

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 39 (1906)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Études philosophiques  
**Autor:** Miéville, H.-L.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379799>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 30.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

## I. Science et philosophie

PAR

H.-L. MIÉVILLE

---

La science prendra-t-elle la place de la religion et de la philosophie? Beaucoup de nos contemporains n'hésitent pas à l'assurer et leur sentiment se comprend si l'on considère, d'un côté, la marche triomphante et sûre des sciences et, de l'autre, les irréductibles conflits d'opinion et de méthode qui divisent les esprits sur le terrain philosophique et religieux. Sans doute, en y regardant de plus près, on verrait que l'accord entre les savants est loin d'être parfait, les sciences aussi sont en continuelle évolution; des hypothèses nouvelles luttent avec les anciennes et souvent se substituent à elles. Mais, on aurait tort d'en conclure que le travail scientifique est une toile de Pénélope. Lorsqu'une théorie l'emporte sur une autre, elle ne défait pas ordinairement tout l'ouvrage de la précédente, elle le corrige et le complète. En effet, à la base de l'hypothèse vaincue, il peut y avoir des observations justes qui restent acquises. Mais à ces observations d'autres sont venues s'ajouter qui ne se laissent plus rattacher aux premières par la même *idée générale*. Opérer cette coordination qui serait impossible, si l'on s'en tenait à l'ancienne théorie, élaborer une idée générale plus compréhensive, tel est le rôle de l'hypothèse nouvelle. Sa supériorité, sa

« vérité » résident uniquement dans son aptitude à mieux coordonner les faits. Prenons par exemple le système cosmologique de Ptolémée; parmi les observations sur lesquelles il reposait, il y en avait certainement d'exactes, mais d'autres observations, faites plus tard, se sont trouvées incompatibles avec l'idée générale qui avait servi à coordonner les premières. Il fallut alors changer l'hypothèse.

L'évolution des théories scientifiques se concilie donc parfaitement avec le progrès et n'autorise pas, semble-t-il, les conclusions sceptiques qu'un examen superficiel des choses pourrait suggérer.

Il est juste d'ajouter que dans toutes ses démarches, la pensée scientifique obéit à des principes identiques et universellement reconnus, principes qui constituent proprement ce qu'on appelle la *méthode scientifique*. Cette méthode consiste à classer les phénomènes suivant leurs ressemblances, à déterminer entre eux des rapports multiples de succession, de position, de poids, etc., rapports que le savant exprimera, si possible, par des symboles et des relations mathématiques. Une théorie comme celle de Bernardin de Saint-Pierre, où le détail de la nature se trouve expliqué par les intentions que l'on prête au créateur, ne peut être, *par définition*, une théorie scientifique.

Ainsi la diversité des hypothèses, de même qu'elle n'est pas contraire au progrès, ne détruit pas non plus l'unité fondamentale de la méthode, et l'œuvre de la science apparaît comme une construction large et solide, une dans son inspiration, impressionnante et belle dans son développement. Ce qui lui donne ce caractère, c'est qu'elle élimine autant que possible de ses observations et de ses principes le facteur subjectif, l'élément d'appréciation personnelle qui est souvent incommunicable et arbitraire. Or il ne semble pas que cette élimination soit possible au même degré sur le terrain philosophique et religieux. De là vient l'embarras qu'on éprouve en s'y aventurant et ainsi s'explique l'attraction exercée par les sciences exactes sur tant d'esprits avides de certitude.

Mais pouvons-nous nous en tenir à la science? L'attitude *positiviste*, le renoncement à toute métaphysique sont-ils praticables? La force des choses ne nous pousse-t-elle pas invinciblement à dépasser le cercle étroit où l'on prétendrait nous confiner? L'histoire de la pensée humaine nous paraît singulièrement éloquente à cet égard. Ce n'est point sur elle cependant que nous nous appuyerons. Puisque la mode est au positivisme, commençons par examiner si la méthode scientifique dont il croit devoir faire notre unique instrument de connaissance et de progrès, se suffit bien à elle-même. Accorder une valeur à des observations et à des démonstrations scientifiques, ne serait-ce pas du même coup sanctionner certaines présuppositions tacites, impliquées dans toute affirmation de cet ordre? La croyance à la science comporterait la croyance à quelque chose qui ne serait pas l'objet, mais la condition de la connaissance scientifique. C'est ce que nous allons essayer d'établir en examinant de plus près les *conditions et les limites de la science*.

