-mêmes, si ces dernières *en tant que substances* ne se différencient en rien l'une de l'autre et sont absolument identiques, il est évident qu'il n'existe point *plusieurs* substances mais *une* seule et ses attributs sont pareillement la pensée et l'éten-

due. Mais que deviennent en ce cas les choses et les êtres individuels isolés ? Dans leur individualité ils ne peuvent être des substances, car la substance est une ; ils ne peuvent pas non plus être les attributs de celle-ci, car l'attribut, de par sa définition, est la teneur commune de toutes les choses de même nature. Il ne reste plus qu'à voir dans les choses diverses des aspects particuliers, des *modes d'attributs* : un objet matériel isolé sera un *mode de l'étendue* ; un être pensant isolé, un esprit, sera un *mode de la pensée*. Ainsi, développant logiquement les principes de Descartes, nous arrivons en plein *spinozisme*.

Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (13)

Ceci est la définition la plus générale de ce qui existe absolument, et cette conception de la substance est admise par toutes les manières de voir, même par le matérialisme avec sa matière indépendante et le positivisme avec son « inconnaissable » absolu. De cette définition il s'ensuit d'abord que la substance est infinie sous tous les rapports, car, si elle était limitée d'une manière quelconque, elle serait déterminée par quelque chose d'*autre*, ce qui serait en contradiction avec son concept. Il s'ensuit en outre que, renfermant en elle toute la réalité, la substance ne peut être qu'unique ; cette substance unique, infinie, Spinoza l'appelle Dieu ou *nature naturante* (*natura naturans*).

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejus essentiam constituens (14).

Par le contenu essentiel de la substance ou par ses

attributs sont définis pour nous la pensée et l'étendue qui ne sont que deux aspects d'une seule et même chose et ne peuvent être séparés l'un de l'autre.

Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (15). Toutes les choses et êtres isolés ou particuliers sont de telles modifications ou états de la substance selon ses deux attributs : *res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* (16). Par suite de l'unité substantielle des attributs, leurs modifications isolées sont aussi les mêmes et se correspondent, si bien que chaque existence, étant d'une part un mode de l'étendue, c'est-à-dire un certain corps, est d'autre part un mode de la pensée, c'est-à-dire une certaine idée, et ces deux modes sont une seule et même chose, mais exprimée (17) de deux manières et pour cette raison *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (18).

La substance est l'unique chose absolue vraiment existante en soi, *causa sui*. La pluralité de l'être fini provient de la substance et n'existe qu'en elle, en tant que sa modification ; elle en provient et elle existe *nécessairement*, car, étant donné qu'il n'y a rien hors de la substance, tout ce qui est produit par elle découle par conséquent de sa propre nature intime avec une absolue nécessité. Mais il est évident que cela est encore loin de résoudre le problème philosophique. Il faut en effet montrer *en quoi* consiste pour la substance la nécessité de produire le monde fini ; il faut montrer de *quelle* manière la manifestation de la substance dans la pluralité des êtres isolés, dans la *natura*

naturata découle nécessairement de sa nature intime. Spinoza affirme dogmatiquement que de la nature infinie de la substance sort éternellement le nombre infini des modes, d'une manière infinie et aussi nécessairement que de la nature du triangle découle de toute éternité cette conséquence que la somme de ses angles est égale à deux angles droits (19). Cependant cette affirmation *présuppose* déjà comme donnée la pluralité de l'être mais ne l'*explique* pas. En effet, si l'on admet franchement l'existence des choses finies comme un fait donné, il est hors de doute que ces choses finies, qui n'ont point par définition l'être en elles-mêmes, doivent être présumées substance, et comme dans la substance il ne peut y avoir de par son concept rien d'accidentel, alors elles doivent découler tout à fait nécessairement de sa propre nature et en nombre illimité, puisqu'on ne peut penser dans la substance un nombre limité. Ainsi *doit-il* en être si l'on présuppose une pluralité donnée des choses finies. Mais dans la philosophie, de par son essence, une réalité donnée est précisément ce qui doit être expliqué ou déduit - tâche à résoudre et pas du tout hypothèse. Ne doit donc être admis purement et simplement, être un absolu *prius* dans l'explication philosophique ou déduction, que ce qui renferme en soi-même sa nécessité. Tel est chez Spinoza le concept de substance. *Substantia*, dit-il, *natura est prius suis affectionibus* (20). Elle-même, abstraction faite des modes (*depositis affectionibus et in se considerata* (21), possède déjà pleinement l'existence réelle de par sa nature ou son essence, étant donné qu'elle est *causa sui*, *cujus essentia involvit existentiam* (22). Où se trouve donc, s'il

