

Le Monisme

D. Nys

Citer ce document / Cite this document :

Nys D. Le Monisme. In: Revue néo-scolastique de philosophie. 19^e année, n°76, 1912. pp. 515-536;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1912.2035>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1912_num_19_76_2035

Fichier pdf généré le 27/04/2018

XX.

LE MONISME.

Le monisme est, à l'heure présente, l'une des doctrines philosophiques les plus répandues tant chez les hommes de science que chez les philosophes de profession. Cependant, en aucun pays, il ne compte autant de partisans qu'en Allemagne où il est devenu la conception préférée de l'univers. Le monisme a revêtu des formes multiples, parfois simplistes, souvent d'une complexité peu abordable. De plus, on y rencontre toutes les étapes que peut parcourir l'esprit humain, depuis le réalisme le plus absolu jusqu'au subjectivisme le plus vaporeux. Le R. P. Klimke s'est donné la tâche d'exposer ces multiples systèmes, de les classer suivant un ordre méthodique, et de les soumettre à un examen critique. Tâche difficile qui suppose l'étude d'une littérature considérable, des connaissances scientifiques et philosophiques étendues, un esprit suffisamment synthétique pour saisir d'emblée toutes les idées principales des systèmes sans se laisser absorber par le détail. Néanmoins, l'auteur a réalisé ce travail avec un réel succès et sa monographie compte parmi les meilleures et les plus complètes que nous connaissons sur cette question¹). On souhaiterait que, dans une prochaine édition, le R. P. Klimke s'attachât davantage à éviter les redites inutiles, et les longueurs assez fréquentes dans certains chapitres de l'ouvrage. Il serait aussi très utile d'établir une distinction plus nette entre les philosophes qui ont simplement préparé la voie au monisme sans en admettre la doctrine, et ceux qui en sont les défenseurs attitrés.

Et d'abord, qu'est-ce que le monisme ?

A s'en tenir aux notions les plus fondamentales, on peut le définir : une doctrine suivant laquelle l'univers entier constitue un seul être, partout essentiellement homogène malgré la diversité des phéno-

¹) Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*. Freiburg 1. Br., Herder, 1911.

mènes physiques et psychiques dont il est le théâtre, un être qui possède en lui-même la raison de son existence et de ses lois.

La réduction de l'univers à un seul principe constitutif et le caractère absolu de ce principe, telles sont les deux idées essentielles du monisme.

Ainsi entendu, le monisme se différencie-t-il du panthéisme ?

A notre avis, la distinction est plus apparente que réelle. Les deux systèmes s'accordent pour nier l'existence d'un Dieu personnel extérieur au monde et rejettent par conséquent le dualisme entre Dieu et l'univers qu'ils regardent comme un seul et même être absolu, nécessaire, infini. Le panthéisme, il est vrai, part d'ordinaire de l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être éternel, nécessaire, absolu et y incorpore le monde comme une partie de cet être divin. Le monisme, au contraire, part de la nature même et cherche à y découvrir les caractères que nous attribuons à Dieu. D'évidence, il n'y a là qu'une différence de méthode et de point de vue. Ainsi que le dit avec raison Schopenhauer, le panthéisme est un athéisme poli, et l'on peut ajouter, le monisme est un athéisme moins déguisé.

La définition du monisme que nous venons d'esquisser nous offre une base de classification. Il est possible, en effet, de répartir l'ensemble des systèmes en deux grandes catégories correspondant aux deux principes fondamentaux du monisme. Au premier groupe appartiennent toutes les doctrines qui s'efforcent d'établir l'identité essentielle des faits physiques et psychiques et, par suite, l'unité du principe constitutif de l'univers, sans affirmer cependant, au moins d'une manière explicite, son caractère absolu. Tels sont, par exemple, l'énergétisme d'Ostwald, le monisme évolutionniste des idées-forces de Fouillée, le monisme dynamique de Ferris, le spiritualisme critique de Renouvier, l'empiriocriticisme d'Avenarius, le monisme de la sensation de Mach. A l'autre groupe se rattachent tous les systèmes dont la principale préoccupation est de justifier le second principe du monisme, savoir, le caractère absolu du monde. A citer le monisme d'Haeckel, le pessimisme de Schopenhauer, etc...

Bien que cette classification soit fondée et présente certains avantages réels, elle a le défaut de se prêter difficilement à une vue d'ensemble de la doctrine moniste. Pour ce motif, certains auteurs, notamment le R. P. Klimke, préfèrent une classification basée sur la conception même de l'unique principe constitutif de l'univers. Si tous les monistes, en effet, admettent la réduction de l'universalité des êtres à un seul être essentiel, tous n'ont pas, dans l'étude de ce

problème, le même point de vue initial ni la même méthode, ni le même but immédiat.

Considéré sous cet aspect, le monisme se divise en monisme métaphysique et en monisme de la connaissance. Le premier se propose de déterminer la nature de l'être absolu ou se demande dans quelle mesure elle est déterminable. L'autre se consacre avant tout à l'étude du problème de la connaissance afin d'y découvrir une méthode universelle qui puisse nous conduire à une conception unitaire de l'univers.

Examinons d'abord les formes diverses du **Monisme métaphysique**.

Pour s'orienter au milieu de ce fouillis de systèmes, il est indispensable de connaître les deux grandes voies divergentes dans lesquelles se sont engagés les partisans de ce monisme. Les uns s'interdisent d'étendre leurs investigations au delà des phénomènes et placent par conséquent l'essence de l'être absolu soit dans les phénomènes physiques, soit dans les phénomènes psychiques. Ce monisme métaphysique porte à bon droit le nom de *monisme phénoménal*. Les autres, au contraire, pénètrent au delà du monde phénoménal et cherchent à déterminer la nature de l'être unique dont les phénomènes sont les manifestations ou les attributs. On appelle ce monisme, *transcendantal*. A son tour, le monisme phénoménal s'est orienté dans deux directions opposées, l'une matérialiste, l'autre spiritualiste. Le monisme *matérialiste* réduit tous les phénomènes, y compris ceux de la vie sensible et raisonnable, aux propriétés de la matière. Pour lui, l'être unique phénoménal devient donc un être essentiellement et exclusivement matériel. Le monisme *spiritualiste* réduit les phénomènes physiques ou matériels aux phénomènes psychiques ; il n'établit entre les deux catégories de faits qu'une différence de degré, en sorte que l'unique principe constitutif du cosmos se trouve ainsi spiritualisé.

MONISME MATÉRIALISTE.

