

B
20.5
UL
1954
C626

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES DE

L'UNIVERSITE LAVAL

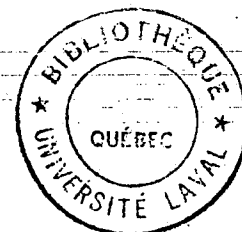
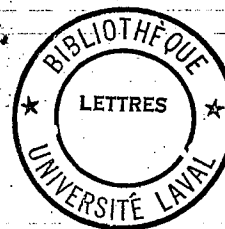
POUR OBTENIR

LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

ANDRE CLEMENT

LICENCE EN PHILOSOPHIE

DE L'UNIVERSITE LAVAL



LA CONCEPTION DU HASARD CHEZ LEVY-BRUHL

ET

LA CRITIQUE QU'EN FIT BERGSON

AVRIL 1954

PROPOSITIONES

1. In quolibet fieri naturali, tria inveniuntur,
scilicet subjectum, terminum et oppositum.
2. Omne nomen cum defectu est.
3. Fortitudo est quaedam medietas circa timores et
audacias.
4. Nomen significat sine tempore.
5. Continua perfecte mensurari non possunt.

TABLE DES MATIERES

PROPOSITIONES	I
TABLE DES MATIERES	II
INTRODUCTION	IV
CHAPITRE PREMIER - NOTIONS PREREQUISES SUR LE HASARD, LA FINALITE ET LA CONTINGENCE.	1
I - La fortune	1
II - Le hasard	14
CHAPITRE DEUXIEME - ORIGINE DE LA CONCEPTION DU HASARD CHEZ LEVY-BRUHL	22
I - Déclin de la Scolastique	23
II - Le XVIIe siècle et Descartes	24
III - Mathématiques et sciences de la nature	37
IV - Le courant philosophique	42
V - Le positivisme au XIXe siècle	58
A - Le positivisme scientifique	60
B - Positivisme sociologique	76
CHAPITRE TROISIEME - MENTALITE PRIMITIVE ET HASARD, D'APRES LEVY-BRUHL	108
I - Les représentations collectives dans les sociétés inférieures	114
II - Le primitif et la nature	116
III - Le primitif et les faits de hasard	121
IV - Mentalité prélogique	129
V - Position de Lévy-Bruhl	137
A - La nature	138
B - Le hasard et la fortune	146
CHAPITRE QUATRIEME - CRITIQUE BERGSONIENNE	169
I - Antécédents immédiats de la pensée de Bergson	169
II - L'indéterminisme chez Bergson	191
A - Déterminisme et liberté	192

B - Déterminisme, finalité et contingence dans la nature	204
III - Position de Bergson en face de la théorie de Lévy-Bruhl	220
A - Religion statique et fonction fabulatrice	221
1) Le clos et l'ouvert	225
2) La religion statique	226
3) La fonction fabulatrice	231
B - Contingence et hasard	245
1) Marge d'imprévisibilité	248
2) Causalité mécanique et causalité extra-mécanique	257
3) Le hasard	267
CONCLUSION	287
BIBLIOGRAPHIE	294

INTRODUCTION

La présente étude se propose de dégager la position de Bergson sur le problème du hasard et plus particulièrement la critique qu'il a faite à ce propos de la tendance positiviste de la pensée de Lévy-Bruhl. Cette question a fourni à la philosophie moderne l'occasion d'âpres disputes qui sont loin d'être apaisées. Du reste, au sein de la Philosophia Perennis, la doctrine du hasard n'est pas de celles où l'on rencontre les moindres difficultés. C'est dire que dans le cadre très limité de ce travail, nous ne pourrons pénétrer tous les problèmes suscités par un tel sujet.

Etant redevable à l'autorité d'Aristote et de saint Thomas des seules vues essentielles sur ce point de la philosophie, c'est le plan auquel ils ont attaché leurs considérations sur le hasard que nous nous efforcerons de suivre dans notre exposé.

Il convient tout d'abord de rapporter l'opinion des anciens (1). C'est pourquoi, après avoir envisagé quelques considérations communes sur la fortune et le

1) Saint Thomas d'Aquin, In Libros Metaphysicorum, ed. Cathala, Taurini: Marietti, 1950, L. I, lect. 4, n. 72.

hasard selon la doctrine thomiste, progressant dans le temps, nous situerons le problème dans son contexte historique chez les modernes. Cela afin d'éclairer les positions de Bergson et de Lévy-Bruhl, l'un et l'autre tributaires de ceux qui les ont immédiatement précédés, positions que nous exposerons dans les chapitres qui suivent.

Au deuxième livre des Physiques, Aristote signale trois opinions des autres philosophes à propos du hasard. Parce qu'elles manifestent trois tendances naturelles de l'intelligence et résumant, pour ainsi dire, les principales erreurs sur le sujet, il importe de les noter pour mieux préciser au départ le sens de notre étude. Nous devons ici nous rappeler que les philosophes auxquels réfère le Stagyrite, se situent à l'époque primitive de la philosophie. Leurs erreurs, produit du mouvement dialectique naturel de l'intelligence, loin d'avoir détourné les esprits de la vérité, leur en ont rendu possible la découverte et l'expression.

I - Certains ont tout d'abord nié que le hasard et la fortune soient quelque chose et qu'ils existent.

a) Soit explicitement, alléguant à l'appui de leur affirmation qu'il y a une cause déterminée à ce

que l'en dit arriver par fortune:

Rien évidemment, dit-on, ne peut être effet de fortune, mais, il y a une cause déterminée de toute chose dont nous disons qu'elle arrive par hasard ou fortune; par exemple, le fait pour un homme de venir sur la place par fortune, et d'y rencontrer celui qu'il voulait mais sans qu'il y eut pensé, a pour cause le fait d'avoir voulu se rendre sur la place pour affaires; de même pour les autres événements qu'on attribue à la fortune, on peut toujours saisir quelque part leur cause, et ce n'est pas la fortune. (1)

b) Soit implicitement, et Aristote le déduit de ce que les anciens philosophes de la nature ne mentionnent pas la fortune parmi les causes de la génération et de la corruption:

D'ailleurs, si la fortune était quelque chose, il paraîtrait, à bon droit, étrange et inexplicable qu'aucun des anciens sages qui ont énoncé les causes concernant la génération et la corruption n'aient rien défini sur la fortune; mais, semble-t-il, c'est qu'eux aussi pensaient qu'il n'y a rien qui vienne par fortune. (2)

On peut penser que cette première opinion correspond, chez les modernes, au déterminisme du courant rationaliste et positiviste. C'est pour s'opposer à un tel courant que s'élèvera la voix de Bergson, s'essayant à combattre le déterminisme et à rendre au hasard une place dans la philosophie.

1) Aristote, Physique, Trad. H. Carteron, Coll. G. Budé, Paris: éd. Les Belles Lettres, 1926, T. I, L. II, ch. 5, 195b36.

2) Aristote, Phys. II, ch. 4, 196a7.

II - D'autres faisaient du hasard la cause même de la régularité des phénomènes astronomiques et de toutes les parties du monde.