en est ainsi, la nécessité des choses finies ? D'où vient dans la substance une le *nombre*, même infini, d'où la pluralité ? Il est évident que de la nature de la substance ne découle pas l'être multiple et fini et si Spinoza affirme le contraire c'est seulement parce qu'il trouve cet être dans la réalité empirique. S'il s'en tenait rigoureusement à son principe Spinoza devrait raisonner de cette façon : la substance est la seule chose vraiment existante ; étant selon son concept la réalité absolue en soi, elle n'inclut la nécessité de rien d'autre ; en conséquence elle n'inclut pas non plus la nécessité des choses finies en tant que ses modes, c'est-à-dire que les choses finies n'existent pas du tout nécessairement, et comme rien ne peut exister accidentellement, les choses finies n'existent pas du tout ; ainsi le principe de Spinoza mène logiquement, non pas à l'explication, mais à la négation de la réalité donnée ; son insuffisance est ainsi mise pleinement au jour, malgré toute son indubitable vérité. Spinoza lui-même reconnaissait *implicite* cette insuffisance, car, dans l'abstraite unité de la substance, niant toute pluralité, il affirmait en même temps cette pluralité comme découlant nécessairement de la substance. Cette contradiction supprime aussi l'exclusivisme du système en préparant le passage au principe opposé. En effet, l'affirmation d'après laquelle la pluralité des modes est nécessairement et éternellement posée par la substance équivaut à dire que la substance, nécessairement et éternellement, se manifeste dans les choses finies, par conséquent n'existe pas en soi sans cette manifestation. La substance dans son abstraction est seulement en puissance, elle est une possibilité pure, réalisée

seulement dans la pluralité de l'être fini. N'ayant pas d'existence propre hors des phénomènes finis, la substance est seulement unité dans leur multiplicité, c'est-à-dire forme commune, qui leur est nécessaire, lien éternel *qui les unit, loi de l'harmonie du monde etc...* Ainsi toute réalité est de nouveau passée du côté des choses isolées. Mais cela n'est pas un simple retour aux substances séparées, pensantes et étendues de Descartes. Spinoza a supprimé cette dualité abstraite en admettant l'identité substantielle de la pensée et de l'étendue, de l'âme et du corps. L'âme pour Spinoza est seulement idée du corps ou corps dans l'acte idéal et tout à fait de même aussi le corps est âme, comme objet, idée étendue. Pour cette raison il n'y a pas d'âme sans corps, mais pas de corps sans âme - toute nature corporelle, toutes choses isolées sont animées (*individua omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*) (23). C'est un grand pas en avant par comparaison avec Descartes qui niait même l'âme des animaux et séparait par un abîme infranchissable l'esprit humain, non seulement du reste de la nature, mais de son propre corps. Cependant chez Spinoza l'identité substantielle de l'âme et du corps reste complètement abstraite, sous leur dénomination on ne peut rien penser de précis aussi longtemps que la nature de l'être corporel ou matériel est fondée sur l'étendue, car entre l'étendue *in abstracto*, c'est-à-dire chose *seulement* étendue (comme l'admettent Descartes et Spinoza) et la pensée, il n'y a rien de commun. La synthèse réelle des concepts de l'âme et du corps a été effectuée par Leibniz avec son principe de la monade,

10.
Leibniz

qui provient d'une transformation du concept de la substance corporelle.

« Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, « cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison « de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est « point. Nous remarquons dans la matière une qualité, par laquelle le corps *résiste* en quelque façon « au mouvement ; en sorte qu'il faut employer une « force pour l'y mettre (24).

« Cela fait connaître, continue Leibniz, qu'il y a « dans la matière quelque autre chose que ce qui « est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue « et son changement tout nu. Et à le bien considérer « on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion « supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force ; et ces notions portent que « tout ce qui pâtit doit agir réciproquement et que « tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction. Je « demeure d'accord que naturellement tout corps est « étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. « Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du « lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure, avec « la notion de la substance, qui, outre l'étendue, renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion » (25).

La principale erreur de Descartes, d'après Leibniz, est d'avoir identifié faussement l'étendue à la substance corporelle, pour n'avoir pas compris la nature de la substance (26). L'idée de force ou de puissance, appelée *Kraft* par les Allemands, *force* par les Français, jette une vive lumière, dit Leibniz, sur le concept vrai de la substance. La force active se distingue de la

puissance pure des Scolastiques par ceci que cette dernière est seulement la possibilité la plus proche de l'acte ; elle a besoin d'une incitation extérieure pour passer à l'acte réel, alors que la force active enferme en elle-même une sorte d'acte ou entéléchie, occupant une situation intermédiaire entre la faculté d'agir et l'action elle-même, présuppose un effort et entre ainsi en activité (*operatio*) par soi-même (*per se*), sans avoir besoin d'une aide étrangère (27). Ainsi donc, je dis que cette propriété active appartient à toute substance, que de là résulte toujours une certaine activité et que, par conséquent, la substance corporelle elle-même, tout comme la substance spirituelle, ne cesse jamais d'agir (28).

La matière se présente comme formée d'atomes ou unités réelles, mais ces éléments de la matière ne peuvent être eux-mêmes matériels, car étant divisible à l'infini, c'est-à-dire complètement passive, la matière n'inclut pas en elle le principe de l'unité réelle. L'atome réel présuppose une résistance à la division, c'est-à-dire une activité de par lui-même, c'est-à-dire qu'il est une force indépendante, « et de là s'ensuit quelque chose d'analogue à la sensation et au vouloir ; si bien qu'il faut comprendre ces forces actives ou monades par analogie avec l'idée que nous avons de l'âme » (29).

La monade est une force continuellement agissante et qui donc se modifie sans arrêt. Ces modifications, d'après le concept de la monade force active, proviennent d'un principe interne. Mais, outre le *principe de modification*, il est présupposé nécessairement dans la monade une *définition* de ce qui change, qui constitue

rait la *particularité* des monades et conditionnerait leur *diversité*, car, dans le cas contraire, toutes les monades, ne se distinguant l'une de l'autre en rien, constitueraient un seul être, selon la loi affirmée par Leibniz de l'identité des indiscernables - *principium identitatis indiscernabilium* - et de cette façon une pluralité réelle de ce qui existe (30) serait impossible. « Cette définition doit inclure la pluralité dans l'unité ou dans le simple, car chaque modification naturelle se produit graduellement, quelque chose change, quelque chose reste ; il est donc nécessaire que dans la substance simple il y ait une pluralité d'états et de rapports, bien qu'il n'y ait pas en elle de fractions.

« Un état passager, englobant et organisant la pluralité dans l'unité ou dans la simple substance n'est pas autre chose que ce qu'on appelle représentation (*perceptio*).

« L'action du principe interne (dans la monade), provoquant le changement ou le passage d'une représentation à une autre peut être appelé tendance ou volition (*appetitus*) » (31).

