

Nihilisme et Métaphysique

I

Il est évident que toute philosophie se base sur un principe de raison suffisante, quelque diversifié que soit le contenu et la forme qu'on en donne. En effet, si nous prétendons d'avoir une conception de l'univers, si nous nous flattons d'avoir des principes d'ordre moral, il faut bien que nous soyons capables de les défendre, de les fonder de quelque manière. Si nous ne réussions pas à le faire, nous tomberions dans un scepticisme et un nihilisme sans bornes et sans espoir. Cette justification, de quelque manière qu'elle s'effectue, doit être totale, ce qui signifie que nous ne pouvons nous contenter d'une justification partielle pour la simple raison qu'une défense de ce genre ne donne aucune garantie contre le nihilisme. C'est-à-dire que nous ne pouvons nous contenter d'un relativisme. En vérité, une fois accordé qu'il faut justifier, ne serait-ce qu'une seule conviction, on s'aperçoit aisément que, pour la justifier, nous sommes forcés de les justifier toutes, parce que la conviction justificative ne peut avoir de valeur authentique qu'en tant qu'elle est elle-même justifiée. Ou bien donc, nous ne justifions aucune conviction, et alors nous tombons dans le nihilo-scepticisme, ou bien nous les justifions toutes, c'est-à-dire jusqu'au moment où nous arrivons aux principes desquels la justification s'effectue d'une manière qui n'occasionne aucune justification ultérieure. Que cette justification fondamentale ne peut être d'ordre rationnel, c'est ce que nous espérons prouver dans cet article. La conclusion que nous en tirerons sera que toute philosophie, de quelque manière qu'on la conçoive, est ou bien un nihilisme, ou bien une métaphysique. Nous donnerons de notre thèse deux preuves, l'une a priori, l'autre a posteriori. La première se fonde sur la nature de la pensée humaine et par conséquent sur la nature de toute justification possible, la seconde sur une question fondamentale qui vise à mettre en lumière l'impossibilité d'un système quelconque à être auto-justificatif. Cette dernière preuve est donc, pour ainsi dire, empirique. Elle n'a pas de valeur absolue, mais elle nous aidera à mettre à l'épreuve la première. De ce fait, nous nous bornerons à donner un exemple de ce procédé : nous prouverons que la philosophie de David Hume n'est pas

auto-justificative. De cet exemple nous tirerons une conclusion qui pourra s'élaborer dans un prochain article. (1)

II

1. Pour éviter l'argument « tu quoque » (2) nous allons faire des suppositions philosophiques de nature minimaliste, d'une évidence telle qu'il devient impossible de les nier. En effet, nous prouverons que celui qui ne veut pas nous les accorder, ou bien ne pense pas, ou bien emploie nécessairement les principes qu'il essaie de nier. En outre, pour nous débarrasser de problèmes métaphysiques nous allons supposer que nous sommes solipsistes. Par conséquent nous ne nous occuperons pas de l'existence du monde en dehors de notre conscience.

2. Nous supposerons donc que « esse est cogitari ». Qu'en dehors de notre pensée il existe encore quelque chose est bien probable, mais radicalement impossible à prouver, parce que, quelque soit la preuve qu'on en donne, on peut toujours alléguer contre celui qui s'y fie, que non seulement la preuve elle-même n'est que pensée, mais encore qu'une justification d'une opinion non-solipsiste entraîne nécessairement des conséquences

(1) Nous indiquerons ici les influences les plus importantes que nous avons subies. En ce qui concerne le problème de la rationalité nous tenons à citer la pensée de philosophes tels que Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant et Hume, dont les trois premiers représentent le côté dogmatique et les deux autres le côté critique et sceptique. Nos réflexions sur leurs thèses nous ont suggéré l'idée de l'impossibilité de défendre le rationalisme de manière exclusivement rationnelle. La lecture d'autres philosophes, en particulier celle de Schopenhauer et Bergson, nous a suggéré la solution, classique mais discréditée, que nous défendrons dans les pages suivantes. Il est à remarquer que nous adoptons ici une attitude strictement rationnelle, non parce que nous la croyons de rigueur, mais seulement pour en déduire l'absurdité énorme.