Pour d'autres, et notre ciel, et tous les mondes ont pour cause le hasard; car c'est du hasard que proviennent la formation du tourbillon et le mouvement qui a séparé les éléments et constitué l'univers dans l'ordre où nous le voyons. (1)

Nous n'aurons pas à nous arrêter dans les limites de notre étude à cette application du hasard sur une échelle cosmique (2).

III - La troisième opinion enfin, élève le hasard à la dignité de causalité divine, car selon ceux qui la proposent, le hasard serait une cause véritable immanente à l'homme:

D'autres encore pensent que la fortune est une cause, mais cachée à la raison humaine, parce qu'elle serait quelque chose de divin et au-dessus de la nature à un degré supérieur. (3)

Cette confusion que l'on retrouve chez l'enfant et chez le primitif semble être la plus naturelle à l'intelligence. C'est cette explication de l'effet casuel par la causalité divine, adaptée à la mentalité des sociétés inférieures, que Lévy-Bruhl cependant attribuera à la mentalité dite "prélogique".

Bergson et Lévy-Bruhl semblent donc vouloir stigmatiser d'une part la tendance qui aboutit à la

1) Op. cit., 196a24.

2) Voir à ce propos L.E. Otis, La Doctrine de l'Évolution, Montréal: Fides, 1950, T. I, pp. 97-129.

3) Aristote, Phys. II, ch. 4, 196b5.

négarion pure et simple du hasard et d'autre part à celle qui porte à confondre la causalité propre au hasard, en raison de son caractère peu manifeste, avec la causalité divine. Ce sont là les théories les plus fortes et les plus courantes qui, sur ce problème difficile du hasard, quoique de façons inégales, sont susceptibles de nous détourner de la vérité.

Il aurait par conséquent été logique de voir la pensée des deux philosophes se rencontrer sur les points essentiels de la doctrine du hasard. Nous savons qu'il en fut autrement, et Bergson lui-même le signale fort révérencieusement dans son dernier grand ouvrage Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.

Après avoir cherché les causes de cette divergence, nous nous efforcerons d'en apprécier la nature et d'en dégager les conséquences.

Chapitre Premier

NOTIONS PREREQUISES SUR LE HASARD, LA FINALITE ET LA CONTINGENCE

Afin d'établir au seuil de notre étude quelques considérations générales sur le hasard et la fortune, il convient de procéder selon l'ordre même de l'intelligence qui va du plus connu de nous au plus connaissable en soi⁽¹⁾. Quand un effet est plus connu de nous que sa cause, pour connaître celle-ci, il faut s'appliquer à son effet. Or, le hasard étant une cause moins connue que son effet, et le fortuit, d'autre part, étant plus connu de nous que le casuel dans la nature, nous devons examiner tout d'abord le fortuit et, par là, sa cause appelée fortune.

I - LA FORTUNE

Parmi les choses dans la nature qui nous entourent, il s'en trouve, ainsi le lever du soleil, qui se produisent toujours. D'autres arrivent le plus souvent:

1) Aristote, Phys. I, ch. 1.

tel l'homme, naissant le plus souvent avec deux yeux. C'est le genre d'effets qu'on attribue à une cause naturelle déterminée. Certains événements enfin ne se présentent que rarement: tel l'homme qui naît avec six doigts, ou aveugle. De telles choses on dit qu'elles arrivent par hasard.

Il y a cependant des événements casuels bien mieux connus de nous que ceux qui paraissent avoir cours dans la nature, savoir: les événements qu'on appelle fortuits et attribue au hasard qui affectent l'action humaine. Dans ce domaine se trouvent également des effets que nous voyons se produire toujours ou fréquemment. Tous les hommes sont mortels et meurent effectivement. L'absorption d'une certaine quantité de vin entraînera le plus souvent l'ébriété. Il en est d'autres n'arrivant que rarement, par exception: ainsi le fait, pour tel individu, d'attraper une tuile sur la tête, ou d'être heurté par une voiture. Prenons l'exemple de Socrate qui se rend au marché, en vue de faire ses emplettes. Chemin faisant et sans qu'il l'ait prévu, il rencontre son débiteur, qui par suite se voit obligé de s'acquitter de sa dette. Nous appelons cet événement fortuit et l'attribuons à la fortune. Il est tout d'abord évident que le fait de rencontrer un débiteur

en allant au marché pour une toute autre fin est rare et accidentel. Si d'ailleurs Socrate allant faire ses emplettes au marché rencontrait toujours ou fréquemment un débiteur, on ne le mettrait plus sur le compte de la fortune.

De plus, que la finalité doive faire partie de la définition du hasard, c'est ce qui se dégage aussi de cet exemple. Le fortuit arrive, soit au cours, soit au terme d'une action pour une fin. Si Socrate n'avait pas eu en vue un certain bien qu'il poursuivait, -- l'achat -- il ne pourrait être question de fortune, puisque précisément nous appelons fortuit cet événement qui se produit en dehors de l'intention présente de l'agent.

Cependant, parmi les agents qui se meuvent vers une fin, il y a non seulement les êtres doués de raison, mais encore les êtres irraisonnables qui agissent par nature.

Non solum enim quae fiunt a voluntate sed etiam
ea quae fiunt a natura, propter aliquid fiunt. (1)

Cette distinction s'avère tout à fait fondamentale. Tout être tend en effet vers une fin qui est son bien, à la fois principe de son action et terme où il trouve

1) S. Thomas, In Libros Physicorum, éd. Leonina, Romae: Ex typ. Polyglotta, S.C. de Propaganda Fidei, 1882, Vol. II, L. II, lect. 8, n. 6.

son repos. Mais il peut y tendre de deux manières:
d'une part, comme les êtres dépourvus de connaissance
tendent, par nature, vers leur fin:

Agens autem par naturam, licet agat propter
finem, non tamen determinat sibi finem, cum
non cognoscat rationem finis, sed movetur in
finem determinatum sibi ab alio. (1)

C'est ainsi qu'un animal carnivore se portera vers la
viande qu'il désire et qu'un arbre pousse en raison
d'un appétit naturel. Mais de tels êtres n'étant pas
maîtres de leurs actes, on ne dit pas qu'ils agissent,
au sens propre de ce mot, sed magis aguntur quam agent (2).
Apercevant un bien déterminé, ils ne délibèrent pas,
mais se meuvent, attirés par lui, spontanément.

D'autre part, l'être qui agit strictement
pour une fin peut incliner à cette fin, ainsi les êtres
doués de connaissance réfléchie, qui la saisissent sous
la raison même de fin et de bien:

Agens per intellectum agit propter finem sicut
determinans sibi finem (....) sub ratione boni:
intelligibile enim non movet nisi sub ratione
boni, quod est objectum voluntatis. (3)

-
- 1) S. Thomas, Summa Contra Gentiles, ed. Leonina, Romae:
Desclée et Socii, 1934, L. III, cap. 3.
 - 2) In II Phys., lect. 10, n. 4.
 - 3) S. Thomas, Contra Gentes, L. III, cap. 3; voir aussi
De Principiis Naturae, ed. Pauson, Louvain: Nauwelaerts,
1950, cap. 16; in II Phys., lect. 13; Summa Theologiae,
ed. Leonina, Romae: Desclée et socii, 1927, Ia, q. 59,
a. 1, c; Ia IIae, q. 6, a. 2, c.