Parlons d'abord des limites et commençons par une remarque bien banale: pour qu'il y ait science, il faut que des objets nous soient donnés dont nous prenions connaissance. Sans des corps qui se meuvent, pas de lois physiques; sans une matière douée de propriétés chimiques et physiologiques, pas de lois chimiques et physiologiques. Or comment se fait-il qu'il y ait des corps? Était-il nécessaire que quelque chose fût? Pourquoi le monde est-il constitué comme il est? Voilà des questions qui restent en dehors de la science, parce que toutes ses explications supposent l'existence des corps<sup>1</sup> et de leurs propriétés fondamentales. Ceci n'est contesté par personne; seuls les ignorants croient la science capable de « tout expliquer. »

Mais alors qu'est-ce qu'une *explication* scientifique? Nous l'avons déjà indiqué plus haut. Prenons un exemple pour rendre la chose plus concrète. Lorsqu'on dit que la chute d'une pomme s'*explique* par la loi de la gravitation, cela

<sup>1</sup> ou de leurs équivalents : atomes, centres de force, etc.

signifie que ce phénomène constitue avec beaucoup d'autres une classe de phénomènes qui présentent un caractère commun. Tous, en effet, se comportent de manière à confirmer cette thèse générale : partout et toujours, lorsque deux corps sont en présence dans certaines conditions déterminées, celui qui a la plus faible masse tend à se mouvoir dans la direction de l'autre avec une vitesse calculable. Mais le savant ne se tient pas encore pour satisfait. A côté du groupe des phénomènes de la gravitation, il en a constitué d'autres, comme ceux de la lumière ou de la transformation chimique. Sa méthode le poussera invinciblement à chercher une unité plus haute, une loi plus générale qui enveloppe et résume le plus grand nombre possible de ces groupes. Jusqu'où pourra-t-il aller dans cette voie ? On ne saurait le dire à l'avance. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce qui ressort de tout cela, c'est que la loi scientifique ne doit pas être envisagée comme une puissance active qui produirait les phénomènes ou qui s'imposerait à eux pour les régler. A proprement parler, elle ne produit rien ni ne règle rien, n'étant qu'une description simplifiée et systématisée des êtres réels et de leurs actions multiples. La nature intime du changement qui fait que les phénomènes se succèdent dans un ordre défini nous échappe même là où nous pouvons déterminer la loi de cette succession. Les métaphores du langage ne doivent pas nous faire illusion à cet égard. Ainsi quand nous parlons de l'*attraction*, nous assimilons assez grossièrement les corps qui « s'attirent » à des êtres humains dont l'un chercherait à retenir l'autre et à le ramener à lui par la force. Mais que se passe-t-il en réalité ? Nos données se réduisent à des successions de perceptions, rien de plus. L'idée scientifique de *causalité* exprime simplement le fait que, tel phénomène se produisant, tel autre a coutume de se produire à son tour, mais elle ne nous permet pas de saisir sur le vif la force cachée qui est à l'œuvre dans la nature et l'on peut dire avec Schopenhauer<sup>1</sup> que « la nature intime de l'expansion dans l'espace,

<sup>1</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

de l'impénétrabilité, du mouvement, de la dureté, de l'élasticité des corps et de la gravitation reste un mystère après toutes les explications physiques, mystère qui n'est pas moins grand que celui de la pensée... De toutes parts l'explication physique rencontre quelque chose de métaphysique qui échappe à ses prises et devant quoi elle reste impuissante. »

Ce que nous venons de dire est vrai des sciences naturelles aussi bien que des sciences physiques. La vie, dans ses profondeurs, n'est pas moins impénétrable que la matière morte. Mieux encore que celle-ci elle dérobe son secret à nos grossiers instruments de perception. Quelle merveille et quel mystère, par exemple, que l'instinct des abeilles ou des fourmis et leur étonnante organisation sociale ! Ici encore, il ne s'agit pas d'anticiper sur l'avenir et de fixer arbitrairement un terme aux recherches du savant. Mais il faut se rendre compte que le genre de connaissance que nous procure la science est quelque chose de relatif et de spécial. Elle n'atteint pas les causes actives, elle ne saisit que des phénomènes apparus successivement ou simultanément et cherche à déterminer dans quel ordre constant ils se suivent et se répètent. Lorsqu'elle a fait son œuvre, le mystère n'a pas disparu, il a seulement changé d'aspect et, à certains égards même, il a grandi<sup>1</sup>. En effet, ce ne sont plus les faits seulement qui nous inspirent de l'étonnement, ce sont les lois que la science a découvertes, les harmonies ignorées jusque-là qu'elle nous fait entrevoir. La tâche du philosophe n'est donc point supprimée quand le savant a parlé, il semble au contraire qu'elle se présente d'une façon nouvelle et plus précise. « Les progrès de la science, dit encore Schopenhauer, rendent toujours plus sensible le besoin d'une métaphysique. »