(2) Dans *The Critical Approach to Science and Philosophy*, Ed. by Mario Bunge, The Free Press of Glencoe, 1964, pp. 3-31 : *Rationality versus the Theory of Rationality*, by William W. Bartley III, p.5-6, nous trouvons : « The argument based on this analysis might be called the argument about the limits of rationality, the tu quoque or boomerang argument, the dilemma of ultimate commitment, the problem of ultimate pre-suppositions, or any number of other names. The argument is a commentary on the fact that any view may be challenged with such questions as « How do you know ? » « Give me a reason », or even « Prove it ». When such challenges are accepted by the citation of further reasons which entail those under challenge, these may be questioned in turn. And so on for ever. Yet if the burden of proof or rational justification can be perpetually shifted back to a higher-order premise or reason, the belief originally questioned is never effectively defended ». L'auteur accepte d'emblée la thèse que nous voulons établir dans cet article. Nous reviendrons à la solution qu'il propose, à la fin des pages suivantes.

métaphysiques. Pour prouver que la table que je vois devant moi, existe véritablement en dehors de moi, il ne faut non seulement la voir, il ne suffit pas d'alléguer que, quand je rouvre les yeux, elle sera encore là, que maintes personnes l'ont vue pendant que j'étais absent, il faudrait radicalement la voir sans conscience, sans la voir, ce qui implique contradiction. En vérité, on pense que la table existe dehors dans un monde objectif, mais on ne peut jamais prouver que ce contenu de la conscience n'est pas seulement une pensée mais en outre une réalité. Il n'existe pas-autant que nous en pouvons savoir avec certitude-d'objet sans sujet, ni de sujet sans objet : « Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken : denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da, und verschwindet mit ihr » (3) Pour ne pas tomber d'emblée dans une discussion éternelle nous adopterons donc la thèse minimaliste : « esse est cogitari » non à la vérité parce que nous la croyons exacte, mais seulement parce que nous n'avons pas besoin d'une hypothèse plus vaste.

3. Pourtant il faut encore supposer qu'il s'agit d'un monde pensé, et pour cela nous avons besoin d'un « je » qui synthétise les cogitata de tout ordre. Autrement nous ne saurions pas qu'il s'agit de nos pensées et nous n'aurions pas de monde. Cependant il y a des philosophes qui s'efforcent de douter de cette vérité : « It is conceivable that I should not have known that I existed ; but it would not follow that I could not know any of the innumerable facts which are logically independent of the fact of my existing. I should indeed know them without knowing that they were known : my whole conception of knowledge would be impersonal. Perhaps this is a strange supposition, but it is not self-contradictory » (4). En vérité, une telle supposition est une *contradictio in actu exercitus*. Même si elle n'est pas contradictoire en soi — ce qui reste à examiner — elle le devient quand on l'énonce. Comment savoir que je sais quelque chose sans le savoir, sans en effet savoir ce que par hypothèse je ne sais pas ? Savoir, c'est savoir qu'on sait ; autrement on saurait beaucoup, mais on ne le saurait pas. Il est vrai que cela implique régression à l'infini, (5) mais on ne peut l'éviter

(3) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Cotta-Insel, p. 34. Remarquons que c'est seulement pour simplifier les problèmes que nous adoptons ce principe. « Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, dass alles, was für die Erkenntnis daist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort : Vorstellung. (idem p. 31)

(4) A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Pelican Books A 377, 1961, p. 47.

(5) J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Bibliothèque des Idées, 1957, Gallimard. « La