Ainsi, l'homme pourvu de raison est maître de ses actes.

C'est donc adéquatement qu'on dit de lui qu'il agit.

Ejus autem propria est agere quod habet dominium sui actus; (...) et ideo actus non est in potestate ejus quod agitur, sed magis ejus quod agit ipsum. (1)

Il n'y a de proprement humains que les actes qui dépendent de la volonté délibérée. Celle-ci ne peut produire des actes qu'en raison de son objet: la fin sub ratione boni (2). Si l'appétit naturel porte l'animal -- déterminé ad unum comme la nature -- spontanément vers sa fin, quelle motion, par contre, dans le cas de l'homme la fin va-t-elle exercer, inclinant la volonté à agir? C'est que justement dans le cas de l'agent libre, attiré par un bien connu de même que tous les connaissants -- nihil appetibile nisi precognitum -- il y aura une fin objet, (pour Socrate de se rendre au marché faire des achats) bien véritable ou apparent, mais que l'intelligence va juger convenable ou non, pour la poursuivre par les moyens qu'elle juge comme étant appropriés.

Intellectus movet voluntatem praesentans ei objectum suum. (3)

1) In II Phys., lect. 10, n. 4.

2) In IIae, q. 26, a. 2, c.

3) Thomas Card. Cajetan, Comment. In Primam Partem Summae Theologiae, in ed. Leonina, Romae: Desclée et socii, 1927, in Iam IIae, q. 9, a. 1.

C'est la fin, exerçant sa causalité propre, c'est-à-dire son attirance, par mode de présentation du bien, c'est elle qui, en quelque sorte, est moteur propre et premier de l'appétit, ce in quod tendit impetus agentis (1). Principe propre de l'acte humain, le movere seipsum ad finem -- la fin étant le bien de l'homme -- postule donc à la fois l'indétermination active du libre arbitre et l'attraction du bien, dans l'ordre d'intention. Mais en face du bien proposé, quelle sera la réponse de l'appétit? Car cette réponse ne saurait être déduite par inférence de la seule présence de l'objet (2). Et c'est ici que s'introduit la contingence tout à fait propre à ce que l'agent intellectuel fait librement (3). Avant qu'il ne se décide à se rendre au marché, Socrate, agens a proposito, se trouvait devant plusieurs possibilités auxquelles il aurait pu appliquer sa volonté: refuser d'aller au marché, ou s'y rendre pour une autre raison.

→ objet - liberte
→ objet
volenti
appetit
→ objet
liberte
contingence

- 1) S. Thomas, Contra Gentiles, L. III, cap. 2.
- 2) C'est-à-dire suivant le mode de syllogisme spéculatif, d'après lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces choses posées s'ensuit nécessairement du seul fait que ces choses sont posées. (Aristote, Premiers Analytiques, in Organon, P. III, Trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1947, L. I, ch. 1). Certain rationalisme a tenté de réduire ainsi même l'acte humain.
- 3) S. Thomas, Ia, q. 83, a. 1, ad 5; Ia IIae, q. 9, a. 2; q. 58, a. 5, c.

Quia infinitis aliis de causis potest homo ire ad locum illum; puta si vadat causa visitandi aliquem vel causa persequendi hostem (....) omnia autem ista et quascumque similia sunt causa reportationis argenti quae contingit a fortuna. (1)

Père de famille, il a préféré aider aux soins domestiques. La volonté libre, cause déterminée, produira donc un effet qui par rapport à cette cause sera dénommé contingent au sens de la contingence que l'on dit "extrinsèque". C'est ainsi que sera contingent le fait qui, accompli, eût pu ne pas s'accomplir, ou un autre produit à sa place, selon le choix de l'agent. Un tel fait dépend de l'agent s'y déterminant de propos délibéré. Ce que je veux, j'aurais pu ne pas le vouloir. Je puis actuellement m'asseoir ou ne pas m'asseoir.

Mais cette possibilité, cette contingence, qui se définit par la libre maîtrise de sa cause extrinsèque, est elle-même extrinsèque à l'agent comme tel; elle est à distinguer du possible qu'est la contingence intrinsèque, qui affecte la cause elle-même en tant qu'elle est accidentelle, et qui a sa racine dans le caractère borné de cet agent, qui lui revient en tant que cause limitée, par opposition à la cause absolument universelle. Un exemple de cette dernière: ayant décidé de m'asseoir,

1) In II Phys., lect. 9, n. 2.

je tombe par terre. Je croyais avoir toute raison de penser que la chaise fût là; en fait, elle ne s'y trouvait pas. Je suis la cause de cette chute, qui doit s'attribuer à mon inadvertance. Par contre, la contingence extrinsèque, propre à l'agent libre qui a un pouvoir dominateur sur sa décision, dit au contraire une perfection dans la cause (1).

Que faut-il donc entendre par la contingence intrinsèque, qui fait l'essence même du casuel et du fortuit? Afin d'y voir mieux, examinons d'abord le cas de l'art, où la maîtrise de l'homme est plus parfaite qu'en aucun autre. Alors que dans la sphère de ses propres actions d'homme, il est limité par la complexité de circonstances qu'il ne saurait embrasser toutes, la matière extérieure à laquelle il appliquera son activité artisanale peut lui être plus soumise, et le succès de son oeuvre ne dépendra pas de ses intentions, bonnes ou mauvaises. Dans le cas d'arts mécaniques, telle la menuiserie, il sera assez facile à l'artisan, compte tenu des nécessités que la matière à transformer lui impose, de

1) "... Licet ea tantum agent a fortuna, quae habent intellectum, tamen quanto aliquid magis subjacet intellectui, tanto minus subjacet fortunae". In II Phys., lect. 8, n. 10; Questiones Disputatae de Potentia, ed. VIII, Taurini: Marietti, 1949, q. 5, a. 3.

réussir son dessein. Or, déjà certains arts, par la complexité de la matière envisagée, par les circonstances très variées dont on doit tenir compte, ressemblent à ce qui pourtant est le propre de l'action humaine. La médecine et la navigation sont des arts, mais on les appelle aussi "prudence" en quelque sorte. Quand les circonstances varient peu, que la matière est limitée et peu différenciée, l'art réussira le plus souvent son oeuvre. Mais l'art médical, qui a pour fin la santé de tel malade, ou de tel autre, mais toujours d'un individu, doit tenir compte de circonstances fort nombreuses et variables, de peur que telle ou telle intervention ou remède n'affecte le malade en pire.

En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience; mais juger que tel remède a soulagé tous les individus atteints de telle maladie, déterminée par un concept unique, comme les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela appartient à l'art. (1)

A l'art, c'est-à-dire quant à ce par quoi l'art ressemble davantage à l'universalité de la Science. Se bornant à ce qu'il y a de général dans l'art, on risque d'administrer une purge à ce malade-ci dont, au lieu de le guérir,

1) Aristote, Métaphysique, II Vols., Trad. J. Tricot, 2e éd., Paris: Vrin, 1948, Vol. I, L. I, ch. 1, 981a5.

elle cause la mort. Il faut donc s'assurer des particularités qui pourraient entraîner dans le cas de cet homme-ci un effet désastreux.

Ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin, sinon par accident, mais Callias, ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné qui se trouve être, en même temps, homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience et que connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement. (1)

Tout au plus le médecin pourra-t-il s'employer à limiter les facteurs de contingence sans toutefois les éliminer. Et voilà pourquoi on appellera la médecine une certaine prudence. De même le pilote qui doit tenir compte des conditions atmosphériques ou autres, très variables, et toujours être prêt à affronter l'inattendu. Cause limitée, il devra, bon gré mal gré, s'y plier et il lui faudra, par cette manière de prudence, tenir compte de cette marge d'imprévu, dans l'exercice même de son art.

Dans les actions humaines les circonstances seront encore plus complexes. Reprenons notre exemple: Socrate donc, ayant délibéré et choisi, s'en va au marché. Y allant, autre chose lui arrive en dehors de cette intention et qui n'était ni prévu, ni recherché

1) Op. cit., 981a15.

dans cette action-ci: il rencontre un débiteur qui lui remet son dû. C'est que, cause imparfaite, la vertu de cet agent ne s'étend pas à tout ce qui peut lui arriver dans la poursuite d'une fin donnée. Socrate, cause propre et per se de son aller au marché dans le but d'acheter, n'a pas prévu cette rencontre, et ne pourrait jamais savoir tout ce qui peut lui arriver quand il fait quoi que ce soit. C'est pourtant lui, allant au marché, qui est cause dans cette rencontre, mais cause accidentelle.

Quod autem est per se est causa ejus quod est per accidens. (1)

Or une cause accidentelle de ce genre s'appelle infinie, en raison de l'infinité de choses qui peuvent arriver à un agent limité. C'est donc Socrate qui est, lui-même, fortune, cause accidentelle de cet événement. Et en cela il est une cause que l'on appelle "immanifeste", car on ne saurait voir en lui tout ce qui lui peut advenir.

Causae per accidens sunt infinitae; et (...) fortuna est causa per accidens; concludit ex praemissis quod eius quod est a fortuna sunt infinitae causae et quia infinitum, secundum quod est infinitum, est ignotum, inde est quod fortuna immanifesta est homini. (2)

-
- 1) S. Thomas, In Libros Ethicorum, ed. Spiazzi, Taurini: Marietti, 1949, L. III, lect. 15, n. 554.
2) In II Phys., lect. 9, n. 1.

Aucun agent créé ne peut surmonter parfaitement la contingence intrinsèque. Il aurait pu se faire tout aussi bien que Socrate se cassât la jambe ou rencontrât un créancier. Le caractère accidentel de l'effet correspond au caractère accidentel de la cause. C'est en raison de l'effet pratiquement imprévu qu'on dénomme la cause imparfaite et la liberté de Socrate restreinte.

De plus, s'il n'existe pas de rapport rationnel entre la cause et son effet fortuit -- si le fait d'aller au marché était lié à celui de recouvrer souvent ou toujours de l'argent, ou si Socrate avait été informé de la présence de son débiteur (1) -- il faut cependant que l'événement se produisant en dehors de l'intention de l'agent soit pour lui un bien qu'il rechercherait ou un mal qu'il éviterait s'il le savait:

Si aliquis sciret se recepturum pecuniam in foro, ivisset ad deportandum eam, (2)

Si Socrate avait su qu'il pouvait toucher de l'argent en allant au marché, il s'y serait rendu pour cette fin.

Mais de fait il n'y est pas allé pour cette raison. De même s'il avait prévu qu'en allant au marché, il risquait de se casser la jambe, il aurait pris les précautions nécessaires.

1) Cf. *Contra Gentes*, L. III, cap. 6: "in agentibus autem voluntariis intentio...."

2) In II *Phys.*, lect. 8, n. 9.

Dans le cas où l'événement imprévu est indifférent à la cause, on n'est pas devant un effet fortuit mais devant un simple accident. En outre, suivant que ce bien ou ce mal qui se produisent de cette manière, ont une certaine grandeur, la bonne fortune s'appellera eufortunia, et la mauvaise, infortune.

Fortuna et id quod est a fortuna, invenitur in illis quibus bene contingere aliquid dicitur; quid in quibus est fortuna, potest esse eufortunium et infortunium. (1)

On peut donc résumer ce que nous avons vu à propos de la fortune et de son rapport avec l'agent, doué d'intelligence, en reprenant la conclusion de saint Thomas où il énonce la définition de la fortune:

Manifestum esse ex praemissis quod fortuna est causa per accidens in his quae fiunt secundum propositum propter finem in minori parte. Et ex hoc patet quod fortuna et intellectus sunt circa idem: quia his tantum convenit agere a fortuna quae habent intellectum; propositum enim vel voluntas non est sine intellectu. Et licet ea tantum agant a fortuna, quae habent intellectum tamen quanto aliquid magis subiacet intellectui tanto minus subiacet fortunae. (2)

et

Fortuna est in illis quibus contingit agere vel impediri ab hoc. (3)

-
- 1) In II Phys., lect. 10, n. 4.
 - 2) Op. cit., lect. 8, n. 10.
 - 3) Op. cit., lect. 10, n. 4.

II - LE HASARD NATUREL

Nous avons jusqu'ici regardé le hasard et la fortune comme genre et espèce. Mais le hasard s'entend aussi comme l'une des deux espèces du genre hasard. Il signifie alors le hasard qui a lieu, non pas dans les actions humaines, mais qui se rencontre dans la nature, dans les agents purement naturels.

Aussi, comme on ne parle de fortune que chez les êtres doués de libre arbitre, ni les enfants, ni les bêtes, ni les êtres inanimés ne seront proprement agents de fortune. Cependant, la fortune nous étant plus familière, il arrive qu'en raison de leur ressemblance aux choses humaines, on parle de bonne ou de mauvaise fortune à propos d'êtres qui n'agissent ou ne pâtissent que par nature. Mais ce ne sera là qu'une métaphore.

Ainsi Protarque disait que les pierres dont on fait les autels jouissaient d'une heureuse fortune parce qu'on les honore, tandis que leurs compagnes sont foulées aux pieds. (1)

Les êtres privés de raison seront plutôt dits causes d'événements casuels, au sens spécifique de ce terme : c'est la nature, principe intrinsèque de mouvement et

1) Aristote, Phys. II, ch. 6, 197 b 8.

de repos, et non la volonté qui est ici cause effective.

Empruntons au domaine des choses inanimées, mais fabriquées par nous, un premier exemple: "La chute du trépied est un hasard, si après sa chute, il est debout pour servir de siège".(1) Nous appelons casuel ce fait que le trépied, chose inanimée mais dont nous connaissons très bien la fin pour l'avoir fait nous-mêmes, se retrouve en une position convenable, sans que cette position ait été la raison de la chute, sans qu'il soit tombé pour cette fin. Un autre exemple, de pur hasard en dehors de l'action humaine, peut se prendre chez les animaux domestiques. On choisit cet exemple parce que les agissements de tels animaux nous sont mieux connus pour les avoir domestiqués: "Ainsi, on dit que la venue du cheval est un hasard, quand par cette venue il a trouvé le salut, sans que le salut ait été en vue". (2) Nous pouvons ici faire le même raisonnement. Le cheval, agissant en vue d'une fin -- se désaltérer, par exemple -- autre chose lui arrive, savoir: de se trouver devant une brèche dans la clôture, ce qui lui permet de fuir le camp ennemi et de revenir vers ses maîtres, résultat qui plaît au cheval, mais qui était

1) Op. cit., 197 b 13.

