

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 15 (1882)  
  
**Artikel:** Liberté et nécessité  
**Autor:** [s.n.]  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379306>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

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

## LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ <sup>1</sup>

---

Conformément à la loi de la pensée qui est en nous, nous cherchons à relier ce qui est passé à ce qui est présent et ce qui est présent à ce qui est à venir, par la catégorie de la causalité. C'est ainsi que le présent nous apparaît comme effet du passé le plus rapproché et en même temps comme cause du plus proche avenir. La cause et l'effet sont, d'après les formes de la pensée qui nous sont inhérentes, dans un rapport tel qu'une cause déterminée ne peut produire qu'un effet déterminé, puisque un effet sans une cause suffisante qui le détermine est pour nous inconcevable. Mais si l'on accorde comme absolument juste le principe, seul conforme à notre pensée, que tout phénomène doit avoir sa cause suffisante, si l'on accorde de plus que les lois qui régissent notre pensée sont infaillibles, il s'ensuit nécessairement que les conditions nécessaires pour le présent et l'avenir sont déjà données dans le passé. Un lien causal ininterrompu serait ainsi à la base de tous les événements, un enchaînement de causes et d'effets qui devrait se perdre dans l'infini du passé d'un côté, dans l'infini de l'avenir, de l'autre. Cet enchaînement de causes devrait être infini, parce que dans notre esprit la prétention de chercher une cause à toute chose, d'exiger un effet pour toute cause, est fondée. Une cause première, bien qu'en dernière instance nous devions l'accorder, ne convient pas à notre pensée, qu'on l'appelle Dieu, nature ou nécessité, parce qu'elle est quelque chose qui n'a point de cause.

<sup>1</sup> Conférence, faite le 23 mai 1881, à la Société de philosophie de Berlin, par le Dr Eugène Dreher de l'université de Halle, Wittemberg. Traduite du journal d'Ulrich : *Zeitschrift für Philosophie*, 1881.

Tous les phénomènes matériels et psychiques devraient également s'accommoder de ce lien de causes, du moins dans la forme générale dans laquelle il est exprimé ici ; ce qui ne veut pas dire, pour couper court à tout malentendu, que la nature de la causalité soit la même pour les deux sortes de phénomènes, puisque la causalité spirituelle, si l'on se place à un point de vue dualiste, doit être d'une autre nature que la causalité matérielle.

Mais la tâche de la philosophie n'est pas seulement de rechercher des axiomes lumineux pour en tirer conclusion sur conclusion, elle doit soumettre à l'épreuve des faits les conséquences déduites, tout comme elle doit soumettre les axiomes eux-mêmes à une analyse pénétrante.

Pour le problème de la causalité, nous aurions donc à examiner *premièrement jusqu'à quel point on peut mettre d'accord* le lien causal présupposé avec les phénomènes qui se présentent à nous et *secondement* quelle justification on peut donner de ce principe de la raison suffisante.

Mais tous les phénomènes que nous percevons se partagent, conformément à la nature de notre entendement, en deux groupes : nous les percevons sous les formes de l'espace ou du temps, c'est-à-dire que les uns se présentent à nous comme les formes du mouvement de quelque chose que nous appelons la matière, au sens le plus étendu du mot, et que les autres, sous la forme du temps, se présentent à nous comme des états d'activité de notre âme. Il en résulte que nous devons soumettre la force de l'axiome de la raison suffisante à l'épreuve des phénomènes matériels aussi bien que des phénomènes spirituels.

Par phénomènes matériels nous entendons les changements dans l'espace que subissent sous l'influence de forces la matière ou, ce qui revient ici au même, les parties d'un corps, ses molécules ou ses atomes.

Par force, le naturaliste entend la cause qui ne peut être expérimentée d'un mouvement, que cette cause soit inhérente dès l'origine à la matière en mouvement, ou qu'elle lui soit communiquée, par transmission, du dehors.