Ce système dont le discrédit s'accroît chaque jour, jouissait d'une vogue considérable à une époque relativement récente. Diverses découvertes scientifiques mal interprétées ont puissamment contribué à cet étonnant succès. Citons entre autres la découverte de deux principes qui régissent toutes les activités du monde de la matière : le principe de la conservation de la matière et celui de la conservation de l'énergie. Si pareilles lois, dit-on, garantissent à la matière un éternel avenir, ne prouvent-elles pas du même coup

son éternel passé ? Ajoutons à cela l'engouement pour les théories évolutionnistes inspirées du mécanisme. Rattacher à quelques êtres primitifs l'infinie variété des espèces minérales et organiques, éliminer dans l'explication des faits toute cause qui ne présente pas un caractère exclusivement mécanique, réduire ainsi les phénomènes psychiques à une résultante de mouvements, telle fut, pendant la seconde moitié du dernier siècle, la tendance presque générale des sciences naturelles et biologiques.

Le monisme matérialiste a revêtu quatre formes principales :

a) *Monisme mécanique*. Pour les tenants de cette doctrine, il n'y a dans l'univers que deux facteurs inséparables, la matière homogène et le mouvement local. La force est une abstraction à laquelle ne répond aucune réalité concrète autre que le mouvement et ses modes divers. L'élément qualitatif se trouve banni au profit exclusif de l'élément quantitatif. Les deux réalités constitutives du monde qui, en fait, dépendent essentiellement l'une de l'autre et forment dans leur indéniable union ce que nous appelons la matière, ces deux réalités, dit-on, jouissent d'une indépendance absolue à l'égard de tout principe extrinsèque. Les phénomènes vitaux de la plante, de l'animal et surtout les activités spécifiques de l'homme finiront, ajoute-t-on, par être soumis, comme tous les autres, aux lois de la mécanique pure. Et si actuellement l'identification des faits rencontre encore de graves difficultés, nul doute que la science de demain nous apporte la solution complète de ce problème délicat.

On sait avec quelle énergie digne d'une meilleure cause, de Lamettrie, d'Holbach, Büchner, Vogt, Brücke et bien d'autres s'attachèrent à la défense de ce système.

b) *Monisme dynamique*. A l'encontre du monisme mécanique qui prétend identifier la force avec le mouvement, ou plutôt, éliminer de la conception de la nature tout agent dynamique qualitatif, le monisme dynamique refuse complètement au mouvement tout pouvoir d'action et attribue celui-ci à la force. Pour lui, la nature est un foyer d'activité et de vie qui se révèle uniquement à nous par l'incessante action qu'elle exerce sur nos organes sensoriels. D'ailleurs, le mouvement lui-même est-il possible sans l'intervention d'une force distincte de lui ? Quoi donc de plus raisonnable de ne voir dans tout phénomène qu'une manifestation de la force, ou plus exactement, de considérer cet élément dynamique comme le constitutif de tout phénomène de la nature entière ? A l'origine de toutes choses se trouve donc une force dont résulte l'univers par voie d'émanation ; ou, pour employer un langage plus moderne, une force réellement

une pénètre, dirige toutes les transformations de la matière et se trouve toujours identique à elle-même à travers les étapes de l'évolution cosmique. Leibniz fut le fondateur du dynamisme ; Boscowich, Carbonnelle lui donnèrent un cachet scientifique, Ratzenhofer le transforma en monisme dynamique.

c) *Monisme énergétique*. Le concept de force a une signification restreinte. Comme tel il ne peut embrasser l'espace, le temps, l'étendue et d'autres réalités qui remplissent cependant un certain rôle dans les changements du monde matériel. Le concept d'énergie, au contraire, est assez large pour s'étendre à tous les phénomènes et à leurs particularités, en sorte que toute réalité quelconque peut être regardée soit comme élément constitutif, soit comme un mode de l'énergie.

On distingue plusieurs espèces d'énergie : il y a l'énergie du mouvement, l'énergie calorifique, lumineuse, l'énergie nerveuse, l'énergie volontaire, etc. La matière elle-même est un groupe d'énergies toujours associés dans l'espace. La diversité de ces énergies est un fait que tout homme de science doit avoir à cœur de mettre en relief. Néanmoins, malgré cette diversité profonde, les énergies se transforment les unes dans les autres sans accroître ni diminuer la valeur quantitative de leur somme. Preuve évidente que toutes les espèces énergétiques sont des manifestations diverses d'une même réalité fondamentale, indestructible, appelée l'énergie. En elle donc consiste l'unique principe constitutif de l'univers.

Ce monisme professé par Ostwald et quelques physiciens modernes aboutit, comme d'ailleurs les deux systèmes précédents, à l'identification complète de tous les phénomènes physiques, psychiques et intellectuels, ainsi qu'à la réduction des activités de la vie rationnelle aux activités de la matière.

d) *Monisme hylozoïste*. Bien que matérialiste, ce système fut pour plusieurs de ses partisans une réaction contre le matérialisme grossier de Büchner, de Brücke et d'autres savants qui ne voient dans l'univers que des atomes en mouvement, régis par les caprices du hasard, et n'accordent qu'une importance secondaire aux phénomènes psychiques. Loin de méconnaître la prépondérance de ces phénomènes, les hylozoïstes admettent que la matière étendue est partout animée d'un principe psychique, c'est-à-dire d'un principe doué de sensation et de volonté. Sans doute ce principe est essentiellement lié à la matière ; il se manifeste tantôt sous une forme matérielle, tantôt sous une forme psychique. En réalité, il est un et de nature psychique. Il règle les combinaisons chimiques, préside aux activités ordonnées du végétal, de l'animal et de l'homme. Il est

la cause explicative dernière de cette admirable évolution qui a fait gravir à la matière tous les degrés de perfection depuis l'atome infinitésimal de la nébuleuse jusqu'à l'être humain.

Défendu par Willems Haacke, Marcinowski, etc., ce monisme fut aussi, sauf quelques légères retouches, le système préféré de Haeckel. Comme le principe psychique avait reçu de lui le nom de « pyknose », le système s'appelle d'ordinaire « monisme pyknotique ». La pyknose est la force originelle de l'univers. Cette force douée de sensation et de volonté, dépendante de la matière étendue et étendue comme elle, possède une tendance innée à une condensation progressive ; d'où son nom de « pyknose ». Elle se condense et se résout en masses atomiques qui forment les « pyknatomen » et en centres nerveux qui engendrent la sensation. Si le principe dont la matière est partout animée s'appelle psychique, c'est uniquement parce qu'il est doué d'activités psychiques, mais pour Haeckel, la sensation n'est qu'une fonction de la matière, un phénomène concomitant du mouvement ou même une espèce de mouvement.

Haeckel a essayé de donner à sa conception moniste une base scientifique. Il n'est pas sans intérêt de rappeler en quels termes énergiques le célèbre physicien russe Kwolson crut devoir stigmatiser les audacieuses doctrines du philosophe d'Iéna : « le résultat de notre examen, dit-il, est épouvantable ; il fait dresser les cheveux sur la tête. Tout, oui, tout ce que dit Haeckel à propos des questions physiques est faux, s'appuie sur des idées erronées ou témoigne d'une ignorance à peine concevable des notions les plus élémentaires. Même au sujet de la loi qu'il déclare être le fil conducteur de toute sa philosophie, il ne possède pas les connaissances les plus fondamentales qu'on exige des débutants ».