qu'en tombant dans une incompréhensibilité complète, comme celle d'une conscience non-positionnelle de soi. Nous nous tenons donc à l'opinion de Kant sur ce sujet : « Le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté, qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi » (6). Pour que nos représentations et nos pensées constituent un monde, il faut d'abord qu'elles se réfèrent à un « je », et qu'ensuite elles se coordonnent entr'eux de quelque manière. C'est seulement en acceptant le « cogito mea cogitata » de Husserl qu'il devient possible de philosopher, de discuter et finalement de penser. Autrement, il y aurait des pensées non pensées, des représentations non représentées, et, en dernière analyse, des états de conscience isolés sans connexion aucune avec quoi que ce soit. (7) Le « cogito mea cogitata » est un axiome bien pauvre en ce qui concerne son contenu, mais il est formellement d'une nécessité absolue. Celui qui pense sincèrement s'y soustraire est bien à déplorer, parce que d'abord il ne pense rien, et qu'ensuite ses prétendues pensées se manifestent d'une manière radicalement chaotique, sans aucune connexion, ni avec le sujet pensant, ni entr'elles. Ainsi nous avons établi de prime abord deux principes incontestables, le « esse est cogitari » et le « cogito mea cogitata ». C'est dans ce cadre bien étroit qu'il faudra chercher la signification possible de la notion de justification. Or, pour y arriver nous devons analyser la nature de la pensée humaine.

4. Dans la pensée aussi bien que dans la langue par laquelle elle se communique, de même que dans nos représentations (8) nous nous apercevons d'un principe universel, à savoir, que toute pensée, toute énonciation,

conscience de soi n'est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non cogitif de soi à soi. (p. 19)

(6) Immanuel Kant, Critique de la Raison pure, Flammarion, trad. J. Barni, Vol I, p. 137-138), 1944.

(7) Même David Hume est forcé de le reconnaître : « But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions. (p. 239). A Treatise of human Nature, Vol I, London, 1961, Dent, Everyman's Library 548. Comment supposer qu'elles soient coordonnées sans supposer un « je » qui les synthétise ?

(8) Le début de la Métaphysique d'Aristote en est une illustration : « All men naturally desire knowledge. An indication of this is our esteem for the senses ; for apart from their use we esteem them for their own sake, and most of all the sense of sight. Not only with a view to action but even when no action is contemplated, we prefer sight, generally speaking, to all the other senses. The reason of this is that of all the senses, sight best helps us to know things and reveals many distinctions». (Loeb Classical Library, The Metaphysics, 1961, p. 3) (Bekker, 980 a 22 seq.)

toute représentation est quelque chose de déterminé, ne serait-ce que par une seule propriété. Ce qui signifie que l'indéterminé n'est pas pensable, et que, quand nous croyons le penser, en vérité nous ne pensons plus. (9) Il est radicalement impossible de l'indiquer, s'il s'agit d'une représentation, de la proférer s'il s'agit d'une énonciation, ou de la penser, s'il s'agit d'une pensée. Toute conscience, de quoi que ce soit, exige une détermination, vague ou claire, grâce à laquelle nous sommes capables, et pour nous-mêmes et pour les autres, d'indiquer comment nous pouvons la reconnaître, grâce à laquelle nous pouvons la délimiter d'une autre représentation, d'une autre énonciation, et d'une autre pensée. A celui qui ne veut pas nous suivre sur ce point, nous demanderons seulement de nous définir, de nous expliquer et de nous faire comprendre ce qu'il signifie que de penser l'indéterminé. En ce qui nous concerne, nous nous tenons à l'opinion que la conscience n'est possible que comme conscience de quelque chose, et par conséquent de quelque chose de déterminé. Or, on sait que toute détermination est une négation : « omnis determinatio est negatio ». (10). En effet, si nous donnons d'un objet quelconque une propriété, nous effectuons une division dans l'univers des déterminations et des objets possibles. Supposons par exemple qu'il n'y aurait dans l'univers que deux objets et une détermination possibles. En attribuant cette détermination à un des objets en question, nous nions cette détermination de l'autre, parce qu'autrement nous n'aurions plus la possibilité de reconnaître cet objet. Autrement dit, nous énonçons le jugement négatif qu'au deuxième objet convient la détermination contradictoire, c'est-à-dire, qu'à cet objet convient la détermination non-x. Ainsi, dans un univers dans lequel les possibles dépassent de beaucoup notre imagination, la détermination complète d'un objet quelconque dans cet univers serait en même temps une détermination, quoique négative, de tous les autres objets de cet univers. Le « omnis determinatio est negatio » est donc une condition qui découle nécessairement du fait que seulement le déterminé est pensable. Or, cette observation implique des principes métalogiques d'une importance capitale. Ce sont : le principe d'identité, le principe de contradiction et le principe du tiers exclu, auxquels peut s'ajouter le principe de l'identité des indiscernables. Que ces principes ne sont pas

(9) (*idem*, p. 167, Bekker 1006 b 5 seq.) « If on the other hand it be said that « man » has an infinite number of meanings, obviously there can be no discourse ; for not to have one meaning is to have no meaning, and if words have no meaning there is an end of discourse with others, and even, strictly speaking, with oneself ».