Mais comme l'essence de la force reste cachée à l'examen, nous devons regarder les manifestations provoquées par la force, c'est-à-dire le mouvement ou l'*effet* de la force, comme son symbole et conclure du mouvement au mouvement, au lieu de conclure de la force à la force. D'après cette méthode, un premier mouvement nous apparaît comme la cause d'un autre mouvement et nous regardons le mouvement comme le moteur de la nature inanimée. En nous basant sur l'axiome de la totalité fixe du mouvement dans l'univers, nous sommes en droit de supposer que tout phénomène matériel est l'effet nécessaire d'influences précédentes.

La mécanique théorique, expliquée par l'expérience, nous enseigne, dans la loi du parallélogramme des forces, qu'un point (soit un corps, ici synonyme de corps) obéit invariablement à une même résultante, *quelles que soient les forces diverses qui exercent sur lui des influences différentes*. Cette loi a été jusqu'ici la source des découvertes les plus profondes en physique et a produit chez tous les naturalistes la conviction qu'en dernière analyse tous les phénomènes matériels se réduisent en phénomènes du mouvement, phénomènes auxquels on devra, cela va sans dire, appliquer la loi de la causalité la plus absolue. Ainsi, parmi les chimistes, nul ne doute que de mêmes matières, dans des conditions premières égales, il ne sorte toujours identiquement les mêmes produits, parce qu'on conçoit la réalisation de nouvelles combinaisons comme la transmutation des atomes qu'on suppose se trouver dans la matière. Ainsi encore le minéralogiste est fermement persuadé qu'un minéral ne se cristallise d'une manière déterminée que dans des conditions également déterminées.

L'axiome de la raison suffisante paraît donc être parfaitement soutenable pour expliquer les faits matériels, du moins n'avons-nous jusqu'ici aucune raison de douter de sa solidité, puisque, comme nous l'avons démontré, ce principe, d'une part, correspond à notre intelligence et, de l'autre, n'est pas contredit par l'expérience.

Il en est autrement si nous essayons d'appliquer la loi d'une causalité absolue aux faits de l'ordre psychique. Toutes les

fois que notre volonté est mise en cause, nous avons le sentiment indestructible que cette volonté est libre jusqu'à un certain point, quelque étroites que puissent d'ailleurs être les limites qui bornent cette liberté. Cette liberté, éprouvée par nous, paraît déchirer violemment le lien de causalité que nous devons admettre entre le passé, le présent et l'avenir, et nous donne ainsi le sentiment exalté d'une détermination de nous-même, sentiment si puissant que beaucoup de penseurs ne songent même pas à appliquer aux faits de l'âme la loi absolue de cause et d'effet que la logique exigerait, et que d'autres savants qui reconnaissent cette loi même dans le domaine de l'esprit se ménagent toutefois une porte de derrière pour échapper à ses conséquences anéantissantes. J'appelle ces conséquences anéantissantes, parce que, du moment où les phénomènes psychiques seraient soumis au lien causal dans son acception absolue, nous, êtres doués de sentiment, de pensée et de volonté, descendrions à l'état d'automates. Nous serions des automates, parce que chacun de nos sentiments, chacune de nos pensées, chacun de nos actes était donné dans le calcul de l'univers avant que nous soyons entrés dans l'existence, parce que toutes nos décisions étaient déjà déterminées, alors que nous hésitions encore sur le choix à faire. La conception matérialiste, d'après laquelle l'esprit est la résultante de la matière combinée d'après certaines conditions, était nécessairement amenée à nier la liberté de l'esprit. En quoi faisant, elle provoqua la colère d'éminents naturalistes ayant une culture philosophique, comme les von Schleiden, Ruete et d'autres qui cherchèrent à sauver la liberté de l'esprit en démontrant, d'une manière spirituelle et irréfutable, par des exemples de l'expérience psychologique et physiologique, que les mêmes causes matérielles pouvaient avoir des effets psychiques différents suivant les sujets. Ces démonstrations, d'un haut intérêt dans le domaine psychologique, ne mettent pourtant point absolument hors de doute la liberté de l'esprit, parce que les preuves de cette nature considèrent l'âme comme une abstraction vide, et non comme un quelque chose qui possède et oppose aux influences matérielles des vues et des