Ainsi les éléments fondamentaux de tout ce qui existe, les substances simples sont des monades ; mais la monade est une force active - *vis activa*, et son action est définie comme représentation et tendance ; ainsi tout ce qui existe non seulement est animé, mais se compose d'âmes. La réalité objective qui était pour Descartes chose étendue, absolument différente et séparée du sujet pensant, qui fut considérée ensuite par Spinoza comme identique à la pensée dans la substance unique et indissolublement liée à elle dans ses modes, cette réalité objective, être matériel, perd chez Leib-

niz son indépendance devant le sujet pensant, si bien que l'activité subjective de la représentation et de l'aspiration est considérée comme fondement de l'être objectif et que la monade *immatérielle* est reconnue comme substance du corps *matériel*. Mais bien qu'ainsi toute substantialité passe du côté subjectif ou psychique, il ne s'ensuit pas que soit supprimée une complète extériorité entre celui qui connaît et ce qui est connu. En effet Leibniz donne le rôle de substances aux unités psychiques isolées, les considère comme des êtres tout à fait indépendants et tirant d'eux-mêmes tout le contenu de leur représentation. Mais s'il en est ainsi, chaque monade, en qualité de sujet connaissant, a tout l'ensemble des autres monades absolument hors d'elle-même, sans aucune possibilité d'une communication réelle, quelle qu'elle soit, avec ces monades. Moi, monade donnée, je puise en moi-même tout l'univers que je me représente : il est seulement ma représentation, et cependant à cette représentation subjective correspond un monde réel, indépendant, hors de moi. Leibniz présuppose une telle correspondance, mais pour l'expliquer il emploie seulement des termes qui n'ont pas de teneur logique. C'est ainsi qu'il parle d'harmonie préétablie entre les représentations subjectives de chaque monade et la réalité du monde extérieur à elle ; il dit en outre que chaque monade est comme un miroir qui réfléchit plus ou moins clairement tout l'univers. A ceci ont également trait des allusions d'ailleurs profondes à la correspondance parfaite qui existe entre le monde physique et le monde moral (règne de la nature et règne de la grâce), à la compatibilité de la nécessité mécanique avec la téléologie

etc... Exprimant en toute vigueur et avec une pleine clarté logique l'élément de pluralité et d'indépendance de l'être individuel, particulier, la philosophie leibnizienne ne présente, pour l'élément opposé de substance commune et d'unité, que des conjectures géniales, des métaphores ingénieuses, appartenant en propre au philosophe, mais qui ne passent pas dans l'avoir commun de la philosophie. Si donc l'évolution philosophique chez Leibniz a eu d'une part comme résultat positif l'affirmation de l'exclusive indépendance et primordialité de l'être psychique ou subjectif, d'autre part la question de la véracité de la connaissance en tant qu'elle a trait à ce qui existe réellement et non dans la mesure, où elle exprime seulement les représentations individuelles de chaque sujet isolé, est restée sans solution, ou, en d'autres termes, bien qu'ait été confirmée l'indépendance et la réalité de la connaissance comme acte psychique des monades isolées, sa portée générale et son unité objective paraissent cependant problématiques.

C'est précisément à un résultat aussi ambigu, c'est-à-dire à une affirmation idéaliste et à une interrogation sceptique qu'est arrivée d'autre part la philosophie nouvelle dans l'école empirique anglaise qui remonte à Bacon et trouve son ultime expression en David Hume et ses tout derniers disciples.

Bacon n'a une grande importance que comme ancêtre de la *tendance* empirique dans la philosophie nouvelle ; pour ce qui est de la teneur positive de ses conceptions, elle n'a pas de caractère philosophique, étant donné qu'elle ne sort pas des limites de la manière vulgaire de voir selon laquelle le monde que nous nous

Bacon
e
Hobbes

représentons à une absolue réalité, avec toute la diversité de son contenu objectif, existe en soi, hors de nous, mais, en même temps, peut être connu de nous d'une manière adéquate. Pour atteindre à cette connaissance adéquate il suffit, selon Bacon, de délivrer l'esprit des hypothèses illusoires ou préjugés (*idola*) et du formalisme stérile de la scolastique qui ne donne aucune connaissance réelle. Le réalisme vulgaire trouve une expression plus tranchante chez *Hobbes* qui n'admet que l'existence de l'être corporel extérieur : en lui est incluse toute réalité, rien n'existe que les corps. Mais cela pose nécessairement la question des rapports du sujet connaissant avec cette réalité extérieure. C'est la solution de ce problème de la connaissance que *Locke* se donne comme tâche dans son *Essay concerning human understanding*.