(10) De même on peut dire que toute négation implique une détermination : omnis negatio est determinatio.

d'ordre logique, mais métalogue (11), signifie que toute logique possible les présuppose. Que ces lois ne sont pas de rigueur dans certains systèmes logiques, par exemple que la loi de contradiction et celle du tiers exclu ne valent pas dans une logique probabiliste, n'empiète pas du tout sur leur valeur comme principes de la pensée humaine (12). En vérité, ils sont d'une nécessité absolue pour constituer une logique quelconque : « Dass diese Urteile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflektion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetze zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens : wir finden alsdann, dass ihnen zuwider zu denken sowenig angeht wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen.» (13). En effet, celui qui s'efforce de les nier est par cela-même forcé de s'en servir, et celui qui veut les prouver ne peut le faire qu'en les employant, de sorte que toute preuve et toute anti-preuve reposent sur une pétition de principe.

5. Le principe d'identité (14) énonce que toute détermination faite, est

(11) « Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne », p. 132, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Schopenhauer, Cotta Insel, III)

(12) « De regels van de metataal die gebruikt worden voor de formalisering der betrokken systemen, zijn door en door « klassiek ». Zo erkent bijv. de driewaardige logica van Lukasiewicz het tertium non datur niet, maar in de metataal wordt steeds verondersteld, dat aan iedere uitspraak een bepaalde waarde toekomt of niet, en dat een derde mogelijkheid niet bestaat. Er bestaan wel systemen waarbinnen het beginsel van tegenspraak niet geldt, maar deze systemen dienen zelf vrij van tegenspraak te worden opgebouwd en iedere logicus geeft zich moeite om het bewijs voor dit vrijzijn van tegenspraak te leveren ». (I. M. Bochenski, Die zeitgenössischen Denkmethode, trad. néerlandaise par Th. van den Berg, M.S.C., 1962, Het Spectrum). En effet, quand on considère les lois susdites comme celles qu'on trouve dans le système par exemple de G. Boole, il est évident qu'elles ne valent plus dans un système comme celui de Lukasiewicz. On les considère alors comme des axiomes ou comme des propositions déduites dans un système logique. Le point de vue que nous adoptons est tout autre. Nous considérons les systèmes logiques par rapport aux lois surmentionnées, en tant qu'elles sont les conditions nécessaires pour la détermination en tant que telle, et par conséquent pour la construction de tout système logique possible. Pour cette raison, il est impossible de les énoncer d'une manière formelle, parce que toute formalisation les présuppose.

(13) Arthur Schopenhauer, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, idem, p. 133.

(14) « Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate oder $A=A$ » (Schopenhauer,

cette détermination et non pas une autre. C'est-à-dire, que c'est grâce à ce principe que nous pouvons déterminer. En effet, si nous attribuons une propriété à un objet de notre conscience, il faut bien supposer — si nous devons parler ici de supposition — que nous avons donné une telle propriété à l'objet et non pas une autre. Autrement, nous nous demanderions constamment s'il s'agit, oui ou non, de la propriété en question. Le principe d'identité lui-même ne devient pensable qu'en supposant qu'il est valable. Il est rigoureusement impossible de le nier, parce que cela signifierait que la négation du principe ne serait pas sa négation ; ce serait la négation de l'identité du principe d'identité lui-même. En faisant cela nous tomberions dans une incompréhensibilité absolue.