conceptions dont il a ou n'a pas conscience ; or c'est cette dernière conception de l'âme qui, d'après les prémisses indiquées, apparaît comme la juste. Aussi ces réfutations furent-elles capables de combattre le matérialisme, mais ne suffirent-elles point pour décider l'antique problème de la liberté morale en faveur de ceux qui cherchent à échapper au sentiment oppressif d'une nécessité éternelle embrassant tout, par l'acceptation d'un principe de non-causalité, comme la liberté, mais qui le font aux dépens de la connaissance expérimentale qui se puise exclusivement dans le système de la causalité absolue. Nous ne trouvons pas mieux fondé le principe par lequel on cherche à appuyer la liberté de l'esprit, en disant que si la nécessité régnait seule nous n'aurions de critère pour aucune vérité et que la morale qui est basée sur une conviction libre devrait être niée. A cette objection, on pourrait répondre qu'en effet nous n'avons peut-être pas de critère pour la vérité, parce que chacun n'admet comme vrai que ce qu'il est obligé d'admettre pour vrai par l'organisation de son esprit et les circonstances qui influent sur lui, et que celui-là seul pense justement dont les facultés sont constituées de telle manière et chez qui les circonstances se rencontrent de telle façon que les fonctions de sa pensée soient l'expression de la nécessité qui détermine tout. On peut appliquer le même raisonnement à la morale. Celui-là seul sent, pense et agit avec justice, dont les pensées et les actions correspondent à une idée plus ou moins claire que nous avons de la justice et d'après laquelle nous jugeons de la valeur morale de l'homme.

Il va de soi que des scrupules esthétiques ou moraux ne doivent point arrêter la marche des recherches scientifiques, car celui qui, comme le philosophe, cherche la vérité pour l'amour de la vérité, doit s'accommoder de ses lumières, qu'elles correspondent ou non à ses désirs ; s'il n'en est pas capable, il doit périr. Ici, comme partout dans la lutte pour l'existence, règne la triste loi que cela seul qui est à la hauteur des circonstances subsiste.

Mais ce que nous venons de dire nous engage à soumettre ces problèmes fatals à une critique d'autant plus minutieuse,



afin de nous rendre mieux compte de la valeur que nous leur accorderons dans notre manière d'envisager le monde. Je disais précédemment que le sentiment d'une certaine liberté de volonté s'affirme d'une manière incontestable dans toutes les positions de la vie, là même où le rêve, la folie ou l'idiotisme jettent leur voile sur la lumière de notre esprit. Mais la science nous montre à quelles illusions les sens sont soumis et que ces illusions peuvent se communiquer à l'ensemble de nos sensations, tellement que nous en soyons absolument dominés. Si, par exemple, appuyés sur le parapet d'un pont, nous regardons couler l'eau d'un fleuve, il ne se passe pas longtemps avant que nous ayons le sentiment distinct que le pont se met en marche, et nous avec lui, et pourtant nous savons que le pont n'a pas changé de position.