En somme, une double différence sépare l'hylozoïsme du monisme dynamique : la matière étendue bannie de l'univers par le dynamisme a ici droit de cité et la force se trouve élevée à la hauteur d'un principe psychique. Mais en réalité, les deux systèmes professent l'identité et la nature matérielle de tous les phénomènes.

Lorsqu'on jette un regard d'ensemble sur les formes diverses du monisme matérialiste, on remarque que la principale préoccupation de ses partisans est d'identifier la totalité des phénomènes en réduisant les phénomènes psychiques aux phénomènes d'ordre physique. Mais si cette réduction demeure la caractéristique commune des systèmes, on voit s'accroître progressivement l'importance du facteur psychique dans l'explication de l'univers. Tel doit être, d'ailleurs, le résultat des critiques dont le matérialisme est l'objet. Le monisme mécanique n'admet que le *mouvement*. Le monisme dynamique

substitue au mouvement l'élément *force*. Le monisme énergétique englobe tous les phénomènes et même toute la réalité cosmique sous le terme imprécis *énergie*. Enfin, en vue de rendre compte des harmonies de l'univers et des lois qui règlent ses activités, les hylozoïstes attribuent à la matière même minérale un véritable *principe de vie organique et sensible*. Sans doute pour les matérialistes, ces diverses causes explicatives demeurent toujours soit des constitutifs, soit des épiphénomènes, soit des fonctions de la matière. Il reste cependant vrai que le monisme matérialiste affine graduellement sa conception grossière primitive du monde pour en faire une conception plus élevée, moins choquante pour la dignité humaine. Ainsi se prépare la transition du monisme matérialiste à une forme tout opposée, le monisme spiritualiste.

MONISME SPIRITUALISTE.

Pas plus que le monisme matérialiste, ce nouveau système ne cherche à découvrir dans l'ultraphénomène ou dans une réalité sous-jacente le principe unique constitutif de l'univers. En un mot, il est phénoménal. Mais tandis que le monisme précédent réduit l'esprit à la matière et prétend le faire jaillir de la matière, le monisme spiritualiste réduit la matière à l'esprit, la déduit de l'esprit ou la regarde comme une manifestation inférieure de l'esprit.

Plusieurs philosophes ont, à leur insu, préparé l'avènement de cette nouvelle forme du monisme. Platon, par exemple, n'a-t-il pas déprimé la matière jusqu'à nous représenter les corps élémentaires non pas comme des substances figurées mais comme de simples formes découpées dans l'espace et vides de tout substrat réel ? La réalité ne réside-t-elle pas, pour lui, dans le monde des idées subsistantes ? Leibniz, le vrai fondateur du dynamisme, constitue le monde avec des monades douées de perception et d'appétition. Pour Herbart enfin, tous les êtres résultent de « réels simples » spirituels possédant chacun une seule qualité. Chez tous ces auteurs, la nature entière revêt un caractère spirituel. La conception qu'ils se font de l'univers n'est cependant pas moniste ; tous les trois en effet admettent l'existence d'un être absolu, créateur ou au moins ordonnateur du cosmos. Mais de nombreux philosophes se sont inspirés de leurs idées pour construire le monisme spiritualiste ou d'autres systèmes très apparentés. Citons parmi les principaux : Beneke, Deussen, Noiré, Eisler et même Paulsen en Allemagne, Fouillée, Vacherot, Lachelier en France, Ward Broddley en Angleterre, etc.

Quelles sont les preuves invoquées à l'appui de ce système ?

Si la matière, dit-on, n'est pas constituée d'éléments simples,

elle doit se prêter à une divisibilité infinie, car la division de l'étendue ne peut avoir de limite. Or pareille hypothèse paraît une absurdité. D'autre part, la force qu'on retrouve partout dans le monde doit avoir aussi partout une nature analogue à celle de notre volonté, puisque c'est par comparaison avec notre faculté appétitive que nous connaissons son existence et son caractère intime. Enfin l'étude de l'activité, quelle qu'en soit la forme, conduit, elle aussi, à une représentation spiritualiste du monde. En effet, toute activité est essentiellement immanente ; on ne conçoit pas qu'un agent puisse produire en dehors de lui un effet dont un autre être serait le bénéficiaire. Semblable extériorisation est intelligible. Le monde entier ne comprend donc que des éléments simples, doués d'activités psychiques.

Bien plus, malgré la diversité de leurs manifestations, ces forces se résolvent en un être unique. Nous n'en voulons d'autre preuve que la subordination des phénomènes les uns aux autres, le concours harmonieux de toutes les activités, l'unité de plan qui se vérifie dans les infiniment petits comme dans les êtres les plus complexes et les plus élevés.

Quant à la nature de l'être spirituel, les vues sont divergentes. Selon les uns, tel Hartmann, l'absolu est, de sa nature, inconscient, mais il tend, en vertu de l'évolution continue à laquelle il est soumis, à prendre de plus en plus conscience de lui-même. D'après d'autres, la conscience est une perfection originelle de l'absolu.

Enfin, sous quelle forme faut-il concevoir l'être spirituel, unique principe constitutif de l'univers ? Est-ce comme volonté, ou comme intelligence, ou même comme imagination ? Généralement, on le considère comme volonté. De là le nom de « monisme volontariste ». Pour Schopenhauer, la volonté est une sorte d'être dont l'intelligence est le produit. Pour Wundt, elle est une simple activité et les représentations intellectuelles naissent des relations, du commerce qui s'établit entre les unités volontaires. Pour le premier, la volonté, comme être absolu, est contenue tout entière dans chaque chose ; pour le second, la volonté absolue existe partout mais elle comprend sous elle des unités volontaires plus ou moins nombreuses dont l'ensemble forme la volonté totale. Pour le premier, l'unité est donc réelle ; pour le second, elle est seulement idéale et constitue un postulat logique. Cette unité tend à se réaliser toujours plus pleinement, bien qu'elle ne puisse jamais être complète. C'est donc un besoin religieux qui transforme cette unité logique en une unité réelle, qui, ornée par nous des plus hautes qualités, est devenue la divinité.

Le monisme spiritualiste est actuellement très en vogue. On l'a même appelé « le monisme régnant ». En fait, bien qu'il confonde des données essentiellement distinctes et même irréductibles, notamment l'unité d'ordre et de plan avec l'unité d'être, l'existence d'un principe d'orientation ou de finalité propre à chaque être avec l'hypothèse d'une volonté universelle consciente, bien qu'il laisse inexplicé le vaste domaine des activités matérielles non moins évidentes que les activités supérieures, le monisme spiritualiste nous donne cependant une représentation de l'univers qui certes ne manque pas de grandeur. Et l'on comprend que beaucoup de bons esprits désabusés du matérialisme lui aient accordé leur sympathie.