Il en est de même pour le principe de contradiction, qui énonce que toute détermination d'un objet de la conscience exclut des déterminations de cet objet la négation de la détermination envisagée. ⁽¹⁵⁾ Ce principe nous garantit comme le premier la possibilité de déterminer : si une détermination convient à un objet, et si cette détermination n'y convient pas, ou ce qui revient au même, si la détermination négative convient à l'objet en question, quelle détermination, sinon une détermination indéterminable, avons-nous attribuée à l'objet en question ? ⁽¹⁶⁾ D'ailleurs, pour déterminer le principe lui-même, comme dans le cas du premier, nous devons supposer qu'il est valable. La négation du principe de contradiction est en même temps la négation de la négation du principe, et par conséquent son affirmation. La conclusion est encore que ce principe nous garantit la possibilité de déterminer.

op. cit., III, p. 133) Dans la logique fonctionnelle on formalise le principe d'identité de la même manière : (Af) $[f(x) \rightarrow f(y) \rightarrow (x \rightarrow y)]$. Dans ce cas x et y sont des objects. Mais il existe aussi un principe d'identité des attributs, des relations, ou, en un mot, de tout contenu de la conscience. C'est pourquoi nous avons choisi la formulation donnée dans le texte. En effet, si le principe est valable pour une détermination quelconque, il l'est aussi pour un ensemble de déterminations, et pour la détermination d'un tel ensemble, ce qui constitue un objet.

(15) « Ein Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden. » (idem). On pourrait encore formuler le principe de la façon suivante : une détermination quelconque ne peut pas se constituer d'un prédicat et de la négation de ce prédicat.

(16) Il ne faut pas oublier qu'il y a aussi un principe de contradiction pour la détermination elle-même : toute détermination doit être libre de contradiction interne, parce qu'autrement il y aurait contradiction dans la détermination de la détermination. Comme il y a un champ d'objets à déterminer, il y a aussi un champ de déterminations à déterminer. Qu'il s'agit ici d'une régression à l'infini nous ne le contesterons pas, au contraire, nous nous efforcerons de le prouver.

De la même façon on « prouve » le principe du tiers exclu ⁽¹⁷⁾ : chaque objet de l'univers est déterminable par rapport à une détermination quelconque, parce que, ou bien la détermination convient à l'objet, ou bien elle n'y convient pas, et alors la négation de la détermination envisagée convient à l'objet. Autrement, il y aurait dans l'univers des objets indéterminables, auxquels ni la détermination en général convient, ni sa négation. Or, des objets indéfinissables ou indéterminables ne sont pas pensables, et par conséquent ne peuvent pas faire partie de l'univers. Le principe du tiers exclu est donc nécessairement valable. Il l'est par le fait même que nous pensons.

La conclusion générale de ce qui précède est donc que ces trois principes ne sont pas d'ordre logique mais qu'ils sont des conditions indispensables de la possibilité de détermination, et par conséquent de la pensée humaine. ⁽¹⁸⁾

6. Si les principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu sont les présuppositions de toute pensée et de toute détermination, le principe de l'identité des indiscernables ⁽¹⁹⁾ n'est qu'un principe d'un ordre inférieur,

(17) « Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muss jedem Subjekt eines zukommen. » (idem, p. 133). Formulé par rapport aux déterminations nous aurons : chaque détermination est définissable, quoique non nécessairement complètement, par une propriété, parce que, ou bien la détermination aura cet attribut, ou bien elle ne l'aura pas, mais alors elle aura la négation de l'attribut envisagé. Autrement il y aurait dans le champ des déterminations des déterminations non déterminables, ce qui impliquerait qu'on ne peut pas les employer pour déterminer des objets de la pensée et que par conséquent elles ne font pas partie de l'univers des déterminations possibles.