On a prétendu parfois que cette métaphysique ne pouvait être que le *matérialisme* et l'on a fait de cette théorie une sorte de postulat scientifique. C'est une illusion. Quel est, en effet, l'objet des sciences de la nature ? Ce ne sont pas les êtres directement, mais des perceptions et des rapports de

<sup>1</sup> Cf. Arnold Reymond, *La notion du mystère dans les sciences et dans la religion*, publié par l'Association chrétienne suisse d'étudiants.

perceptions. Donc la thèse suivant laquelle les êtres seraient uniquement constitués par de la matière n'a pas un caractère scientifique, puisqu'elle prétend indiquer ce que les choses sont *en elles-mêmes*, indépendamment des sensations qu'elles produisent en nous. D'ailleurs, rien de plus obscur que la matière. C'est, dites vous, ce qui se touche, se voit, se sent. Mais les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, par lesquelles vous prenez conscience de ce qui s'appelle la matière, ne sont pas elles-mêmes matérielles ! Une sensation de couleur ou de résistance n'a ni longueur, ni épaisseur, ni poids, elle est un état de conscience, c'est-à-dire quelque chose de psychique. Voici notre matérialiste dans une fatale impasse, car s'il veut nous dire ce que c'est que la matière, il aura forcément recours, pour la décrire, à ces mêmes sensations qui appartiennent déjà au domaine de l'esprit. Ou bien donc la matière reste sans définition et alors elle n'explique rien, ou bien on la définit au moyen d'éléments empruntés à la sensation, mais alors on introduit dans la définition même et sans s'en apercevoir un principe immatériel et le matérialisme est ruiné par la base.

Après cela, il est inutile d'ajouter que la matière ne suffit pas à l'explication de la pensée. Vous avez beau compliquer la danse des atomes dans l'espace, du mouvement vous ne ferez pas jaillir la conscience du mouvement, car la perception d'un déplacement dans l'espace n'est pas un déplacement dans l'espace. La génération de l'esprit par la matière est aussi peu intelligible que le miracle de la transsubstantiation et l'on peut dire avec M. Ernest Naville que « si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas ! » Nul ne conteste d'ailleurs qu'il y ait un lien entre les mouvements cérébraux et les faits de conscience, mais nous ne savons comment se fait le passage des uns aux autres. Or il semble que cette ignorance provienne des conditions mêmes de notre connaissance. Si la série des phénomènes physiques se présente à nous comme radicalement distincte de la série des phénomènes internes, c'est que la première se révèle à l'observation des sens et tire de là toute sa réalité, tandis que la

seconde est parfaitement inaccessible aux sens et n'existe pas pour eux. La perception d'un certain mouvement ne me révèle pas en elle-même la pensée d'autrui. Et si je la devine cependant, c'est que, dans ma propre expérience, j'ai trouvé cette même pensée, ce même sentiment ou cette même volition associés à un mouvement analogue. Ainsi l'on peut bien établir entre les phénomènes physiologiques et les faits de conscience certains rapports d'antécédence, de concomitance ou de succession, mais l'expérience n'autorise pas à définir la relation métaphysique de ces deux ordres de faits suivant les procédés simplistes du matérialisme.

Cette doctrine a eu sa place dans l'histoire de la pensée, mais son rôle paraît terminé et la réclame retentissante que certains vulgarisateurs lui font encore aujourd'hui n'est pas faite pour en relever le crédit. Elle tendrait plutôt à confirmer le sévère jugement d'un critique moderne qui appelle le matérialisme « une philosophie de garçon coiffeur et d'apprenti pharmacien. »