N'en serait-il pas de même en ce qui regarde le sentiment de notre volonté libre. A ceci on peut objecter que les illusions des sens cessent dès que les conditions qui les ont produites changent, tandis que le sentiment de la liberté subsiste dans toutes les circonstances diverses. Or, une illusion qui persiste à travers toutes les conditions les plus diverses n'est point une illusion, puisque nous ne sommes fondés à regarder comme illusion que ce qui disparaît quand les conditions normales reprennent leur empire. Mais, en ce qui concerne la liberté de la volonté, on pourrait élever contre ce raisonnement l'objection suivante : Dans tout acte de volonté, notre moi réagit sur les causes extérieures qui influent sur lui ; mais notre moi étant donné par avance avec sa manière d'être particulière, obéit, il est vrai, à la causalité qui lui est inhérente, mais ne possède pas le sentiment de sa propre causalité, parce que c'est nous-mêmes qui nous déterminons et que, par conséquent, notre volonté nous apparaît comme un acte de liberté relative, tandis qu'elle n'est en réalité qu'un acte d'une nécessité intérieure, que nous ne sentons pas. D'après ce raisonnement, nous serions forcés de regarder comme libre le facteur de notre volonté qui découle du moi, tandis que l'autre facteur, celui qui dépend du monde extérieur, nous apparaîtrait comme nécessité, alors qu'au fond, aussi bien le moi que le monde extérieur, obéissent

tous deux à la loi absolue de la causalité, tellement que nos sentiments, notre pensée et notre volonté sont déterminés par la même nécessité qui dirige dans leur cours compliqué les corps célestes et les fait arriver aux temps marqués aux différents points du firmament.

Il y a un autre fait qui parle en faveur de cette hypothèse et que nous voudrions recommander ici aux philosophes moralistes qui insistent tant sur la doctrine de la volonté libre. Ce fait, je l'ai observé très clairement dans l'analyse de mes affections (ou *affects*), c'est que nous honorons ou méprisons un homme non parce qu'il a employé au bien ou au mal la petite portion de liberté morale qu'il peut posséder, mais parce que nos sentiments sont déterminés à l'avance par le fait que nous attendons de lui quelque chose de bon ou de mauvais. Nous honorons ou méprisons donc l'homme pour lui-même, sans trop nous inquiéter de ce qui est chez lui le fait de la libre volonté. Ce n'est donc point ici essentiellement une lutte de la liberté de l'un contre la liberté de l'autre, mais une lutte entre deux principes dont nous sommes devenus les représentants sans la participation de notre volonté, par une éternelle nécessité.

Dans quelle mesure l'explication donnée est-elle suffisante pour faire comprendre le sentiment de la liberté de la volonté malgré l'affirmation d'une loi de causalité universelle ? Je ne puis en juger ; cependant la question de la causalité de la volonté est trop importante pour qu'on puisse se contenter de cette explication qui, je l'avoue franchement, a eu et a encore aujourd'hui, quoique à un moindre degré, quelque attrait pour moi. Essayons donc d'examiner l'axiome de la cause suffisante dans son essence propre et voyons s'il est inaccessible à tout doute. Pour pouvoir le faire, il faut commencer par poser la question de l'origine des axiomes.

Dans toute activité de notre pensée, nous trouvons sur notre route des hypothèses qui n'ont pas besoin de preuves et qui, en effet, ne sont pas susceptibles d'être prouvées, parce qu'elles se présentent à notre esprit avec une telle clarté qu'il nous semble que nous ne pourrions pas penser autrement, en sorte que nous les acceptons comme s'entendant d'elles-mêmes et