(18) « Du principe d'identité comme des deux autres, le mot de Nietzsche est vrai : ce ne sont pas des connaissances, ce sont des articles de foi « régulateurs ». A proprement parler ce sont les règles fondamentales de l'attitude scientifique » (Jean Laporte, *L'idée de Nécessité*, p. 143, P.U.F., 1941), et « Mais si notre critique est juste, le nécessaire étant par définition « ce dont le contraire est impossible » le mot impossible n'a plus de sens que le mot nécessaire ». (p. 143). Nous avons employé ces mots dans notre texte pour « prouver » les lois de la pensée humaine. Ces lois sont les conditions de la détermination et par conséquent de la conscience elle-même. Dans le texte de Laporte « nécessaire » et « impossible » sont déterminés par rapport aux lois susdites : il faut donc bien que ces lois elles-mêmes soient nécessaires parce qu'elles semblent nécessaires pour donner un sens aux mots « nécessaire », et parce que seul est vraiment nécessaire ce qui l'est nécessairement. Nous ne pouvons donc suivre Jean Laporte dans son analyse de ces concepts, pour la simple raison qu'il n'a pas démontré d'une manière nécessaire l'impossibilité de donner un sens aux mots « nécessaire » et « impossible ». Nécessaire et impossible ne peuvent se déduire d'axiomes logiques ; ils ne peuvent se formuler dans une logique de modalités, pour la même raison que les lois de la pensée ne le peuvent. Ils sont donnés en même temps que les lois de la pensée humaine et dans le même sens, à savoir, qu'ils expriment l'indispensabilité de ces lois pour la détermination, et par conséquent aussi pour toute discussion concernant la signification des notions « nécessaire » et « impossible ».

(19) « Principium identitatis indiscernibilium : Satz der Identität des Ununterscheid-

en ce qu'il nous garantit la possibilité de connaître l'univers à la limite d'une manière complète, si nous connaissions toutes les déterminations qui pourraient s'y appliquer. Dans sa forme la plus rigoureuse, il énonce que deux objets dont toutes les propriétés sont les mêmes, sont identiques et, de ce fait, ne font qu'une seule et même chose. Dans cette forme, le principe découle de la nature de la pensée humaine, parce que, s'il n'était pas vrai, nous risquerions d'introduire dans notre univers l'impensable. En effet, si le principe n'était pas valable, il y aurait dans l'univers des objets entre lesquels nous ne pourrions trouver aucune différence, mais qui pourtant le seraient en réalité, ce qui suppose des différences indéterminables. Et cette dernière possibilité implique contradiction, parce qu'une différence inconcevable n'est pas une différence. En outre, ces différences inconcevables pourraient être d'une importance capitale : de cette manière nous introduirions donc a priori dans l'univers un résidu non déterminé d'inconnaissabilité, parce que, si penser signifie déterminer, connaître et connaissance le signifient aussi. Dans une forme moins rigoureuse le principe indique seulement que, si nous pourrions connaître toutes les déterminations applicables au monde, le principe dans sa forme rigoureuse serait valable. Et parce qu'il est toujours possible, par le fait que nous ne connaissons pas toutes les déterminations possibles, de supposer que des objets dont toutes les propriétés connues sont les mêmes, soient en réalité différents, nous devons faire usage de ce principe pour nous assurer la possibilité de pouvoir découvrir d'autres propriétés des objets en question et pour falsifier ainsi l'hypothèse qu'ils ne diffèrent pas. Si, par contre, nous supposons tout de suite que ces objets sont différents mais que la différence

baren, so dass er nicht zwei (absolut) gleiche Dinge in der Welt gebe, denn sonst wären sie nicht verschiedene Dinge. Aber durch ihre Stellung im Weltganzen (phänomenal : im Raume) müssen auch gleiche Individuen unterschieden sein, jedes ist ein von den anderen zu unterscheidendes Aktions- und Reaktionszentrum. Das Prinzip findet sich schon bei Diogenes von Apollonia und den Stoikern. Nach Seneca gehört zur Weltordnung die Forderung : « ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia » (Epist. 113,16). Das Prinzip findet sich auch bei Plotin (Enn. V, 7,2), Athanasius (Contra Arian. II, 19), Nicolaus Cusanus (De Docta Ignorantia II, 11) Pico von Mirandola, G. Bruno (De triplici minimo, 1591), Malebranche (Rech. III, 2, 10) Leibniz. Nach ihm kann es niemals zwei vollkommen gleiche Dinge geben, weil sonst hier keine Individuen unterschieden würden. (Nouv. Ess. chr. 27, II, 1, 2) Die Monaden müssen alle qualitativ (innerlich) voneinander verschieden sein (Monadol. 9). Nie sind zwei Substanzen einander vollkommen gleich (Hauptschr. II, 144) » dans Eisler, Wörterbuch der Philosophische Begriffe, I, p. 708. Il est à remarquer que la validité du principe dépend en outre de la notion qu'on a de l'identité. Dans la définition que nous en avons donnée plus haut, il reste valable. D'ailleurs nous ne croyons pas que le principe est strictement nécessaire pour prouver la thèse de notre article. Nous pouvons donc considérer ce point comme une digression.