Le matérialisme écarté, il faut convenir que la science n'embrasse qu'un côté seulement de la réalité. En vertu de sa méthode, elle s'interdit tout un ordre de questions que la pensée se pose à propos du monde. Ainsi elle ne se demande pas s'il y a, dans la nature, quelque chose comme une marche vers un but par étapes successives. Sans doute, le savant conscient de sa méthode ne niera pas la possibilité d'un semblable progrès, mais il ne le fera pas intervenir dans ses explications. Il laissera au philosophe le soin d'élucider cette idée et d'en déterminer l'usage. Ce parti pris de la science a fait sa fortune et sa gloire, mais il lui trace aussi ses limites et l'on ne saurait prétendre, au nom de la méthode scientifique, que toute autre façon d'interpréter le monde est une erreur. Un exemple rendra la chose plus claire. Je vois une main brandir un marteau, ce marteau s'abat sur un clou et ce clou pénétrer dans une boiserie. Voilà une série de causes et d'effets purement matériels au cours de laquelle les lois du choc et de la conservation de l'énergie sont respectées. Si je m'en tiens aux phénomènes que mes sens ont per-



cus, rien ne m'autorise à les grouper dans un autre ordre et sous un autre point de vue que celui de la causalité physique. Mais je sais par mon expérience personnelle qu'une main peut exécuter l'ordre d'une volonté, le dessein d'une intelligence. Une pensée peut dominer tout ce déroulement de phénomènes sans que la moindre atteinte soit portée de ce chef aux lois reconnues par la science. Considérer un fait sous l'angle de la causalité scientifique, c'est donc en connaître quelque chose, mais non pas avoir le droit de dire qu'on en a pénétré toute la signification. La coordination scientifique n'atteint que le côté extérieur et superficiel de la nature, la profondeur lui échappe.

La grande nouveauté? dira-t-on peut-être. Vous venez d'enfoncer une porte ouverte. Jamais le positivisme n'a songé à nier qu'il y ait un au-delà de la science, mais il y voit, comme dit Littré, un océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. Il y a un au-delà, mais il nous est interdit d'y pénétrer, c'est l'*inconnaissable*. Je n'insisterai pas sur l'inconvénient d'appeler inconnaissable ce dont on pense connaître au moins l'existence, il y a mieux à dire: l'au delà dont nous parlons ne s'étend pas devant nous comme une mer inconnue que nous serions condamnés à contempler du rivage sans pouvoir jamais nous y aventurer, c'est le contraire qui est vrai: nous sommes lancés en plein océan, plongés nous-mêmes dans cet au-delà qui s'impose constamment à nous comme étant la substance même de notre vie.

Laissons de côté les images et cherchons à bien saisir le fait: nous ne cessons pas de faire acte de foi en cette réalité qui nous déborde et qui nous porte, nous n'avons aucun scrupule à la déterminer, à la penser. Dès lors comment dire que nous ne la connaissons d'aucune façon?

Bornons-nous pour le moment à ce qu'on appelle la connaissance théorique, c'est-à-dire aux jugements que nous portons sur les êtres et leurs relations en tant qu'existants. Ne nous arrive-t-il pas constamment d'aller au delà de nos perceptions actuelles pour affirmer l'existence d'êtres, de phénomènes ou de relations que nous ne percevons pas, que

nous ne percevrons peut-être jamais, puisqu'ils peuvent appartenir au passé? Cet ami qui vient de me quitter est autre chose pour moi qu'une « possibilité de perceptions », je sais qu'il pense, qu'il sent et qu'il veut comme moi. Qu'est-ce qu'une possibilité de sensations qui pense, qui sent et qui veut? Au delà de mes perceptions, il y a un monde dont elles sont le retentissement en moi. Au delà de nos perceptions, nous commençons aujourd'hui à distinguer aussi le vaste empire de l'inconscient, qui est comme une large substructure de notre moi conscient.

Mais ce n'est pas tout. Nous venons de constater que la pensée réfléchie — celle-là même qui est à l'œuvre dans la science — construit un monde qui dépasse invinciblement nos perceptions. Qu'est-ce qui nous garantit la réalité d'un pareil monde? Comment pouvons-nous affirmer, par exemple, que notre globe a passé par une période glaciaire? Ce sont des inductions scientifiques, dites-vous: il existe un ensemble de phénomènes que nous percevons actuellement et qu'il est difficile d'expliquer par une autre hypothèse. Fort bien, mais songez à tous les postulats que vous admettez tacitement quand vous raisonnez de la sorte. Le plus évident est celui-ci: des effets semblables proviennent de causes semblables. Vous supposez ce principe vrai *au delà* des cas directement observés et vous concluez, par exemple, que le transport des blocs erratiques doit avoir une cause mécanique. En d'autres termes, vous admettez qu'il y a de l'ordre dans la nature, une stabilité si ce n'est parfaite, du moins suffisante pour rendre extrêmement vraisemblables certaines inductions et certaines prévisions scientifiques.