Le monisme phénoménal, représenté par le matérialisme et le spiritualisme, avait placé l'être absolu dans les phénomènes physiques et psychiques. Le monisme transcendantal dont il va être question se demande quelle est la nature de l'être vrai et nouménal de l'univers, ou plutôt il se demande si le monisme comme tel est une vraie conception de la nature. On ne considère donc plus l'être en soi ni comme matériel ni comme spirituel ; on le place au delà et au-dessus de ces déterminations qui deviennent du même coup des attributs, des propriétés ou des modifications de l'absolu.

MONISME TRANSCENDANTAL.

Les partisans de cette orientation moniste se répartissent en deux grands groupes : les uns croient que l'absolu nouménal est déterminable et cherchent à en déterminer la nature. Les autres, sans nier cependant l'existence de l'absolu, prétendent que le monde phénoménal étant seul accessible à l'homme, l'absolu doit être rangé au nombre des inconnaissables. Parcourons d'abord les principaux essais de solution positive de ce problème.

Monisme rationaliste. — Hegel, Schelling et Fichte comptent parmi les représentants les plus marquants de ce système. D'ordinaire, ces philosophes partent de l'idée d'être, identifient la pensée et son objet, attribuent à l'être concret les propriétés qui n'appartiennent qu'à l'être abstrait. Leur méthode est essentiellement déductive. C'est au moyen de la pure dialectique qu'ils prétendent construire avec la notion d'être ou du moi le monde réel physique et psychique. Ils admettent aussi comme postulat la possibilité ou même la nécessité d'une science absolue. En d'autres termes, les sciences et la philosophie doivent, d'après eux, se déduire d'un seul principe supérieur.

Dans ce système, on le voit, l'absolu est réellement transcendant

et domine tous les phénomènes ; il est réellement un quoique diversifié dans les manifestations successives de son évolution.

Le monisme rationaliste devait naturellement heurter les esprits positifs. Si, grâce à l'abstraction, l'homme peut s'élever des représentations concrètes aux notions idéales les plus abstraites, il comprend aussi que pareilles notions sont les plus vides de réalité et partant, ce n'est jamais sans une certaine violence qu'il se résigne à voir dans cette source purement idéale le principe et l'origine de l'univers concret. Ce système provoqua donc une réaction qui donna naissance au *Monisme cosmologique*. Comme son nom l'indique, c'est dans la nature même que ce système prend son point d'appui. Le monde, dit Fechner, est marqué au coin d'une admirable unité, d'une étonnante harmonie. Nous-mêmes nous nous croyons des êtres isolés et indépendants parce que nous ignorons les liens subconscients qui unissent nos âmes aux âmes des autres hommes. En réalité, le monde est un véritable organisme animé, vivant, régi par un système de lois harmoniques, pénétré de l'esprit de Dieu. Le monde et l'être divin, ajoutent Fechner et Oerstedt, forment donc en réalité un seul et même être qui comprend dans son unité absolue l'être physique et l'être psychique.

A la méthode purement dialectique du monisme rationaliste, le monisme cosmologique opposa donc sa méthode purement scientifique. Il est aisé de comprendre combien pareil procédé expose à l'erreur surtout quand il s'agit d'un problème qui touche aux sommets de la métaphysique.

Un troisième essai de solution digne d'être mentionné, est le *Monisme évolutionniste*.

Depuis plus d'un demi siècle, l'idée d'évolution s'infiltré peu à peu dans tous les domaines du savoir humain. Et à l'heure présente, cette hypothèse est devenue pour beaucoup d'hommes de science et de philosophes la seule hypothèse explicative du passé et de l'état actuel de l'univers. En fait, elle est à la base des grandes théories scientifiques, dans les sciences naturelles notamment en géologie, en botanique, en astronomie, en biologie, dans la science du droit, dans la morale, dans la linguistique, la littérature, etc. L'accord presque constant de l'hypothèse avec les faits a accredité chez plusieurs l'opinion que la nature est un être tout-puissant, capable de faire jaillir de son sein tous les degrés de perfection que comporte l'évolution intégrale. Cette conception de l'univers sous la forme d'un être absolu toujours en voie de développement caractérise le monisme évolutionniste. Malgré son aspect séduisant, ce monisme soulève de grosses difficultés qui n'ont d'ailleurs pas échappé à ses

partisans. Ne semble-t-il pas, en effet, contradictoire qu'un absolu en qui, par définition même, doit résider toute réalité, soit cependant soumis à une évolution réelle au cours de laquelle s'accroît constamment sa perfection native ? Et puis, s'il se donne à lui-même cet accroissement d'être, que devient le principe de causalité ? La perfection d'un effet peut-elle jamais dépasser celle de sa cause ? D'autre part, si l'évolution n'est qu'apparente, ne vivons-nous pas dans un monde de perpétuelles et fatales illusions ! Cette alternative est embarrassante. Rien d'étonnant qu'au sujet du caractère réel ou apparent du processus évolutif, l'accord ne règne pas dans le camp des monistes évolutionnistes.

On connaît, depuis les temps les plus reculés, cette forme de monisme. Cependant, la forme actuelle diffère de l'ancienne par sa méthode. Les anciens présupposent l'existence d'un être absolu et se représentent l'univers comme le développement progressif et continu de cet être. Les modernes, tels Haacke, Masci, Büchner, Vogt, Marcinowski, examinent la nature, les phases et les lois de son évolution pour en induire son éternel passé, sa nécessaire existence, en un mot, son caractère absolu.

Monisme de l'actualité. — En fait, d'après le monisme évolutionniste, l'univers entier est l'objet d'une transformation incessante. La loi du changement qui a régi son passé, régira son avenir ; ainsi l'exige la constitution même de l'absolu. Mais la tendance vers une perfection toujours plus grande n'est pas compatible, dit-on, avec une substance stable, permanente, éminemment conservatrice de son entité ; pareil être n'est point susceptible de progrès réel. Il faut donc que l'évolution se réalise entièrement dans ce qui est actuel, présent à la conscience. Le monisme évolutionniste se trouve ainsi conduit par une pente naturelle au monisme de l'actualité, d'après lequel l'absolu veut être considéré comme la somme de tous les événements de ce monde. Les phénomènes qui se succèdent empiètent les uns sur les autres de la manière la plus variée et s'enchaînent en un tout complexe. Le physique et le psychique ne sont pas deux territoires complètement différents ; il faut y voir deux manières d'être équivalentes et coordonnées entre lesquelles il est encore permis, du point de vue méthodologique, d'établir une certaine distinction, ou bien il faut regarder le psychique comme le côté interne manifesté à la conscience d'un phénomène externe mécanicophysique. Le support du changement disparaît donc pour ne laisser de place qu'à l'actuel, au momentané, au devenir. Le monde ainsi conçu s'identifie avec l'être divin.