ne peut être déterminée d'aucune manière, il est, du moins en théorie, à jamais impossible d'imaginer un procédé de falsification pour la thèse susdite (20). Le principe a donc une importance considérable dans la méthodologie de la recherche scientifique. Mais, nous l'avons vu, même dans sa forme moins rigoureuse, il présuppose la validité conditionnelle du principe dans toute son étendue. La non-valabilité du principe aurait donc, nous le voyons, les mêmes conséquences que la négation du tiers exclu : elle introduirait dans l'univers des objets de détermination indéterminable.

7. Ce que nous avons établi jusqu'à présent ne sont que des conditions préalables de toute conscience possible. Maintenant, nous devons déterminer les caractéristiques fondamentales de la pensée elle-même, et en déduire la signification possible de la notion de "justification". Cette analyse faite, nous prouverons notre thèse avec les éléments à notre disposition.

8. Ayant établi que tout objet de la conscience, pour être compréhensible, doit au moins satisfaire aux critères énoncés, nous allons encore une fois prendre une position minimaliste pour déterminer les éléments de la pensée. Cette position est la suivante : pour qu'il y ait pensée véritable il faut que le contenu de la conscience se compose au moins de « termes » et de « relations » entre ces termes. Cette thèse bien pauvre, et d'une abstraction extrême suffira pour prouver le « punctum pruriens » de notre article. A cause de cela nous n'allons pas détailler les « termes » et les « relations ». Par « terme » nous envisageons seulement un contenu de conscience, un objet de la conscience ou, en un mot, quelque chose de déterminé, par « relation » le rapport déterminé, d'abord entre le « je » et les objets de la conscience, et ensuite entre les objets eux-mêmes (21). En effet, le contenu le plus simple de la pensée se compose d'une relation in abstracto entre deux termes in abstracto, vu que la relation est quelque chose de déterminé qui n'existe qu'entre deux termes. Que la « définition » de « terme » et de « relation » est interne, c'est-à-dire, qu'on ne peut pas en donner une définition réelle, tient au fait que ce sont justement les termes et les relations qui rendent

(20) Nous faisons allusion ici au principe méthodologique bien connu de Karl Raimund Popper qu'il a élaboré dans « Logik der Forschung » Julius Springer, Wien, 1935.

(21) Il faut remarquer que termes et relations doivent être déterminées. Même la notion de terme aussi bien que celle de relation sont des contenus déterminés de la conscience. Il est impossible de les définir, mais il n'est pas nécessaire de le faire, parce qu'on les reconnaît tout de suite : il en est de même que des qualités : nous distinguons parfaitement un bleu foncé d'un rouge écarlate quoique nous ne pouvons expliquer d'aucune manière la différence, sauf en invoquant l'optique, mais la science elle-même dans son élaboration première est basée sur cette distinction primordiale opérée par la conscience. Remarquons aussi qu'une relation peut être considérée comme un terme : la science des relations entre termes eux-mêmes relations constitue ce qu'on appelle la logique des rapports.

la définition en soi possible. En vérité, dans la définition la plus simple, la définition verbale, on a besoin de deux termes entre lesquels existe une relation, in casu celle d'identité. Nous voyons donc que la définition des notions de terme et de relation n'est possible que par une pétition de principe : ce sont les termes et les relations qui rendent possibles, non seulement la définition comme acte de définir, mais aussi la définition de la définition elle-même (22).