2) Ibid.

en dehors de ce qu'il avait poursuivi en allant boire en cet endroit.

Comme exemple d'un événement casuel, qui n'a aucun rapport à l'homme, considérons maintenant une lionne dans la jungle. Au cours d'une attaque d'éléphants, ses lionceaux se sont enfuis; la lionne, ne pouvant les trouver, abandonne la recherche. Puis passe une gazelle, et la lionne se met à sa poursuite, traverse un ruisseau, sent la trace des lionceaux et les retrouve. Nous appelons cet événement casuel. Bien qu'il réponde ici à une intention aussi constante dans la nature, l'instinct maternel, la découverte de ses petits était extrinsèque au but actuellement poursuivi -- la recherche d'une nourriture. Et à l'occasion de la poursuite une autre fin s'accomplit. La lionne est cause per se de la poursuite de la proie, et cause per accidens de la découverte des lionceaux.

Dans le domaine des vivants l'action en vue d'une fin, et l'événement casuel qui survient à l'occasion d'une telle action, est assez manifeste; il sera plus difficile de donner des exemples dans le domaine des non-vivants. Cependant des considérations que nous venons de faire, il est possible de déduire que dans le cas d'êtres inorganiques, il doit y avoir aussi des

événements casuels, puisque là aussi il y a de l'action pour une fin. C'est que la possibilité du hasard trouve sa raison dans la limitation de la cause. Or, les agents créés ont, comme tels, une causalité limitée, et par suite il est impossible qu'ils surmontent tout ce qui peut leur arriver, soit en plus (la découverte des lionsceaux), soit contre l'intention de la nature, telle la naissance d'un monstre. Les agents inorganiques agissent pour une fin mais ont la limitation en commun avec tout agent créé. Ils seront donc, comme tels, soumis au hasard.

La contingence dans la nature qui se dit premièrement du hasard et qui s'entend au sens de contingence "intrinsèque", trouve sa racine dans l'indisposition de la matière.

Quia defectus eius quod est ut in pluribus est propter materiam, quae non subditur perfecte virtuti agenti ut in pluribus, ideo materia est causa accidentis aliter "quam ut in pluribus", scilicet accidentis ut in paucioribus. (1)

Et parce que le propre de la matière est d'être en puissance par opposition à la forme:

-
- 1) S. Thomas, in Libros Metaphysicorum, ed. Cathala, Taurini: Marietti, 1950, L. VI, lect. 2, n. 1186; et Q.D. de Pot., q. 5, a. 3: "Potentia enim ad esse vel non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia".

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse. (1)

Ceci s'applique par conséquent au hasard:

Materia est principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. (2)

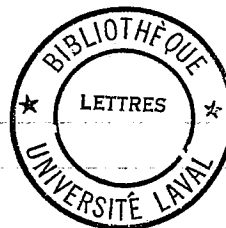
Cette indisposition de la matière, cause de tant d'échecs dans la nature et pourtant tout à fait nécessaire à la finalité générale (3), correspond chez l'agent a proposito à la liberté et à la volonté limitées, impuissantes à surmonter tous les empêchements que suscite la contingence intrinsèque.

Cependant, qu'il y ait un rapport entre la

-
- 1) Ia, q. 86, a. 3; de même Q.D. de Pot., q. 5, a. 3: "Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam".
 - 2) Contra Gentes, L. II, cap. 39; cf. aussi L. II, cap. 40.
 - 3) "Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei (...) Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna". Contra Gentes, L. III, cap. 74; voir aussi Jean de Saint Thomas, Cursus Philosophicus, ed. Rieser, Romae: Marietti, 1948, T. II, p. 614 b 10.

fortune et le hasard pris comme espèces, c'est ce que manifeste l'expérience commune (1). Un agent de fortune peut appliquer son action à la nature: Callias creuse un puits dans son champ et découvre un trésor. Nous disons qu'il lui est arrivé une bonne fortune, et ce n'est que par métaphore que nous pourrions attribuer le hasard au trésor, comme si c'était un bien pour le trésor d'être utile. La nature, agissant comme telle, peut être cause, d'autre part, d'un événement fortuit: la pluie surprend Callias au cours d'une promenade sans qu'il puisse se mettre à l'abri. Ce sera une mauvaise fortune pour Callias qui en devient indisposé. S'il avait prévu le temps, il aurait pris ses précautions. Il y a enfin des cas où un événement casuel, c'est-à-dire dépendant d'une cause naturelle agissant pour une fin, frustrée dans son intention, peut être sous un autre rapport dit fortuit, bien qu'il s'agisse d'un même effet. Qu'Homère soit né aveugle, nous attribuerons cet accident au hasard naturel. Mais il se trouve qu'Homère est un agent doué de raison et qui agira librement. Considéré sous ce rapport, le même événement s'appellera fortuit, et dans le cas présent, ce sera une infortune.

1) S. Thomas, in II Phys., lect. 10, nn. 5, 6.



Mais le hasard en un autre sens s'oppose à la fortune. Tout d'abord, du côté des agents qui dans le cas du hasard sont "per naturam" :

Et dicit quod maxime differt [casus a fortuna] in illis quae fiunt a natura; quia ibi habet locum casus, sed non fortuna. Cum enim aliquid fit extra naturam in operationibus naturae, puta cum nascitur sextus digitus tunc non dicimus quod fiat a fortuna, sed magis ab eo quod est per se frustra idest a casu. (1)

Aristote précise ainsi cette différence :

Par suite, on le voit, dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effet du hasard; et d'effets de fortune, pour tous ceux des effets du hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix. (2)

Et de là vient que nous pouvons établir une autre différence du côté de la cause qui amène efficacement l'effet casuel.

La cause de l'événement qui arrive par le hasard naturel est intrinsèque. La nature en effet, par opposition à l'art, est un principe intrinsèque. Et cela, sans préjudice de la distinction formelle entre le hasard et la nature. (3)

1) S. Thomas, in II Phys., lect. 10, n. 10.

2) Aristote, Phys. II, ch. 6, 197 b 18.

3) Quoique par rapport à la nature, causa per se, la cause per accidens lui soit, en ce sens, extrinsèque.

Au contraire la cause des choses qui tirent leur existence de la fortune est extrinsèque, car ce qui arrive actuellement par fortune n'arrive que par une opération de l'agent libre en tant qu'agent volontaire. Or, la volonté et l'intellect, principes intrinsèques à celui qui agit, sont extrinsèques à la nature et principes extrinsèques des actions.

Et sic possumus accipere aliam differentiam inter casum et fortunam quod eorum quae sunt a casu, causa est intrinseca, sicut eorum quae sunt a natura; eorum vero quae sunt a fortuna, causa est extrinseca sicut et eorum quae sunt a proposito. (1)

De ces considérations préliminaires sur la fortune et le hasard, ainsi que des exemples que nous avons relevés, il ressort à l'évidence que rien ne peut être compris sur ce sujet sans rendre à la finalité le rôle essentiel qui est sien dans toute doctrine qui porte sur des agents, qu'ils soient naturels ou moraux.