Que tous ceux qui ont travaillé à l'élimination de la notion de sub-

stance, aient en même temps préparé la voie à l'avènement de ce monisme, on le conçoit sans peine. Il suffit, d'ailleurs, pour s'en convaincre, de parcourir l'histoire de la notion de substance à partir de Hume jusqu'aux philosophes actuels, notamment Wundt et Paulsen. La substance, une fois éliminée, il reste dans le monde objectif le mouvement et dans le monde subjectif la sensation et la pensée, deux événements qui sont d'évidence, deux actualités, deux devenirs. C'est aussi pourquoi les défenseurs de ce monisme s'en prennent généralement à l'idée de substance. Pour Wundt, par exemple, l'idée de substance matérielle n'a aucune valeur objective ; elle nous aide seulement à mettre de l'ordre dans notre expérience interne et à l'unifier. L'âme, en nous, est la somme de nos événements internes, c'est-à-dire, de nos représentations, de nos sentiments, de nos vœux, en un mot, de nos activités ; c'est la totalité de ce qui est donné dans les phénomènes de la conscience. Mais si la théorie de l'actualité s'applique chez Wundt, surtout à l'âme humaine, chez beaucoup d'autres auteurs, elle s'étend à l'être tout entier qui se résout ainsi dans l'actuel et le devenir. On peut citer parmi les tenants de ces idées : Höffding, Paulsen, Eisler, Jerusalem, James Ladd, Vahle, etc...

Le monisme psychophysique. — La note distinctive de ce système est l'opposition réelle qu'il proclame, sur le terrain empirique, entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Toutes les autres théories que nous avons parcourues jusqu'ici, admettent, au moins en principe, leur identité sur le même terrain phénoménal, et s'efforcent en conséquence de les réduire les uns aux autres. Les matérialistes n'y voient que des mouvements de la matière ; les monistes spiritualistes et rationalistes leur attribuent à tous un caractère psychique ; les partisans de ce monisme, au contraire, maintiennent leur hétérogénéité, en réservant toutefois la possibilité d'en faire des attributs d'un être unique absolu.

Ce monisme porte différents noms qui en expriment les tendances et la note caractéristique. Le terme « psychophysique » marque bien la distinction ou l'opposition des deux catégories de phénomènes. Le titre « théorie du parallélisme », qu'on lui donne souvent, représente les deux espèces de phénomènes sous la forme de deux séries parallèles, se déroulant d'une manière harmonieuse sans s'influencer mutuellement. On l'appelle même « hypothèse de l'identité », pour montrer que, malgré leur diversité, les deux séries de phénomènes se fusionnent et se fondent en un seul et même être absolu.

Ce système se réclame de plusieurs arguments. D'abord, il faut bien en convenir, dit-on, tous les efforts tentés pour l'identification

des deux espèces de phénomènes ont été jusqu'ici sans résultat ; l'irréductibilité s'impose toujours avec la même nécessité. En second lieu, que de difficultés insurmontables n'éprouve-t-on pas lorsqu'on essaie d'expliquer l'influence de l'une série de phénomènes sur l'autre ! D'ailleurs, n'est-il pas évident que toute influence causale mutuelle, que tout échange d'activité entre les deux domaines doivent être rejetés, puisqu'un phénomène ne peut avoir sa raison suffisante que dans un phénomène antérieur de même espèce ? Enfin, ajoutons à ces motifs la nécessité de supposer l'existence d'un être absolu pour rendre compte de l'accord permanent qui existe entre les deux séries parallèles des événements physiques et psychiques.

Presque tous les parallélistes souscrivent à la théorie de l'actualité et nient l'existence de la substance. Dès lors, on se demande comment le monisme peut encore se concilier avec le parallélisme ou l'hétérogénéité des phénomènes. Sans doute, l'irréductibilité constatée sur le terrain empirique n'est point nécessairement incompatible avec l'unité d'être nouménal ; il suffirait, en effet, pour lever la contradiction, d'attribuer à un même être substantiel les deux espèces de phénomènes. Mais l'élimination même de la substance ne frappe-t-elle point d'avance d'insuccès tout essai de conciliation ? Pour échapper à ces difficultés, plusieurs parallélistes admettent que la différence d'aspect du physique et du psychique dépend uniquement de la constitution même de notre faculté de connaître ; ils sauvegardent ainsi l'unité objective. Les autres, néanmoins, tiennent les deux catégories de phénomènes pour deux aspects réels de l'absolu. Preuve évidente que la thèse moniste n'est pas une conclusion mais un simple postulat.

On le voit, le problème de la nature ou de la détermination de l'absolu est un problème bien ardu pour qui veut le résoudre à la lumière du monisme. Les essais de solution positive sont nombreux ; cependant, il n'en est aucun qui n'ait été l'objet de vives critiques et de reproches fondés. Il n'est donc pas étonnant qu'à côté de ces monistes, qui conservent l'espoir de découvrir un jour la nature de l'absolu et se sont efforcés déjà à en déterminer les caractères, se rencontrent d'autres monistes agnostiques qui déclarent ce problème insoluble ou n'accordent aux solutions données qu'une valeur subjective. « Nous disons, écrit Höfding, qu'un être agit dans les deux catégories de phénomènes. Mais qu'est-ce que cet être ? Pourquoi revêt-il cette double forme physique et psychique, plutôt qu'une forme unique ? Ces questions sortent du cadre de nos

connaissances. » Pour Wundt, nous l'avons dit, l'idée de Dieu est un postulat dont nous avons besoin pour l'enchaînement de nos connaissances, mais aucun procédé ne peut nous faire découvrir l'absolu réel. Les raisons invoquées à l'appui de ce scepticisme partiel sont multiples. Il y a les discussions sans nombre que ce problème a soulevées, la multitude des systèmes, les doutes persistants chez beaucoup de philosophes et de savants. Mais il y a aussi, dit-on, des raisons plus profondes : les limites imposées à nos facultés cognitives et la relativité de toutes nos connaissances ne sont-elles pas deux obstacles insurmontables à la solution du problème de la cause première de l'univers ? Comment atteindre l'absolu, l'infini avec des moyens relatifs et finis ? Au surplus, le principe de causalité, dont la valeur ne s'étend pas au delà du monde empirique, ne peut jamais nous élever à la hauteur des réalités transcendantes. Devant pareilles difficultés, en présence de ce désarroi des intelligences, quel refuge plus assuré que l'agnosticisme ?

Monisme de la théorie de la connaissance.

Considéré dans l'ensemble de ses formes, le monisme, avons-nous dit, se divise en deux grandes catégories appelées respectivement : monisme métaphysique et monisme de la théorie de la connaissance.

Signalons d'abord les différences profondes qui séparent ces deux orientations de la pensée moniste.