comme étant les principes nécessaires de toute pensée. Ces principes ou axiomes paraissent, à première vue, être des vérités innées dans l'esprit, des vérités primordiales. Cependant, si on les soumet à une analyse serrée, on se convaincra qu'elles ont été éveillées dans notre esprit par des perceptions des sens et qu'elles ont toutes pour origine un fondement sensible. Même les axiomes géométriques ne sont pas, comme le pense Kant, des *a priori*, lors même qu'on peut concéder que la conception de l'espace est innée dans l'âme. Mais comme cette conception ne nous aurait jamais donné l'occasion de faire des réflexions si elle n'avait été complétée par l'observation sensible (ce dont il est facile de se convaincre en cherchant à définir exactement les idées de point, de ligne, de plan, de corps ou de dimension en général), il faut bien admettre que l'observation sensible est indispensable à la formation de toute conception, de toute idée. *Inconsciemment* nous donnons comme base à l'observation des sens l'idée de l'espace. *Consciemment*, quand nous cherchons à nous en rendre compte, nous déduisons l'idée de l'espace de l'observation des sens. Et si nous admettons que l'observation sensible est nécessaire à la conception d'une idée, combien plus il en est ainsi pour la formation des axiomes ! Un axiome nous paraît même d'autant plus digne de confiance qu'il plonge ses racines dans une plus stricte observation sensible. Nous en donnons pour preuve l'axiome mathématique, qu'en additionnant des quantités égales avec des quantités égales, on obtient pour résultat des quantités égales aussi. Qu'on se mette par la réflexion en présence de cet axiome, on verra que pour le comprendre complètement il faut se faire une idée exacte de la notion de quantité. Or comme l'idée de quantité joue un rôle essentiel dans le principe de la causalité, parce que, d'après un autre axiome tout aussi certain, la cause et l'effet sont dans des rapports tels que la quantité dans la cause correspond toujours à la quantité dans l'effet, nous pouvons dès à présent soumettre la notion de quantité à un examen plus détaillé.

Par quantité on entend tout ce qui est susceptible d'être augmenté ou diminué lorsqu'on y ajoute ou en retranche des

parties. D'après cette définition la quantité se compose, en théorie, de parties. Or comme l'activité de la pensée est illimitée, nous pourrions poursuivre ce partage d'une quantité jusqu'à atteindre des parties qui, bien qu'elles-mêmes divisibles, seraient cependant égales à zéro, auquel cas nous devrions admettre qu'une quantité peut se composer d'éléments dont chacun serait égal à zéro et nous nous heurterions alors à une hypothèse qui est en contradiction avec les lois de notre pensée. Ou bien nous supposerons que le partage nous amène à des unités infiniment petites et naturellement indivisibles, auquel cas nous nous heurterons à ce contre-sens qu'il y a des quantités qui ne peuvent se diviser, même en pensée. Dans les mathématiques nous trouvons représentées ces deux conceptions qui s'excluent : la première dans les *mathématiques inférieures*, la seconde dans les *mathématiques supérieures* ; dans ces dernières, la désignation de « supérieures » indique déjà l'emploi plus étendu de la notion de la grandeur différentielle, en place de la notion géométrique du point.

Nous voyons par là que les deux seules voies qui pourraient nous amener à comprendre complètement l'idée de grandeur, au lieu de nous faciliter l'examen de la tâche en question, nous engagent dans des contradictions, ou, pour parler autrement, nous conduisent à des antinomies qui, ayant leur fondement dans la nature de notre intelligence, ne peuvent être évitées. Aussi devons-nous concéder le fait que l'idée de quantité, renferme en elle-même une contradiction qui, parce qu'elle a sa source dans le seul attribut de la quantité, dans sa divisibilité, est préjudiciable à l'intelligence complète de la causalité.

Cette considération suffira pour prouver sans réplique que l'on ne peut accepter qu'avec certaines précautions l'axiome de la cause suffisante dans lequel l'idée de la quantité est en jeu. Et les précautions à prendre paraissent plus nécessaires encore, comme nous allons le voir, lorsqu'on cherche à analyser l'idée de causalité elle-même.

Par causalité nous entendons la relation de cause à effet.

Or, la cause et l'effet étant séparés par le temps, la relation de l'un à l'autre ne peut se trouver que dans le temps. Aussi l'état actuel des choses est l'effet du moment qui vient de s'écouler, comme, d'autre part, la cause de l'avenir prochain. Pour comprendre complètement le lien causal, il nous faut donc savoir ce qu'est le présent et ce qu'est le temps. On pourra dire que le présent est la limite entre le passé et l'avenir. En ce cas le présent est compris comme *valeur-limite*, égale à zéro ; et l'on pourrait comprendre ainsi comment le temps se compose de présents écoulés et à venir.