In naturalibus enim, et moralibus, et artificialibus praecipuae demonstrationes ex fine sumitur. (2)

-
- 1) S. Thomas, in II Phys., lect. 10, n. 10.
 - 2) In V Metaph., lect. 1, n. 762.

Chapitre Deuxième

ORIGINES DE LA CONCEPTION DU HASARD

CHEZ LEVY-BRUHL

Il n'y a pas de génération spontanée dans le domaine de la pensée. C'est pourquoi il convient, après avoir situé le problème du hasard dans son contexte doctrinal, de le replacer au sein du contexte historique. Au cours de cette dernière étude, nous nous attacherons à relever les antécédents, généraux et particuliers, dans lesquels puise la pensée de Lévy-Bruhl. Le disciple de Durkheim, à la différence de Bergson, ne repensera pas une philosophie. Il mettra à profit dans ses œuvres l'acquis des trois siècles qui l'ont précédé et qui pèsent sur lui de toute la force de leur logique rationaliste. Sa dépendance des courants philosophiques et scientifiques immédiatement antérieurs nous impose donc d'en dégager les caractéristiques majeures en rapport avec les points de doctrine essentiels à notre propos: la finalité et la contingence.

Les considérations historiques qui vont suivre,

pour sommaires qu'elles soient, nous mèneront, du déclin de la Scolastique, à Lévy-Bruhl et à Bergson, dont les pensées vont se situer au confluent de deux courants qui, en ligne directe ou par réaction, procèdent d'une source commune.

I - DECLIN DE LA SCOLASTIQUE

La multiplicité des écoles qui vont se succéder et se figer, après le XIII^e siècle, fera du philosophe un érudit. A l'autorité d'un maître va se substituer la faculté du choix, qui fera de la vérité un produit de l'éclectisme. L'absence de véritables maîtres et la tendance naissante de la "simplification" va lézarder l'édifice de l'enseignement traditionnel.

Au XVe siècle, Nicolas de Cues (1401-1464) fondera une doctrine qui annonce déjà la pensée moderne. Pour notre propos, notons son refus de n'admettre aucune intention, nulle action pour une fin dans la nature.

Il écrira dans un texte sur l'astronomie:

Toute étoile communique sa lumière et son influence, non en vertu d'une intention, car toutes les étoiles ne se meuvent et ne brillent que pour être elles-mêmes. S'il y a une influence, c'est par suite d'une conséquence naturelle. (1)

1) Nicolas de Cues, De la Docte Ignorance, Trad. L. Moulinier, Paris: Alcan, 1930, L. II.

Au XVI^e siècle, dernier et faible bastion de la philosophie scolastique, Suarez (1548-1617) recèle déjà bien des germes de pensée qui permettront de voir croître Descartes et Spinoza. Pour lui, il n'y a plus distinction réelle entre l'essence et l'existence. Et dans les choses, le rapport de finalité entre la puissance et l'acte sera abolie. En philosophie, Suarez nous éloigne des grands maîtres du passé -- encore qu'il soit très grand en certaines branches de la théologie.

II - LE XVII^e SIECLE ET DESCARTES

L'affaiblissement de la pensée et la décadence de la métaphysique vont servir au XVII^e siècle les progrès quasi révolutionnaires des sciences particulières de la nature dont les lois contrediront à angle droit certaines conceptions des anciens. Copernic, Kepler, Galilée, en renversant le système de Ptolémée, renversaient par ce fait même, du moins à ce que croyaient des philosophes de leur temps, une philosophie dont aucun maître ne se trouva en état de défendre les principes pourtant nullement en contradiction avec la science nou-

velle (1), alors que ces savants, eux-mêmes, se déclaraient très attachés au Philosophe.

Le combat fut ouvert entre la Scolastique et la Science. Historiquement parlant, ce fut la Science qui l'emporta. Et dès lors, la méthode mathématique, avant d'être étendue aux différentes disciplines philosophiques, va être appliquée avec un tel succès à la science expérimentale qu'on verra bientôt en elle, non plus seulement une méthode de recherche, mais une réalité à découvrir.

Pour Galilée (1564-1642), l'essence des corps est mathématique, le réel incarne les mathématiques. (2) Il fut un adversaire déclaré de ce qu'on a appelé depuis "l'ontologie qualitative", pensant trouver dans la mathématique le moyen de rationaliser le réel:

Nul ne saurait entendre le grand livre de l'Univers s'il en ignore la langue qui est la langue mathématique. (3)

-
- 1) Aristote lui-même nous avertit au deuxième livre du De Cielo, Trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1949, ch. 12, que la valeur qu'il accorde aux hypothèses de son temps n'est fondée que sur le fait qu'elles sauvent les apparences sensibles et qu'une autre hypothèse pourrait tout aussi bien en rendre compte tout en sauvegardant les principes qui sont, eux, nécessaires, quelque avancée que soit la science, dans le domaine expérimental.
 - 2) Alexandre Koyré, Etudes Galiléennes, Paris: Hermann, 1949, Vol. I, pp. 148, 267.
 - 3) Galileo Galilei, Il Saggiatore, in Oeuvres, S.D., T. VI, p. 232.

Il a préparé la voie, avant Bacon, à la méthode inductivo-déductive et, avant Descartes, au mécanisme universel.

Rejetant l'autorité doctrinale, le XVII^e siècle s'attachera à la seule expérience pour fonder une connaissance de la nature (1). Cependant, peu à peu l'insuffisance de l'expérience portera les savants à reconstruire des systèmes au moyen de la raison, détachée toutefois de tout "préjugé métaphysique". On sera ainsi amené à allier à des lois mathématiques démontrées, des hypothèses fausses ou antiscientifiques pour expliquer la nature des choses (2). Et l'on cherchera à établir une cloison étanche entre la "Métaphysique ancienne" et la Science moderne. On en restera le plus souvent au niveau purement technique de la description.

L'explication par la cause finale et sa primauté absolue, le rôle de la contingence dans la nature, appartenant à un système dont les données scientifiques ont reçu, depuis le XVI^e siècle, un démenti sensible, et dont personne ne s'est trouvé à justifier les principes

-
- 1) Gassendi, Roberval, Pascal, Mersenne, et plus tard Huygens, Torricelli, Mariotte, Hooke.
 - 2) Ce procédé, opposé à celui qu'avait dû suivre Aristote et tout à fait irrationnel, va engendrer le rationalisme idéaliste.

en face des progrès de la méthode expérimentale, vont donc se trouver bannis de la philosophie positive (1) naissante dont les premiers fondements se prendront de la science expérimentale elle-même.