1° Le monisme métaphysique part du problème de l'être ; celui-ci, au contraire, part du problème de la connaissance. Le premier suppose l'existence du monde extérieur avec son contenu et ses lois ; il se demande simplement comment il pourra le réduire à l'unité essentielle. Le second part de l'expérience interne, soumet à un examen critique la question de l'existence même du monde extérieur, cherche ensuite à s'orienter dans l'étude de l'unité. Il y a là, dans la méthode initiale ou le point de départ, une première différence essentielle.

2° Les deux orientations monistes diffèrent aussi par leur but immédiat. Le monisme métaphysique se donne pour mission de réduire à un seul principe constitutif l'univers entier. Le monisme de la théorie de la connaissance croit que pareil but ne peut être atteint avant qu'on ait découvert une méthode universelle appropriée. Il se propose donc comme but immédiat de construire une théorie de la connaissance d'un caractère essentiellement moniste,

une théorie universelle et vraiment une qui rendra possible la conception unitaire du monde.

Le monisme métaphysique embrasse l'être tout entier, sous toutes ses formes, et veut en déterminer l'essence intime. L'autre monisme ne dépasse pas les limites de l'expérience interne et se livre à la recherche d'une méthode qui nous permette de concevoir la totalité de ces données internes d'un point de vue moniste. C'est pourquoi, parmi les partisans du monisme métaphysique, les uns ne voient dans les phénomènes psychiques que des modes divers des phénomènes matériels et placent dans les phénomènes ainsi matérialisés l'être phénoménal unique de l'univers. D'autres, au contraire, surélèvent les phénomènes physiques afin d'identifier l'absolu phénoménal avec cet ensemble de phénomènes spiritualisés. D'autres, enfin, regardent les phénomènes quel que soit leur caractère, comme des manifestations d'une réalité plus profonde, d'un absolu dont la nature nous échappe ou même nous échappera toujours. Pour le monisme de la théorie de la connaissance, la réalité, c'est la somme des données empiriques internes, somme qui, d'évidence, s'accroît dans la vie individuelle et collective. Il ne peut donc y avoir pour lui un univers réel vraiment un. L'unité demeure un idéal dont la réalité s'approche toujours sans pouvoir jamais l'épuiser complètement.

3° Ces deux espèces de monisme se distinguent encore par le résultat final de leur méthode. Tandis que le premier déclare sa tâche accomplie lorsqu'il est parvenu, en se plaçant sur le terrain métaphysique, à réduire l'univers à un seul être, à un seul principe essentiel constitutif, le second, lui, se déclare satisfait lorsqu'il a éliminé avec le plus grand soin toute donnée métaphysique et transcendante, et réduit toute réalité aux faits d'expérience purement interne. La théorie de la connaissance possède alors son aspect véritablement moniste, en sorte que la conception moniste de l'univers n'en est plus qu'une simple conséquence.

4° Enfin, les deux monismes suppriment le dualisme entre Dieu et le monde, mais pour des raisons bien différentes. Le monisme métaphysique proclame l'identité de ces deux êtres parce qu'il croit retrouver dans l'univers tous les caractères essentiels de l'être absolu. L'autre monisme s'inscrit en faux contre le dualisme parce que, pour lui, la question d'un absolu est non avenue ou constitue un problème apparent.

Quelles sont maintenant les idées principales de cette dernière forme de monisme ?

Ce système s'appelle d'ordinaire le système philosophique de

l'immanence. Il comprend non seulement tous les systèmes qui portent ce nom mais aussi tous ceux qui s'appuient sur la théorie de la connaissance pour établir une méthode universelle qui fonde une conception unitaire de l'être.

Pour se faire une juste idée de ce système, il est indispensable d'examiner d'abord la base de la théorie de l'immanence. Ces principes fondamentaux sont au nombre de quatre.

1° Le principe de l'immanence. Il peut s'exprimer en deux mots : *esse = percipi*. Un être n'a de réalité que dans la mesure où il est perçu. Le monde corporel et le monde psychique ne forment qu'un seul et même monde qui est le contenu de la conscience. Suivant les uns, la conscience se distingue encore de son contenu ; d'après les autres, cette distinction même est non fondée ; la conscience et le monde sont présents ou actuels de la même manière et au même titre, en sorte qu'on ne peut opposer le sujet à l'acte, ou l'acte à son objet. Tout ce que l'homme connaît est subjectif, psychique et présent. Il n'y a donc pas de principes généraux, de lois, de pensées universelles ; tout acte a une valeur qui se mesure exclusivement sur son entité subjective. A la prétendue pensée objective, transcendante il faut donc substituer la vérité immanente.

2° De là le second principe appelé « principe de la réussite ». La connaissance est une adaptation du sujet au milieu et du milieu aux besoins du sujet ; elle devient un fait biologique, l'expression d'une activité biologique. On en détermine donc la valeur d'après le critérium de la réussite ou de l'utilité, c'est-à-dire, d'après la manière dont la connaissance répond aux besoins biologiques de l'être. Ce sont, en effet, ces besoins qui provoquent la connaissance sensible de l'animal, qui engendrent, règlent et dirigent l'activité intellectuelle chez l'homme. Le critérium de la vérité se confond ainsi avec le critérium de l'utilité, comme le soutiennent les pragmatistes.

3° La théorie de l'immanence s'appuie sur un troisième principe que Mach a appelé « principe d'économie ». Avenarius lui a donné le nom de « principe de la plus petite dépense de forces ». Il est naturel à tout être organique de tendre à ses fins biologiques déterminées par le chemin le plus court, avec une dépense minimale de forces. Plus courte est la voie, moins grande est la dépense d'énergies, plus facilement aussi l'être peut se procurer non seulement le nécessaire mais l'utile et l'agréable. Ainsi en est-il de la connaissance qui, pour ces auteurs, est un phénomène purement biologique. Pour Mach, les associations d'idées ou de sensations, les lois et pensées générales, les axiomes sont le résultat d'un processus économique auquel on soumet la réalité, afin d'arriver à

une utilisation plus commode et plus rapide du monde extérieur. Ce que nous appelons « corps » est un symbole abrégé employé par nous pour exprimer un groupe de sensations ; mais il est clair que pareil symbole n'a aucune réalité en dehors de la représentation subjective. En un mot, toute science a pour but l'expression intellectuelle la plus simple et la plus économique des faits.

4° Reste enfin le principe de la stabilité. Lorsqu'une influence du milieu vient troubler le système nerveux d'un sujet, celui-ci réagit pour rétablir l'équilibre. Le même phénomène se passe dans le sujet connaissant. Un nouveau problème, une chose encore inconnue pénètrent-ils dans le champ de la conscience, un trouble se produit et tout notre effort consiste à éliminer ce trouble par une connaissance plus large et plus profonde de la réalité. La genèse et l'élaboration de nos connaissances se montrent, on le voit, en relation étroite avec notre tendance à la stabilité. L'auteur de ce principe, Petzoldt, y attache une très grande importance ; il y voit même le fondement des deux principes d'économie et d'utilité.