La philosophie de *Locke* est intéressante par ceci qu'en elle le réalisme objectif, qui apparaît chez Bacon et chez *Hobbes* avec une franchise presque primitive, s'incline vers son contraire, l'idéalisme subjectif. Le point de départ de *Locke* est donné par ses prédécesseurs ; leur empirisme niait déjà implicitement le rôle indépendant du sujet dans la connaissance ; cette négation, *Locke* la prend comme fondement de sa philosophie et la développe par le menu dans ses réfutations de la théorie des idées innées. Partant de leur inexistence, *Locke* aboutit à cette conclusion générale que le sujet connaissant, notre âme en soi, sans stimulation extérieure, est quelque chose de tout à fait passif et vide - *tabula rasa*. Tout ce que nous savons provient de l'expérience ; et tout d'abord, par l'intermédiaire des sens extérieurs, nous subissons

l'action des objets extérieurs qui font naître en nous une série de représentations se rapportant au monde extérieur ; en second lieu, observant ou réfléchissant ces états intérieurs et cette action que produit en nous l'expérience externe, nous obtenons une seconde série de représentations qui ont immédiatement trait à notre être psychique propre. Ainsi la source de notre savoir serait une double expérience : l'une, extérieure, et qui provient des sensations, l'autre, intérieure, et qui naît de nos réflexions. Mais cette division se trouve n'être que relative, car, même les données de l'expérience externe, c'est-à-dire nos représentations (que nous rapportons aux objets extérieurs) ne proviennent pas directement de ces objets, comme le pensaient puérilement quelques philosophes anciens : elles proviennent de nos sensations propres, c'est-à-dire de modifications dans notre état sensitif provoquées par l'action d'objets extérieurs ; si bien que nous ne connaissons pas les objets extérieurs eux-mêmes, mais seulement *nos états subjectifs* ; ceux-ci ne peuvent servir que de *signes* de l'être extérieur. Et bien que *Locke*, pareillement à *Descartes*, se soit arrêté à mi-chemin quand il divisait nos représentations concernant le monde extérieur en deux catégories dont la première (comprenant ce qu'on appelle les qualités primaires, *primary qualities*, et qui sont : la grandeur, la figure, la situation, le nombre, le mouvement) est admise par lui comme réalité objective, alors qu'il laisse à la seconde (qualités secondaires ou facultatives, *secondary qualities* : couleurs, sons, etc...) exclusivement la signification subjective de sensations, cependant une telle division est tout à fait arbi-

traire. Les idées innées, une fois rejetées par Locke, les représentations de grandeur, de figure etc... ne peuvent provenir que d'une combinaison de sensations; et en effet elles proviennent d'une telle combinaison, précisément d'une combinaison de sensations visuelles et tactiles; c'est pour cela qu'elles ont la même valeur subjective que toutes nos autres représentations, bien qu'elles s'en distinguent sous d'autres rapports. De cette façon *tout* le contenu du monde extérieur a un caractère subjectif et l'être extérieur reste seulement derrière la cause obscure de nos sensations. Mais s'il en est ainsi, nous n'avons pas le droit d'attribuer à cette cause obscure une existence matérielle, objective, parce que tout ce qui est matériel et objectif se réduit à certains éléments subjectifs, est notre représentation et n'existe pas en soi. La chose n'est pas ce qui existe réellement et ce qui existe réellement n'est pas chose. Ainsi tous les objets matériels du monde extérieur sont seulement nos représentations ou idées et en conséquence le monde qu'ils constituent n'a comme tel aucune existence hors de notre représentation. Tel est le principe fondamental de *Berkeley*.