Le penseur spiritualiste François Bacon (1561-1626) va tenter de réinventer les principes d'un système qui rendrait compte des nouvelles méthodes scientifiques. Pour lui, il n'y aura de vraie science que du concret. Il écrira son Novum Organum (2), repoussant les normes péripatéticiennes selon lesquelles :

Il n'est pas possible d'acquérir par la sensation une connaissance scientifique (...) car la sensation porte nécessairement sur l'individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle. (3)

Même s'il croit aux natures absolues, il exclut de l'étude de la nature la cause finale qu'il considère

-
- 1) Nous entendons ce terme en son sens d'objectivité cartésienne. Il n'inclut pas encore les postulats déterministes et matérialistes qu'on lui verra adopter au XIX^e siècle.
 - 2) François Bacon, Novum Organum et Essais de Morale et de Politique, in Oeuvres, 2e S., Paris: Charpentier, 1859.
 - 3) Aristote, Seconds Analytiques, in Organon, P. IV, Trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1947, L. I, ch. 31, 87b27, 37. L'Organon d'Aristote ne présentait pour lui aucune valeur. La logique du Philosophe ne pouvait plus être utilisable. Il limitait d'ailleurs sa connaissance de la philosophie du Stagyrite à ce seul traité. On notera ici une autre caractéristique de la pensée moderne: son ignorance des anciens et de ce dont ils parlent.

comme inutile dans le but qu'elle se propose, n'envisageant son rapport qu'avec les seules actions humaines pour n'en faire qu'un objet exclusif de la métaphysique (1). Le premier il appellera les penseurs à la pratique du doute méthodique. Le "Que sais-je" va se rationaliser et devenir la Méthode par excellence.

Les "idoles" que sont pour Bacon les préjugés attenants à notre tempérament ou à la philosophie à laquelle nous accordons notre créance, doivent être rejetées de la science nouvelle (2).

Adversaire de la contemplation, pour lui la fin de la science sera pratique. Non qu'il s'agisse de tendre comme le fera Kant, vers une connaissance "artisanale" de la nature, mais c'est une domination à but utilitaire qu'il faut établir et pour cela, l'intelligence deviendra principe de l'ordre nécessaire des choses.

Avec René Descartes (1596-1650), nous nous trouvons en face d'un système beaucoup plus cohérent. D'une pensée toute mathématique vont sortir les lignes de force de l'esprit scientifique et philosophique

-
- 1) Voir Francis Bacon, op. cit., et de Sapientia Veterum, in Oeuvres, Paris: Charpentier, 1859.
 - 2) Idée chère à l'Ecole Sociologique Française.

moderne. S'il est bien certain que les conséquences du système cartésien ont dépassé les prévisions de leur auteur, il n'en reste pas moins, et c'est un lieu commun, que sa paternité intellectuelle s'étend malgré le paradoxe apparent, de l'idéalisme au positivisme en passant par le mécanisme, l'empirisme et le déterminisme. Il n'en a pas exprimé les inférences jusque dans leur ultime concrétion, mais les principes en sont sortis de sa pensée. La logique interne dont il les a pourvus a fait le reste. C'est dire que la méthode et la doctrine cartésiennes sollicitent grandement notre réflexion sur les points précis qui touchent à notre propos.

Descartes procède au départ comme si nous étions des anges et que notre entendement soit doué de la faculté de se produire à lui-même ses propres espèces en une sorte de production ex nihilo. Il veut un commencement dans un absolu dépouillement, rejetant l'idée d'un devenir de la philosophie qui l'aurait précédé et allant jusqu'à écarter la valeur de la connaissance et de l'expérience sensibles (1). Le grand scandale selon lui est d'avoir été enfant et de n'avoir pas même eu à la naissance l'usage profitable de la raison. Il faudra

1) Il ne s'agit pas ici de l'expérience scientifique à laquelle Descartes, savant, attachera la plus grande importance.

donc attendre avant de s'affranchir du maître et des préjugés reçus en cette époque (1). Rien ne doit mesurer notre intelligence de l'extérieur et les communia eux-mêmes doivent être mis de côté. C'est ainsi qu'avec le cogito ergo sum, il tentera de fonder une connaissance de vérités de fait, infaillible, sans s'appuyer sur rien qui soit en dehors des limites de l'intelligence. Ce qu'il recherche, c'est une certitude objective. Et cette certitude, c'est à la Mathématique qu'il va faire appel pour la lui fournir.(2) Elle représente, en effet, cette clarté que Descartes pose au principe et qu'il identifie avec la certitude. Le but de toute recherche sera d'obtenir une certitude égale à celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie. "Je me plaisais aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leur raison." Il dira que si l'on a une perfection de certitude égale à celle des mathématiques, alors il sera possible de considérer l'objet de la science (3). Et ce qui représentera

- 1) René Descartes, Discours de la Méthode, in Oeuvres et Lettres, prés. par A. Bricoux, Bibl. de la Pléiade, Paris: M.R.F., 1949, P. II; cf. aussi La Recherche de la Vérité.
- 2) Descartes, Règles pour la Direction de l'Esprit, in Oeuvres et Lettres, Règle 2.
- 3) Science est ici pris au sens des Sec. Anal, I, ch. 2, 71b10, de connaissance certaine par les causes, par opposition à la science expérimentale.

le plus connu de nous auquel il conviendra de procéder, ce sera l'idée claire et distincte. Il n'est plus question de la marche naturelle de l'intelligence telle que l'étude séculaire de la nature des choses en avait déterminé l'ordre (1). Cet ordre sera celui-là même de l'intelligence s'appliquant à la géométrie. Son mode participera du déterminisme en ce qu'on ne pourra progresser dans la vérité sans se plier à la loi d'enchaînement en vertu de laquelle toute vérité est un degré auquel on accède en partant du précédent et qui donne, lui-même, accès au suivant. A tout le moins, la marche du savoir va des idées aux choses. Et l'idéal cartésien est que toutes les connaissances de la nature "s'entresuivent de même façon". L'intelligence sera ainsi mesure et principe de l'intelligibilité des choses elles-mêmes (2).

Dans son traité des Passions de l'âme, Descartes propose une théorie sur la causalité des passions

- 1) Ordo in determinando; voir Aristote, Phys. I, ch. 1; S. Thomas, in I Phys., lect. 1; Charles de Koninck, Introduction à l'étude de l'âme, in Laval Théologique et Philosophique, Québec: Université Laval, 1947, V. III, n. 1.
- 2) Il convient de rappeler à ce propos, ce que dit Ch. de Koninck dans une étude sur "La Philosophie et les Sciences expérimentales" in revue Culture, Vol. II, No. 4, Québec, décembre 1941, p. 475: "Faire violence à l'ordre, ne fut-ce qu'à celui qui nous est imposé par la nature même de l'intelligence humaine, c'est faire violence à la sagesse, à la science de la nature en tant qu'elle est philosophique".

et des phénomènes passionnels. Deux causes vont en rendre compte. La cause matérielle d'une part, qui provoque l'action des objets extérieurs sur nos sens: la lumière qui frappe l'oeil. La cause efficiente d'autre part, qui dépend de nous et que représentent les esprits animaux, très subtils, que partagent en commun l'homme et la brute. De l'attraction de l'objet, de l'attrait du bien pour l'appétit, il n'est point fait état.