Remarquons ensuite que s'il était juste de concevoir le présent comme une simple ligne de démarcation entre le passé et l'avenir, la certitude de l'existence des choses, comme appartenant au présent, serait ébranlée, ce qui est une pensée irréalisable. Supposons, au contraire, que le présent est une partie de temps infiniment petite et indivisible, nous tombons dans la notion contradictoire de grandeurs indivisibles, même pour la pensée.

Il ressort de cela que l'analyse de l'idée de temps nous conduit à la même antinomie que l'analyse de l'idée de quantité, d'espace et de nombre, alors que nous nous enquérons des éléments qui sont à leur base. Or, cette question, nous ne pouvons l'éviter puisque l'idée de quantité renferme celle de divisibilité. Il ressort de ce raisonnement, que la conception que nous pouvons nous faire de la causalité manque, à la bien prendre, de toute rigueur. Dans la vie habituelle nous ne rendons pas compte, comme nous le devrions, du vague de cette conception, parce que nous sommes accoutumés dès l'enfance à user de la catégorie de la causalité. Et si nous examinons de plus près cette catégorie, nous devons donner raison à Hume, lorsqu'il affirme que nous ne l'empruntons pas aux phénomènes, mais que nous la leur donnons pour fondement. En effet, comme je ne sais pas de quelle manière le présent est relié au futur, je ne sais davantage comment la cause devient effet. De cette manière le lien causal que nous pensons distinguer dans le monde des phénomènes, n'est en réalité qu'une hypothèse conforme à la nature de notre pen-

sée ; ce qui n'exclut pourtant pas que quelque chose dans la « chose en soi » ne puisse répondre au lien causal, tout comme il est possible que nos modes de perceptions de l'espace et du temps trouvent des corrélatifs dans l'autre monde.

Un exemple expliquera mieux notre pensée : nous voyons une boule en mouvement toucher une autre boule au repos ; quand la rencontre des deux boules a eu lieu, nous voyons la seconde boule se mettre en mouvement, nous en concluons que le choc de la boule en mouvement a été la cause de la mise en mouvement de l'autre boule. Mais comment devons-nous nous représenter cette causalité ? uniquement sous la forme d'une communication de forces, par laquelle la boule en mouvement communique de la force à la boule en repos. Mais comment une communication de force est-elle possible ? c'est-à-dire comment le mouvement est-il possible ? cela reste caché à notre entendement.

Il en est autrement quand nous parlons de causalité psychique : nous éprouvons, par exemple, une sensation nerveuse, dont nous avons conscience sous forme de goût, de son ou de couleur, et nous percevons simultanément un changement dans nos sentiments ou nos dispositions. Nous en concluons que la sensation éprouvée est la cause de la disposition dans laquelle nous sommes, parce que nous avons le sentiment évident que notre disposition est en relation avec la sensation. Ainsi nous relions ce qui présent à ce qui est passé au moyen du mode de perception du temps et par l'idée de causalité que nous puisons dans notre sentiment, et c'est ainsi que nous arrivons à la conception de cause et d'effet. Il est hors de doute que l'idée de causalité, comme la plus nécessaire à notre conservation, fut la première qui se fit jour dans nos relations avec le monde extérieur.

Cependant les considérations que nous venons d'exposer nous apprennent en même temps que *la causalité telle que nous nous la représentons est quelque chose d'immatériel, un quelque chose que nous appliquons aussi aux phénomènes matériels, parce que, l'essence de la matière nous étant cachée,*