« Que ni nos pensées, dit Berkeley, ni nos sentiments, ni nos facultés imaginatives n'existent hors du sujet (esprit), chacun le reconnaît. Mais il ne semble pas moins évident que les diverses représentations et sensations, de quelque façon qu'elles soient mêlées ou reliées entre elles (c'est-à-dire quels que soient les objets qu'elles forment), ne peuvent exister autrement que dans l'esprit qui les représente. Cela, je pense, sera évident pour tous ceux qui tournent leur attention vers ce qu'on doit

« entendre par l'expression « exister » dans son application aux choses perçues par les sens. Quand je dis : la table sur laquelle j'écris existe, cela signifie : je la vois et je la tâte ; que je sois hors de mon cabinet, je pourrais affirmer l'existence de cette table dans ce sens que, si j'étais là, je la percevrais, ou qu'un autre sujet quelconque la perçoit maintenant. Voilà l'unique sens raisonnable de cette expression et d'autres semblables. En effet ce qu'on dit ordinairement de l'existence absolue d'objets qui ne pensent point, sans tenir aucunement compte de leur représentabilité, se trouve être parfaitement absurde. L'être (*esse*) de tels objets est leur représentabilité (*percipi*). Il est impossible qu'ils aient quelque existence que ce soit hors des esprits ou des êtres pensants qui les représentent » (32).

Si tous les objets matériels sont seulement des représentations ou des idées, ils n'ont en conséquence aucune autonomie ni activité propre : ils sont complètement passifs ; leur existence est conditionnée tout entière par quelque chose d'autre, c'est-à-dire par l'esprit. Etant dépouillés, de par leur nature, de tout principe actif, ils ne peuvent agir l'un sur l'autre, être une cause l'un pour l'autre : l'activité qui évoque les idées appartient exclusivement à l'esprit. En outre quelques-unes de nos représentations sont provoquées par l'activité de notre propre esprit : ce sont nos pensées et imaginations ou idées au sens strict du mot ; mais d'autres paraissent dans notre conscience indépendamment de nous : ce sont celles qui sont formées de sensations matérielles et constituent ce qui s'appelle

ordinairement choses ou objets extérieurs. Comme ces derniers ne sont pas produits par notre propre activité et sont absolument indépendants de notre volonté, il faut reconnaître qu'ils sont provoqués en nous par l'action d'une volonté autre et qui ne nous appartient pas, par l'action d'un autre esprit. Ces représentations objectives ou objets diffèrent de nos idées subjectives par une netteté, une précision, une constance et une force plus grandes ; en outre, elles sont reliées entre elles par certain lien régulier, c'est-à-dire qu'elles se manifestent selon un ordre déterminé et comme suivant certaines règles qui s'appellent lois de la nature (33). De ces particularités et d'autres encore qui font partie des représentations objectives nous concluons que cet autre esprit qui les produit en nous n'est pas un esprit limité comme le nôtre, mais est infini ou absolu (34).

L'être extérieur, matériel perd donc ici toute son indépendance, étant reconnu comme simple représentation. Mais il conserve encore sa signification objective pour celui qui le connaît, grâce à sa cause, extérieure pour lui, dans l'esprit absolu. Tout en niant le lien causal entre les objets isolés ou représentations et en disant que la suite des représentations n'inclut pas en elle les relations de cause à effet (35) Berkeley admet cependant un lien causal entre l'esprit et les représentations ; pour lui, la cause productive des représentations est l'esprit et, précisément dans le cas de représentations objectives, l'esprit absolu. Ainsi le monde du sujet connaissant n'est uni chez Berkeley à son principe extérieur absolu que par le fil ténu de la loi de la causalité et il a suffi à *David Hume* de rompre

ce fil pour mettre fin à la régularité du monde objectif, en faire une suite fortuite de représentations incohérentes et considérer tout ce qui existe réellement comme un *x* pur, absolument inconnu.

Tout ce que nous connaissons, dit Hume, est constitué, ou bien par nos impressions sensorielles et sensations, ou bien par leur reproduction dans l'imagination et la pensée (36). Toutes nos représentations sont unies entre elles de trois façons : par la *similitude*, par la *corrélation dans l'espace et dans le temps* et par la *causalité* (37). Mais ces corrélations n'ont aucune signification absolue, elles n'expriment aucun lien interne nécessaire dans les choses elles-mêmes. Bien qu'on voie ordinairement dans la causalité une telle connexion, à l'analyse attentive de n'importe quel cas de rapport causal nous constaterons en lui ce fait seulement qu'un certain phénomène succède constamment à un autre ; l'habitude de cette succession constante nous fait considérer par conséquent ces phénomènes comme indissolublement liés entre eux.