Mais sur quoi repose en définitive cette croyance qui paraît si naturelle? On répondra sans doute: sur des expériences toujours renouvelées. Cependant, nous devons creuser plus profond: pour qu'une expérience scientifique soit possible, il faut que la pensée l'anticipe dans une certaine mesure; si les phénomènes confirment souvent nos prévisions, c'est que notre esprit, prenant en quelque sorte les devants, s'applique à prévoir le cours des choses. Cette initiative lui appartient

en propre ; on a beau la ramener à une habitude, elle ne peut pas avoir *commencé* par être une habitude, et surtout sa valeur ne réside pas dans le fait d'être une habitude. N'existe-t-il pas des habitudes mauvaises et funestes ? — Mais celle-ci, répliquera-t-on, est précisément une habitude utile ; c'est là sa justification unique et suffisante. — Examinons cela de plus près. Parce qu'il m'a été utile, dans beaucoup de cas, d'admettre que la succession des phénomènes se fait dans un ordre constant, s'en suivra-t-il qu'à l'avenir aussi pareille supposition me sera utile ? Si le monde était subitement bouleversé de façon que toute stabilité en disparût, l'habitude contractée par notre esprit de supposer partout la stabilité cesserait du coup de nous être utile. L'utilité de cette habitude n'existe que si l'hypothèse d'un ordre régnant au sein de la nature, même au delà des faits constatés par nous, répond à quelque chose de réel. C'est donc la *vérité* de cette supposition qui décide de son *utilité* et non l'inverse. De même le fait que souvent nos prévisions se sont réalisées ne prouve rien pour l'avenir, à moins d'admettre d'ores et déjà que cet avenir, selon toute probabilité, ressemblera sensiblement au passé. Mais alors on suppose valable pour la réalité un principe qui se trouve être la condition et la substance même de la pensée, le principe de *continuité* et l'on s'appuie sur un double postulat, on admet : 1<sup>o</sup> une certaine communauté des choses et de l'esprit, 2<sup>o</sup> la validité des opérations fondamentales de la pensée. Or, nous venons de le voir, ce n'est point l'habitude, ni l'utilité qui légitiment ces postulats, *en tant qu'ils dépassent l'expérience* ; ce ne peut être, en définitive, que la foi de la pensée en elle-même. Le fondement de la science est une attitude affirmative à l'égard de la pensée<sup>1</sup>.

Ce point étant, à nos yeux, d'une capitale importance, nous y insisterons encore. Pour constater les faits et les coordon-

<sup>1</sup> On sait que Descartes avait recours à la véracité divine pour fonder la connaissance ; d'autres, après lui, ont postulé une harmonie préétablie. Mais toutes les hypothèses de ce genre n'impliquent-elles pas un cercle vicieux ? Pour concevoir l'idée de Dieu et celle d'une harmonie préétablie, n'ai-je pas dû faire usage

ner, il faut les concevoir, il faut les distinguer les uns des autres, marquer entre eux des rapports de simultanéité et de succession, ce qui suppose leur conservation et leur reproduction idéale par la mémoire. En réalité, nous n'opérons pas avec des faits, mais avec des souvenirs de faits et nous prétendons que la substitution des images aux originaux est légitime dans certains conditions. Sans la mémoire et la série d'opérations intellectuelles qu'implique un souvenir précis localisé dans le temps et dans l'espace, ce phénomène qui se produit sous mes yeux dans un instant aurait disparu de ma conscience et je ne saurais plus qu'il a existé. On voit que *les faits ne suffisent pas pour garantir la connaissance des faits ; cette connaissance dépend en outre de la pensée et vaut ce que vaut la pensée*. Vouloir justifier les démarches essentielles de la pensée en invoquant des faits, quels qu'ils soient, c'est oublier que la pensée est impliquée dans toute constatation d'un fait et c'est s'engager dans un cercle vicieux.