*nous ne la contemplons qu'avec l'œil de l'esprit ; et nous ne nous prononcerons pas sur ce qui correspond à la causalité dans la « chose en soi. »* En général, toutes les qualités que nous accordons à la matière sont au fond d'origine spirituelle. Ainsi nous parlons d'une force attractive et d'une force répulsive de la matière, selon la nécessité de l'explication des phénomènes qui nous frappent, parce que nous faisons sur nous-mêmes l'expérience que nous sommes attirés par certaines choses, repoussés par d'autres. Si, nonobstant cela, nous distinguons entre des procès spirituels et matériels, c'est parce que certaines conceptions empruntées à notre pensée ne peuvent s'appliquer qu'à l'un ou à l'autre de ces deux ordres de faits. Ainsi la notion d'espace, dans laquelle nous encadrons toutes les expériences des sens, quoiqu'elle découle de l'esprit, n'est cependant applicable qu'aux phénomènes matériels, tandis qu'elle n'a aucune raison d'être dans les faits d'ordre purement psychique.

Cependant, comme nous l'avons démontré, nous appliquons la catégorie de causalité également aux phénomènes naturels et aux phénomènes psychiques ; mais en le faisant nous marquons toutefois une différence importante : tandis que dans les faits d'ordre matériel la causalité s'accomplit dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire dans le mouvement, sans cependant changer l'état des choses (c'est-à-dire des atomes eux-mêmes), la causalité spirituelle s'exerce hors de l'espace, dans le temps seul et en changeant l'état de nos dispositions. Comme critère de la raison suffisante, il nous reste donc le mouvement pour les faits d'ordre matériel, le changement de nos dispositions pour les faits d'ordre psychique.

Mais comme le mouvement comprend les deux facteurs de l'espace et du temps, d'après lesquels nous pouvons juger de la relation déterminante entre la cause et l'effet, tandis que le changement de nos dispositions ne comprend que le facteur du temps, il en résulte que nous pouvons mieux juger de la rigueur du lien causal dans les phénomènes matériels que dans les phénomènes psychiques.

Je rappellerai, comme preuve de ce que j'avance ici, que



toutes nos connaissances ne sont que de nature *relative* et que par conséquent notre certitude, dans l'appréciation des choses, s'accroît à proportion des points de comparaison qui nous sont donnés ; de même le chimiste ne cherche pas à reconnaître le soufre au moyen du soufre, mais par ses réactions au contact d'autres corps, et il reconnaîtra d'autant mieux le soufre qu'il pourra opérer plus de réactions par le soufre.

Il ressort de nos recherches que la causalité en elle-même est une idée plutôt obscure, tenant plus du sentiment que de la pensée, ce qui est plus ou moins le cas de toutes les idées primordiales qui sortent du sentiment et de la pensée comme d'une racine commune. Ensuite, nous reconnaissons que, dans l'explication des phénomènes, la causalité se montre plus applicable aux faits matériels qu'aux faits psychiques.

Cette limite, imposée à l'application de la causalité rigoureuse aux faits d'ordre psychique, est confirmée par le sentiment constant d'une volonté libre, sentiment qui a tout aussi bien donné lieu à l'idée de liberté que le sentiment d'une certaine contrainte avait donné lieu à l'idée de causalité. Nous devons donner à ce sentiment de liberté plus d'importance qu'au commencement de cette étude, vu que notre analyse a démontré que l'idée de causalité, elle aussi, provient du sentiment plus que de la pensée.

Enfin, nous rendons encore attentif à une raison qui, selon moi, décide le problème en faveur de la liberté, une raison qui, lorsque je l'eus découverte, ébranla et renversa à mes yeux l'explication qui consiste à présenter la liberté de la volonté comme une pure illusion.

Il s'agit de la réalisation d'une décision par laquelle nous supprimons tous les facteurs qui influent sur nous pour nous déterminer, à l'exception d'un seul, tandis qu'une causalité rigoureuse exigerait une résultante des facteurs déterminant le moi ; une résultante spirituelle qui tient compte des composés spirituels, exactement comme la résultante matérielle (selon la loi du parallélogramme des forces) tient compte de ses composés matériels. La non-existence de ces résultantes spirituelles, au lieu desquelles, comme je l'ai déjà dit, la décision prise



entre en ligne de compte, fait que la causalité rigoureuse, appliquée aux actes de la volonté, est intenable; car l'axiome que, d'agents différents et simultanés, il ne ressort qu'une résultante qui tienne compte de *toutes* ces influences, cet axiome est tout aussi bien fondé dans notre esprit que l'axiome de la raison suffisante.