Tel est le résultat auquel aboutit la nouvelle philosophie : il renferme en lui-même la négation de toute métaphysique, considérée comme impossible ; il confirme en apparence la manière de voir du positivisme. A la vérité, après Hume et en partie sous l'influence de sa doctrine se développe une philosophie nouvelle inaugurée par Kant ; il est important de savoir dans quelle mesure les résultats de cette dernière évolution philosophique ont favorisé le positivisme et s'ils ont une importance aussi purement négative pour la philosophie que ceux de la métaphysique pré-kantienne.

I

5
 Dans l'histoire intellectuelle de notre temps, non moins que dans l'histoire politique, surviennent des événements merveilleux et inattendus. Y avait-il si longtemps déjà que l'on pouvait penser, avec une pleine assurance, semblait-il, après la longue suite de doctrines philosophiques, dont chacune s'affirmait comme vérité absolue et était réfutée par la suivante comme erronée, que l'esprit humain (représenté par les penseurs occidentaux) était enfin satisfait du résultat négatif du positivisme qui considérait la solution des hauts problèmes de la pensée comme absolument impossible et le fait même de les poser comme une sottise ? Et voilà que de nos jours, où cette manière positiviste de voir a atteint un tel empire que l'on s'est mis à employer le mot métaphysique seulement dans le sens d'une négation pure et simple, comme équivalent à une absurdité, de nos jours donc apparaît un nouveau système métaphysique dans lequel ces hautes questions, désavouées par le positivisme, non seulement se posent de nouveau, mais se résolvent avec une hardiesse extraordinaire, allant parfois jusqu'au fantastique ; et cette nouvelle métaphysique, au lieu d'être ridiculisée comme on aurait pu s'y attendre, a partout un succès colossal, sans précédent ; on tend les mains, avidement, vers elle ; elle a non seulement des disciples, mais des admirateurs enthousiastes. Seule la force impérieuse des grands problèmes métaphysiques, force à laquelle l'esprit doit se soumettre, peut expliquer un tel phénomène. Que veut donc dire cela ?

Cela signifie que l'affaire n'est pas aussi simple que le pensent les positivistes ; cela veut dire qu'il ne suffit pas d'écarter les problèmes essentiels de la pensée, mais qu'il faut coûte que coûte les résoudre. En conséquence, ce nouvel et dernier essai tenté dans cette intention acquiert lui aussi une grande importance. Je veux parler de la *Philosophie de l'Inconscient* d'Edouard Hartmann. Mais comme Hartmann lui-même rattache sa doctrine aux systèmes qui l'ont précédée, et se considère comme les achevant, il est indispensable, pour déterminer son importance philosophique, de se rappeler l'évolution générale de la philosophie occidentale à partir de Kant, étant donné que toute la philosophie subséquente dépend étroitement de la révolution provoquée par la *Critique de la Raison pure*.

La question fondamentale que se pose la philosophie kantienne est, comme on sait, la question de la connaissance. Qu'est-ce que la connaissance ? Est-il possible et comment est-il possible de connaître ce qui existe réellement ? La métaphysique pré-kantienne ne s'occupait pas de cette question : elle prenait ce qu'elle connaissait (nature des choses etc...), comme objet donné indépendamment de celui qui connaît et n'étudiait pas la possibilité de la connaissance métaphysique. Cette sorte de philosophie, ordinairement appelée dogmatisme, s'est exprimée avec une clarté particulière dans un système qui avait prédominé tout de suite avant Kant : celui de Wolf, système qui admettait pleinement l'existence d'un monde objectif, extérieur au sujet connaissant, tout à fait indépendant de lui, et soutenait que nous connaissons par la raison ce