La causalité finale est contournée, oubliée. Le propter quid n'est demandé qu'aux seules causes efficiente et matérielle (1). Il néglige la réponse de l'appétit humain, sujet des vertus morales, de même que la contingence des circonstances de l'action, car la science qu'il veut fonder ne peut tenir compte du contingent, de l'incertain. Et d'autre part, il nous en avertit:

Nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales (...) et nous serons assurés (...) que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de [ces] choses, a la perfection d'être vrai. (2)

-
- 1) Tandis que les causes efficientes et matérielles sont plus connues de nous et de moindre intelligibilité, les modernes après Descartes en ont fait du plus connaissable en soi.
 - 2) Descartes, Les Principes de la Philosophie, L. I, 28.

de façon à ne plus laisser planer le moindre doute sur l'infailibilité de la méthode.

La liberté est au commencement et à la fin de cette doctrine, qui débute par le doute et conclut par la morale. Descartes considère en effet que la liberté est incommensurable à notre entendement intrinsèquement limité:

Si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue et grandement limitée (...)
Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue... (1)

Comment l'entendement pourra-t-il surmonter cette disproportion et pénétrer pleinement la volonté? Il faut admettre qu'il y aura toujours quelque chose de la volonté que l'intelligence sera impuissante à atteindre. Or, c'est par l'intelligence ut sic que passe la cause finale, puisque c'est elle qui présente l'objet à l'appétit. L'exercice de la causalité finale ne pourra donc s'étendre à la volonté que de façon restrictive. On voit apparaître ici cette volonté que rien ne viendra déterminer; qui sera, à la manière de Kant, pure cause efficiente et absolue.

1) Descartes, Méditations, IV^e méditation.

Avec sa conception de Dieu comme causa sui -- nous la retrouverons chez Spinoza -- il n'est peut-être pas de point où se manifeste autant chez Descartes son opposition à la cause finale. Il va, en effet, proposer Dieu, non plus comme cause finale, mais comme cause efficiente. Il imagine un Dieu qui serait à l'égard de lui-même cause quasi-efficiente de sa propre existence.

Néanmoins, parce que nous voyons que ce qui fait [que Dieu] est par soi, ou qu'il n'a point de cause différente de soi-même, ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant, qu'il est par soi positivement. (1)

L'existence divine découle d'une quasi-production dans l'ordre de l'efficience, qui est en même temps une conséquence nécessaire dans l'ordre de la rationalité. Descartes ne voit en Dieu que la puissance de produire, tout comme si l'essence divine était tout entière dans son seul pouvoir de création -- encore que Dieu ne serait pas Dieu s'il ne pouvait créer. De plus, Dieu ne produit plus les créatures pour manifester sa bonté ou son amour, mais en vertu d'une certaine nécessité mécanique de son essence. Tout caractère de causalité

1) Descartes, Réponses aux Premières Objections; voir aussi Réponse à la Quatrième Objection; Méditations, III et V.

finale disparaît devant le primat de l'ordre d'efficience (1).

Dans le domaine de la nature, l'auteur des "Méditations" va rejeter tout aussi fermement la finalité, il ne cesse d'y insister:

Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles. (2)

Aussi bien avait-il dit:

Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer si elle ne l'avait en elle-même? (3)

Descartes va d'autre part établir comme un rapport d'identité entre l'ordre des raisons mathématiques et l'ordre des effets de la nature: "Toute ma physique n'est que géométrie", écrira-t-il. Cependant, écartant la cause finale, on n'en est pas moins obligé

-
- 1) L'erreur est de ne pas voir que la cause efficiente ne peut passer à l'acte sans la motion de la cause finale. Et Dieu, premier moteur immobile, ne peut être considéré que comme cause finale et objet d'amour pour lui-même. Sous un autre rapport, que Dieu soit cause efficiente dans l'ordre d'exécution, Aristote le concédera aisément. Aristote, Metaph. XII, ch. 7, 1072a20 - 1072b12.
 - 2) Descartes, Méditations, I^{re} Méditation.
 - 3) Descartes, Méditations, III^e Méditation.

de rendre compte des choses naturelles et d'en établir une science en enlevant tout empêchement à la certitude la plus rigoureuse. Ces empêchements, ces facteurs d'erreurs que sont la contingence et le hasard ne pourront plus trouver place en une telle doctrine. A défaut de pouvoir faire violence à la nature des choses, ce sera donc le mode de procéder qu'il faudra adapter aux exigences de l'entendement. Ainsi sera légitimée l'application de l'appareil mathématique non plus seulement en physique mathématique, car celle-ci sera substituée à toute la doctrine naturelle. Le mode propre à la science naturelle tel que les anciens l'avaient conçu, trouvé inutile dans les nouveaux progrès de la science moderne, va être abandonné. Dès lors, cette substitution va s'étendre de proche en proche chez les savants et les philosophes, chez les moralistes et chez les sociologues qui n'admettront dans leur science que la seule méthode mathématique.

Hegel a un jour présenté Descartes comme un héros, comme l'auteur de la révolution d'esprit qui marque le début des temps modernes. Il est vrai que l'influence du cartésianisme fut telle qu'elle se confondait en un sens avec l'histoire de la philosophie moderne. Avec ses successeurs -- disciples conscients ou incons-

oients -- au niveau de la philosophie comme à celui de la science expérimentale, le mécanisme et le déterminisme tenteront peu à peu de s'ériger en explication intégrale des choses. Des trois courants -- philosophique, scientifique et sociologique -- qui trouvent leurs racines dans les principes cartésiens, nous ne retiendrons que les jalons essentiels qui sont de nature à nous faire pénétrer l'évolution profonde subie par les points de doctrine afférents à notre sujet.

III - MATHÉMATIQUES ET SCIENCES DE LA NATURE

Avant de dégager les points saillants de ces courants historiques, il convient ici de préciser à la lumière de la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas quelques brèves notions à propos des rapports qu'il y a lieu d'établir entre la philosophie de la nature, la science expérimentale et la mathématique, en regard des positions prises par le mécanisme. La philosophie moderne, on l'a vu et nous en retrouverons des manifestations précises, a établi au départ une confusion quasi inextricable entre ces sciences, leur objet, leur méthode et leurs rapports avec les autres disciplines. Voulant avant tout échapper à la finalité et refusant la contin-

gence, ils ont ignoré les principes élémentaires qui auraient pu rendre compte de la nature des choses.

Au reste, cette parenthèse doctrinale ne sera pas sans jeter quelque lumière sur les théories que nous allons rencontrer dans la suite de notre exposé.

Les sciences modernes de la nature se sont progressivement orientées vers une concrétion de plus en plus poussée. Cette conception de la science expérimentale apparemment nouvelle fut substituée à la doctrine naturelle des anciens dont elle n'est en réalité que l'extension dialectique. Précisons en quel sens nous devons comprendre cette distinction:

Si par philosophie de la nature on entend une science au sens tout à fait rigoureux, telle que définie dans les Post. Anal. I, c.1, et si par sciences expérimentales on entend ces branches de la connaissance des choses naturelles qui demeurent à l'état de mouvement dialectique parce qu'elles ne peuvent se détacher suffisamment du singulier et dont les généralisations seront dès lors toujours tentatives et provisoires, il est entendu que les deux sont tout à fait distinctes. (1)

Toutefois si sujet et terme sont identiques, la méthode est différente:

Elles portent néanmoins sur un même sujet, leurs principes ont une origine commune, la matière sensible; leur terme est le même, la connaissance

1) Ch. de Koninck, La Philosophie de la nature et les Sciences expérimentales, p. 474.