En somme, d'après ces monistes, la connaissance est un fait purement organique, régi par des lois biologiques. En lui et en lui seul réside toute la réalité cosmique. En d'autres termes, cela seul est réel qui est donné dans l'expérience interne, que ce soit comme contenu de la conscience ainsi que le soutiennent les idéalistes, que ce soit comme fait simplement présent et actuel, ou groupe de sensations ainsi que le pense Mach. Tout ce qui n'est point contenu dans cette sphère de réalités est métaphysique et non avénu. — Telle est la proposition fondamentale de ce monisme.

On comprend qu'avec pareil programme, ce monisme se soit donné pour tâche négative principale de montrer l'inutilité et même l'impossibilité de la métaphysique. Il nie l'existence des réalités substantielles sous prétexte que nous ne percevons que des qualités et des quantités. A son avis, l'idée de « chose en soi » implique même une contradiction. Il s'en prend à l'idée de cause qu'il remplace par l'idée de succession déterminée, ou plutôt la cause, pour lui, devient une fonction. Il nie le dualisme entre le monde externe et interne ; il supprime la distinction entre la sensation et la pensée, entre le sujet pensant et son acte, entre l'acte lui-même et son objet, Dès lors, les pensées universelles, les lois, les axiomes, l'âme, Dieu, le monde, la conscience, le moi, le corps, etc., sont autant de fictions ou de problèmes purement apparents. Après l'élimination complète de toute donnée métaphysique, que reste-t-il donc, sinon l'expérience interne, la somme des événements conscients, réduits tous à des faits biologiques, qui, à raison même de

ce caractère commun, se prêteront à une méthode universelle, vraiment une ?

Au terme de cet exposé, jetons un regard d'ensemble sur les systèmes monistes que nous avons parcourus.

En somme, le monisme est une conception exagérée de la tendance à l'unité qui caractérise l'esprit humain. Comment, en effet, élargissons-nous le domaine de nos connaissances ? En établissant des relations nouvelles entre un objet inconnu et d'autres déjà connus, en déterminant les rapports de ressemblance, d'opposition ou d'analogie qui existent entre ce qui se présente pour la première fois à la conscience et les éléments qu'elle possède déjà. Or pareil processus conduit nécessairement à un enchaînement de plus en plus serré de notre savoir, à une unité globale de plus en plus synthétique.

Mais c'est, avant tout, au pouvoir abstraitif de l'intelligence qu'est due cette réduction à l'unité, but primordial de toute science. Dès que le savant a pu grouper un certain nombre de faits, il cherche à y découvrir un caractère commun, notamment, la loi simple qui les régit. Puis, en possession d'un ensemble de lois relatives à un même objet d'étude, il essaye de les enchaîner les unes aux autres et d'en rendre compte au moyen d'une théorie aussi simple que possible. Finalement, les théories partielles viennent se fondre en une théorie générale où la totalité des faits et des lois trouve sa raison explicative dernière, sa formule abrégative la plus simple. Citons, par exemple, en physique, la théorie énergétique ; en cristallographie, la théorie cristalline ; en chimie, la théorie atomique ; enfin, comme type de théorie générale, la théorie électronique actuellement en vogue.

D'évidence, pour arriver à cette conception unitaire du monde physique, l'intelligence humaine recourt à des abstractions de plus en plus profondes, élimine progressivement cet ensemble de détails qui confèrent aux phénomènes et aux choses, leur individualité respective et même leur espèce. L'unité ainsi obtenue est donc d'ordre idéal et ne supprime nullement la multiplicité et la diversité objective des êtres unifiés ou synthétisés dans la pensée. Le défaut général du monisme est d'avoir méconnu cette différence radicale entre l'ordre idéal et l'ordre réel.

Cette confusion se remarque surtout chez certaines formes monistes, tels le mécanisme, le dynamisme, l'énergétique et même, en général, chez tous les systèmes matérialistes. Ainsi le terme de matière, éminemment abstrait, s'applique aux réalités les plus

disparates de l'univers, aux minéraux, aux plantes, aux animaux, parce qu'en eux se retrouvent certaines propriétés caractéristiques de l'état matériel. Ce terme, on le concrétise, on l'individualise, et la matière devient de la sorte un être essentiellement un dont tous les autres ne sont plus que des modifications accidentelles. Ainsi en est-il de l'énergie. Tous les physiciens en conviennent, il existe dans le monde physique, des énergies nombreuses et même irréductibles entre elles. Malgré leur évidente diversité, elles contiennent toutes un ou deux caractères énumérés dans la définition générale. Il n'en fallut pas davantage pour se représenter l'énergie comme une réalité foncière, indestructible, toujours identique à elle-même sous ses formes variées.

Sans doute, l'unité idéale et l'enchaînement caractéristique des éléments d'une science ne sont pas de pures créations de l'esprit, des constructions indépendantes en tous points du monde objectif. L'univers n'est pas une collection d'êtres isolés, étrangers les uns aux autres. Il forme, au contraire, un tout où règnent l'ordre et l'harmonie. Et plus les sciences se développent, mieux apparaît l'interdépendance des parties de ce tout et leur admirable convergence au bien de l'ensemble et des individualités qui le composent. Mais cette unité de coordination et de subordination n'est nullement réductible à l'unité d'être ; loin de supprimer la multiplicité réelle, elle la suppose et l'exige. Cependant, c'est de l'ordre et de l'harmonie de l'univers que se réclament plusieurs systèmes monistes, notamment le monisme cosmologique et le monisme évolutionniste.

En second lieu, l'étude du monisme nous montre qu'une pierre d'achoppement pour toute conception unitaire de l'univers, quelles que soient d'ailleurs ses formes, est la distinction profonde, radicale qui sépare les phénomènes physiques des phénomènes psychiques. Si le monisme matérialiste perd chaque jour de son ancien prestige, n'est-ce pas tout juste parce que la conscience humaine et le bon sens d'ailleurs ne peuvent se résoudre à ne voir, dans le fait de la connaissance, qu'une modalité d'un phénomène chimique ou mécanique, un résultat de vibrations atomiques ou moléculaires ? N'est-ce pas aussi parce que les faits scientifiques invoqués en faveur de cette réduction, sont devenus, grâce à une interprétation plus objective, autant de preuves péremptoires de l'irréductibilité de ces deux genres de phénomènes ?

L'incontestable supériorité des faits psychiques, chaque jour mieux établie, provoqua l'abandon du matérialisme et prépara l'avènement du monisme spiritualiste. Une nouvelle réduction, mais

en sens inverse, fut tentée : on accorda à tous les phénomènes un caractère psychique et les phénomènes physiques furent considérés comme une forme inférieure ou dégradée des phénomènes de la vie sensitive et intellectuelle.