Enfin, il ne faut pas dire que, la pensée étant elle-même un phénomène ou un ensemble de phénomènes, nous ne dépassons pas l'ordre des faits en la considérant. Il y là une fâcheuse équivoque. En effet, quand je dis : « ce raisonnement est juste » ou « cet événement est réellement arrivé », je n'entends pas certifier par là que mon affirmation est un fait, ce qui va de soi, mais je prétends qu'on en reconnaisse la *vérité*. Un fait existe ou n'existe pas, mais il ne peut être taxé de vérité ou d'erreur et si la pensée n'était qu'un fait à constater parmi beaucoup d'autres, l'affirmation vraie n'aurait aucun droit à faire valoir contre l'affirmation fautive laquelle est un fait *au même titre*. Résoudre l'esprit en une série de phénomènes qui se suivent et se conditionnent d'après des lois empiriques, c'est confondre l'esprit avec les faits psychologi-

de ma pensée ? Donc, avant que je fusse arrivé à la conviction que Dieu ou l'harmonie préétablie existent, j'avais déjà tranché la question que je prétendais résoudre, j'avais affirmé la validité de la pensée. Il n'est pas possible de prendre un autre point de départ. Le principe de la connaissance c'est l'esprit s'affirmant et se réalisant comme tel. Nous aurons à revenir sur cette thèse dans la suite de ces études.

ques, les états d'âme qui sont la matière purement passive de l'observation interne. On méconnaît ainsi la nature de la pensée et l'on prétend émettre des jugements *vrais* et formuler des inductions *valables* sans pouvoir désormais justifier cette ambition. C'est là, nous semble-t-il, la faute que commet l'*empirisme*, quand il veut être une philosophie et non pas seulement un point de vue de l'esprit considérant la réalité sous un certain angle, une méthode particulière de recherche. Sa thèse est alors qu'il n'existe que des faits et des relations de faits. Il suit de là que, si l'empirisme était conséquent avec son principe, il devrait se résigner d'emblée à n'être qu'*un fait de l'histoire de la pensée* et rien de plus. Mais une pareille modestie serait une abdication ; lorsqu'il s'oppose aux autres doctrines, l'empirisme prétend être la doctrine *vraie*. Ainsi cette théorie philosophique se trouve dans la situation bizarre de ne pouvoir s'affirmer comme vérité sans s'infliger à elle-même un éclatant démenti.

Tout cela nous amène à la conclusion déjà pressentie : le travail de la pensée qui aboutit à la science dépend de conditions définies et ces conditions constituent un au delà par rapport aux coordinations et aux jugements scientifiques. Donner son assentiment à la science, ce n'est donc pas exclure toute métaphysique, au contraire, *c'est déjà avoir préjugé le problème métaphysique*, c'est l'avoir résolu instinctivement dans un sens qui permet d'attacher de la valeur au travail scientifique ou tout au moins d'en concevoir la possibilité. La tâche du philosophe est évidemment de *dégager* autant que possible cette métaphysique implicite, — je ne dis pas de la démontrer, puisqu'elle doit contenir le principe de toute démonstration valable. Quant au savant, il ferait preuve d'une certaine naïveté, s'il croyait pouvoir s'opposer à une pareille tentative au nom de la méthode scientifique. En effet, n'est-ce pas à son propos que nous posions tout à l'heure le problème philosophique et ne s'agissait-il pas de saisir les présuppositions qui sont le fondement caché de toute science ?

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la connaissance dite

théorique. Même sur ce terrain qui lui paraissait favorable au premier abord, la thèse positiviste nous a paru incomplète, voire inconséquente : on ne peut pas à la fois prôner la science et condamner en principe toute métaphysique. Le déficit du positivisme est plus grave encore lorsque nous passons à la morale. Impossible de nous en tenir à l'attitude scientifique, quand il s'agit de donner une direction à notre conduite. Est-il besoin d'y insister ? Ne sommes-nous pas obligés de nous déclarer pour ou contre la vie qui nous est offerte et, si nous voulons vivre, le seul moyen d'éviter l'anarchie intérieure, n'est-ce pas de subordonner le secondaire à l'essentiel, ce qui n'a point de prix à ce qui a du prix ? Mais la science ne saurait nous dire si la vie vaut la peine d'être vécue, ni quels sont les biens qui lui donnent le plus de valeur. Sans doute les conceptions que les hommes se sont faites du bien et du mal peuvent être étudiées par des méthodes purement scientifiques ; il sera intéressant et suggestif de les rapprocher de leurs conditions économiques, sociales, climatériques, etc. Mais tout cela ne suffit pas pour constituer une morale. L'affaire de la science est uniquement de constater les faits et leur enchaînement. Elle pourra montrer par exemple que telle attitude produit tel résultat, mais elle ne dira pas si ce résultat est désirable, s'il est digne d'être recherché, en un mot, s'il est un bien ou un mal. Faut-il juger de la valeur d'une action par ses conséquences économiques ou par ses conséquences morales ? La « science des mœurs » est incompétente pour trancher la question, mais qui prétendra qu'elle ne regarde pas la morale ?