La difficulté d'appliquer une causalité rigoureuse aux actes de la volonté s'impose à notre sentiment quand un historien ou un poète nous décrit ses personnages de telle manière que tous leurs sentiments, toutes leurs pensées et toutes leurs volitions ont l'air d'être déterminés par une nécessité intérieure, tellement qu'on pourrait prédire de quelle manière ils sentiront et penseront dans telle circonstance donnée. Une telle œuvre manquerait de vie, de couleur, de fraîcheur, et, en contrariant nos propres sentiments, elle nous paraîtrait fausse. D'un autre côté, l'historien ou le poète ne doivent pas abuser de la liberté, de manière à la faire dégénérer en caprice et en arbitraire; cet abus ôterait à son œuvre tout caractère de vérité. L'artiste qui sait tenir la mesure juste entre la liberté et la nécessité est seul capable de produire une œuvre qui ait le charme de la vérité quand même elle n'est que poétique et fictive.

Prenons comme exemple la philosophie de l'histoire telle que l'enseigne Hegel qui a réussi à obscurcir ces problèmes par sa manière de penser, dépourvue de toute rigueur dans l'observation. D'après lui, la fin de la guerre de sept ans, avec tous ses détails, était la conséquence nécessaire de l'état des choses au commencement de cette guerre. Ce point de vue non seulement nous paraîtra faux, mais l'histoire ainsi racontée nous ennuiera, parce que nous ne comprenons pas une telle causalité. Nous disons la même chose, dans le domaine poétique, du caractère d'« Emilia Galotti. » Lessing ne parvient pas même à nous toucher par la mort prématurée de son héroïne, parce qu'Emilia Galotti n'est pas une création sentie, une femme poétique et vivante, mais un personnage né de la simple réflexion.

Si nous nous demandons maintenant quelle place nous de-

vons assigner à la libre volonté, nous serons obligé de la faire entrer comme un *moment* ou facteur spontané, là où le présent qui s'évanouit cède la place à son remplaçant, l'avenir. La libre volonté se trouve ainsi hors des limites du temps, dans la sphère du devenir, et là, la réalisation de la libre volonté échappe à nos recherches.

Ainsi la liberté de la volonté nous apparaît, à nous qui ne pouvons rien expliquer en dehors de la catégorie du temps, comme un arbitraire, arbitraire qui, déchirant les liens de la nécessité fondée dans la pensée, reconquiert pour la pensée elle-même cette liberté que nous garantit le sentiment et, d'automates psychiques que nous serions, fait de nous des êtres qui pensent librement. Il y a plus : cet arbitraire nous communique un principe créateur, car, comme Kant le dit justement, se décider librement, c'est poser une *causa sui* (mieux : une espèce de *causa sui*), point de départ d'un nouveau lien causal.

Il ressort encore de cette étude que les sciences de l'esprit, dans lesquelles on ne peut conclure rigoureusement de la cause à l'effet, ne parviennent pas à satisfaire aussi complètement notre besoin de penser que les sciences naturelles dans lesquelles nous voyons, pour ainsi dire, l'effet sortir de la cause, ou du moins nous croyons le voir. D'un autre côté, les premières ont plus d'attrait pour notre esprit, parce qu'elles font entrer en ligne de compte et reconnaissent la liberté, à l'aide de laquelle elles déchirent les liens de fer de la nécessité, et entrent en rapport plus étroit avec notre sentiment en déroulant devant nous le tableau réfléchi de notre propre vie.

---