Pareille tentative était condamnée, elle aussi, à un échec certain. Il suffit d'un examen, même superficiel, des faits physiques, de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle pour constater l'abîme qui sépare ces trois catégories de faits. Au surplus, il est clair que, si la réduction des événements de la vie consciente à ceux du monde chimique ou mécanique est reconnue impossible, la réduction inverse doit se heurter aux mêmes difficultés.

Dans le domaine phénoménal, l'unité tant désirée se montre donc irréalisable ; le dualisme s'impose.

Il reste, il est vrai, une dernière ressource : placer l'unité au delà des phénomènes, admettre l'existence d'un être qui, à la façon de la substance unique de Spinoza, se manifeste sous les formes diverses de l'étendue et de la pensée. En fait, plusieurs monistes, nous l'avons dit, souscrivent à cette opinion. Qui ne voit cependant que, du même coup, se trouvent supprimées toutes les consciences individuelles au profit d'une conscience unique et universelle, et cela malgré les protestations décisives de la conscience elle-même ? Qu'y a-t-il, en effet, de plus évident pour chacun de nous que l'existence de notre moi individuel et sa distinction radicale de tout ce qui n'est pas lui. Sans doute, ce moi ne peut être perçu directement en lui-même, indépendamment de ses actes, mais notre conscience l'atteste, nous le percevons dans chacune de nos activités aussi clairement que les activités elles-mêmes. L'hypothèse d'une substance unique, en laquelle viendraient se synthétiser les deux catégories de phénomènes, se heurte donc, elle aussi, au fait évident d'une pluralité substantielle.

Veut-on, avec les parallélistes, proclamer, d'une part, l'irréductibilité des phénomènes physiques et psychiques, et supprimer, d'autre part, la substance comme source commune de ces phénomènes, on pourra bien encore se représenter l'univers comme une somme d'événements qui se succèdent les uns aux autres et s'enchaînent de manière à former un tout. Mais, outre qu'une somme ne forme ni une unité réelle, ni un principe unique, au sens moniste du mot, on se voit forcé d'attribuer l'existence à une série d'événements dont aucun ne réunit les conditions requises pour exister, puisque aucun ne possède un caractère substantiel. Un perpétuel devenir sans un sujet permanent qui en est le théâtre, est un non-être.

Un nouvel essai de réduction à l'unité, et peut-être même le plus audacieux, fut tenté par les partisans de la théorie moniste de la connaissance. La nouvelle méthode, destinée à légitimer le monisme, ne vise à rien moins qu'à la suppression complète de tout élément métaphysique et à l'identification du sujet et de l'objet de la connaissance, de l'acte et de l'objet de la pensée. L'unité qu'elle cherche à établir, est donc aussi complète que possible. En fait, de toutes les formes du monisme, nulle n'est plus radicale, ni plus logique. Malheureusement, s'il est une vérité évidente, qui s'impose à toute conscience humaine, c'est bien la distinction entre le moi et ses actes, entre la substance permanente et les activités psychiques qui s'y déroulent.

Une dernière difficulté, commune à toutes les formes du monisme, provient du caractère absolu que doit revêtir le principe unique, constitutif de l'univers.

S'il n'y a qu'un seul principe d'être, et si celui-ci ne peut être extrinsèque à l'univers, il faut bien que l'univers ait en lui-même la raison de son éternelle et nécessaire existence, et, dès lors, il doit être regardé comme un être nécessaire, infini, absolument parfait. Or, l'identification du monde avec l'Absolu revient à la conciliation des contradictoires. Comment, en effet, douer de pareil caractère une somme de réalités (fût-elle même d'ailleurs infinie), dont chacune est marquée au soin de la contingence et de la dépendance ? Y a-t-il un seul être ici-bas qui ne soit soumis à la loi du changement ; et s'il est doué de vie, n'est-il pas dans ses destinées de disparaître un jour en restituant à la terre et à l'atmosphère les matériaux qui le composent ?

Pour éluder cette difficulté, d'aucuns diront peut-être que l'évolution est de l'essence de l'Absolu, qu'en vertu même de sa nature, l'être unique tend à se revêtir de formes de plus en plus parfaites. En fait, la théorie évolutionniste est à la base de tout monisme moderne. Mais à supposer le bien fondé de cette hypothèse, la difficulté est-elle résolue ? Nullement. De deux hypothèses, l'une : ou l'évolution est réelle, et, dans ce cas, l'être prétendument absolu, voit chaque jour s'accroître sa perfection native ; il est donc actuellement imparfait, changeant, en un mot, il cesse d'être absolu. Bien plus, l'hypothèse d'une évolution réelle ou d'un véritable accroissement de perfection conduit à la négation du principe de causalité. L'effet dépasse ici sa cause, puisque, sans le concours d'aucune cause extérieure à l'univers — et il ne peut y en avoir dans le monisme — l'univers lui-même se donnerait des perfections nouvelles, de nouveaux degrés d'être.

Ou bien, seconde hypothèse, l'évolution n'est qu'apparente, ainsi que le prétendent certains monistes. Et dans ce cas, un fait demeure indéniable, c'est le fait des constantes et universelles transformations de l'univers. Si ces changements n'augmentent pas la perfection interne du monde, ils n'en sont pas moins réels et évidents. Or, l'être qui change n'est point l'Absolu.

Sous quelque forme qu'on l'envisage, le monisme n'a donc pu justifier aucun de ses principes essentiels, ni l'unité du principe constitutif de l'univers, ni le caractère absolu de ce principe. La raison foncière en est que, par la plus vaste et la plus hardie des abstractions, il prétend nous conduire à la plénitude de l'être.

D. Nys.

XXI.

L'OBJET DE LA COSMOLOGIE.

Les questions qui sont généralement examinées dans les traités de cosmologie se rapportent non seulement aux propriétés générales des minéraux et aux caractères spécifiques de leurs substances, mais encore à la nature intime de ces dernières, c'est-à-dire à leur composition fondamentale, à leur génération et à leur corruption, aux rapports de leurs constituants.

Il semble que, considérée de cette façon, la cosmologie ne constitue pas un chapitre suffisamment autonome de la philosophie et qu'elle empiète trop sur le domaine de la métaphysique générale. Il y aurait lieu, nous paraît-il, de restreindre le champ de ses investigations aux deux points que l'on vient de signaler en premier lieu, la détermination des caractéristiques générales des propriétés et des substances des différents corps qui constituent le monde minéral.

On sauvegarderait mieux de la sorte l'ordre rationnel que doit suivre l'esprit dans ses tentatives pour pénétrer de plus en plus profondément dans la réalité connaissable des choses et qui exige qu'à mesure qu'il s'éloigne davantage des données immédiates de l'expérience, il compense par l'examen d'un plus grand nombre d'objets la rareté des renseignements qu'il trouve dans chacun d'eux. Ainsi, dans l'étude de la nature intime de la substance