Ainsi la morale, à son tour, est obligée d'aller au delà de la science et il est naturel de se demander s'il y a quelque solidarité entre elle et les questions métaphysiques qui se posent à propos de la connaissance théorique. L'existence d'une pareille solidarité nous paraît évidente. Deux exemples suffiront à l'établir. Le degré de réalité que nous attribuons à nos semblables est-il indifférent à la morale ? la stabilité relative de nos conditions de vie n'influe-t-elle pas directement sur nos décisions pratiques et nos appréciations ?

Or nous avons vu que des postulats métaphysiques sont engagés dans l'une et l'autre de ces croyances.

Ce n'est pas tout. D'autres questions liées de près aux précédentes, mais qui pénètrent plus profond, touchent également la morale. Supposons le monde exclusivement constitué par des forces aveugles, nous risquerions sans cesse d'être engloutis dans quelque stupide catastrophe et tout l'effort humain aboutirait au néant. N'est-il pas manifeste qu'une pareille conception tend à affaiblir nos raisons d'accepter la vie, lorsqu'elle nous impose des luttes et des souffrances? L'être intellectuel et moral chez l'homme n'est-il qu'un incompréhensible accident de la nature, une fugitive efflorescence, ou bien l'esprit est-il une réalité première et indestructible? En face de cette puissance obscure et colossale qui se manifeste à nous dans l'univers et dont nous dépendons, quelle attitude convient-il de prendre? Sera-ce l'attitude de la crainte ou du mépris, sera-ce l'indifférence ou simplement la curiosité scientifique, sera-ce l'admiration émue de l'artiste? La nature semble cruelle parfois et les êtres qu'elle a enfantés se font une terrible guerre. Le mystère qu'elle recèle est-il aimable ou redoutable? L'homme a-t-il des raisons d'espérer, peut-il avoir confiance alors même qu'il se verrait écrasé? Comment notre façon de penser à cet égard et même notre indifférence ne se traduirait-elle pas dans l'orientation générale de notre vie et les jugements de valeur qui la déterminent? Si l'esprit ne naît pas d'un choc mécanique ou d'une combinaison chimique, s'il est une réalité première, faudrait-il peut-être lui attribuer un rôle important dans l'immense évolution des êtres? Alors le monde n'irait pas au hasard, il y aurait un but : la vie de l'esprit. C'est cette suprême raison d'être dont nous serions appelés à prendre conscience en surmontant les obstacles que rencontre en nous la vie de l'esprit : inertie de la volonté et de la pensée, assujettissement à la matière, égoïsme qui rétrécit notre être.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il nous suffit, pour le moment, d'avoir montré que l'attitude positiviste ne peut pas nous

satisfaire. En fait, nous allons constamment au delà de la science et nous prenons position dans des questions métaphysiques et morales. Nul n'échappe à cette nécessité. Sans doute on affecte souvent de tenir la métaphysique en grande suspicion, mais ne vaut-il pas mieux être un métaphysicien conscient qu'un métaphysicien inconscient? D'ailleurs la métaphysique du passé préjuge-t-elle nécessairement celle de l'avenir? N'y a-t-il pas de méthode qui soit à l'abri des objections adressées aux procédés anciens? C'est, en effet, la question de méthode qui se pose avec insistance au seuil de la philosophie. A vrai dire, elle emporte tout le reste et c'est elle qu'il faut aborder, si l'on ne veut pas s'abandonner au hasard ou au caprice changeant d'inspirations toutes subjectives. Trouver une méthode qui permette de grouper et d'exprimer les principes fondamentaux de l'être et de la pensée, en déterminer si possible les rapports et fournir ainsi les éléments d'une interprétation du monde et de la vie, telle est la tâche suprême de la philosophie, tâche que les sciences, malgré les grands services qu'elles nous rendent, ne peuvent ni accomplir à sa place, ni lui interdire au nom de leurs méthodes ou de leurs résultats.

---