Il en est de même pour chaque preuve ou anti-preuve prétendue : pour prouver que la pensée consiste au moins en termes et en relations entre termes, on est forcé d'employer et relations et termes, en raison du fait qu'une preuve n'est concevable qu'en acceptant qu'elle se compose d'une relation simple ou complexe entre un terme et un autre, qui eux-mêmes peuvent être de nature simple ou complexe. La notion de preuve, même celle d'argument, suppose un démonstrandum et un demonstrans, et une relation entre les deux. De la même manière, la notion de définition suppose un définiendum et un definiens, et, encore une fois, une relation entre les deux. Ainsi, demander une preuve, c'est supposer comme valables les conditions nécessaires pour qu'il y ait preuve, et par conséquent impliquer a priori l'existence de termes et de relations. Pour cette raison chaque preuve demandée se réduit à une pétition de principe.

D'ailleurs, les principes formulés plus haut ne peuvent s'énoncer qu'en supposant que la pensée se compose en effet de termes et de relations. Le principe d'identité suppose un objet, un contenu de la conscience, un terme,

(22) « Einfache begriffe (auch die obersten Gattungsbegriffe) lassen sich nur umschreiben oder charakterisieren. Implizite Definition heisst die Definition mathematischer Grundbegriffe durch Axiome oder Postulate in der Weise, dass sie diesen genügen (Hilbert, Grundlagen der Geometrie). Implizite Definition heisst Festlegung eines Begriffes durch seine Beziehungen zu anderen ». (Eisler, op.cit. p. 250). Ce que nous voulons dire par « interne » est conforme à la définition de Hilbert : une relation est par définition quelque chose de déterminé qui existe entre deux termes, identiques ou non. Un terme est simplement quelque chose de déterminé. Il est clair qu'on n'en peut donner une définition réelle : « Die Realdefinition (Sacherklärung) gibt durch Zergliederung des Begriffes zugleich das « Wesen », das Typische, Gesetzmässige einer Gruppe von Objekten (das « genus proximum) und dazu die besonderen, unterscheidenden Merkmale der Art (die « differentiae specificaee) an ; sie reiht den Begriff in den Begriffszusammenhang ein und fordert objektive Gültigkeit (Eisler, op. cit. idem). Remarquons aussi : » Nach Russell und Couturat heisst einen Begriff definieren « ihn auf eine logische Verbindung anderen als bekannt vorausgesetzter Begriffe zurückzuführen ». Vom formalen Gesichtspunkt aus besteht eine Definition in einer Logischen zwischen einem einfachen (dem definierten) und einem zusammengesetzten (dem definierenden) Ausdruck aufgestellten Gleichung » (idem). (Prinz. d. Math. s. 38, 41f.) On reconnaît ici le schéma primitif de la pensée : une relation entre deux termes.

et la relation de ce terme avec lui-même. Les principes de contradiction et du tiers exclu envisagent deux termes et les relations nécessairement pré-supposées, pour que ces termes soient déterminables. Même la notion de détermination n'est possible que grâce à l'existence de termes et de relations. Autrement dit, le fait que la pensée se compose de termes et de relations entre termes, découle directement du fait que penser signifie penser quelque chose de déterminé. En vérité, la détermination elle-même est une relation entre termes : in casu entre le « je » qui pense ou qui est conscient et un objet déterminé. Pour que cet objet soit déterminable, la relation de détermination elle-aussi, doit satisfaire aux critères de détermination, et ces critères ne sont autres que les principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu. Il est donc évident que l'existence de termes et de relations est nécessaire pour qu'il y ait un contenu de la pensée, et parce qu'aucune conscience n'est possible que grâce à ce contenu, il en découle que, aussi bien que les principes susdits, et pour la même raison, notre dernière thèse est une condition préalable de toute pensée concevable. En outre, si nous ne voulions pas reconnaître la validité de notre thèse, nous commettrions une *contradictio in actu exercitus*. En effet, la langue, naturelle ou artificielle, par laquelle toute pensée se communique, se compose au moins elle-aussi de termes et de relations entre termes. Si la pensée ne se composait pas de termes et de relations entre termes, la détermination et les principes de la détermination seraient impossibles, aussi bien que la définition, la langue et finalement la pensée elle-même⁽²³⁾. La conclusion qu'il en faut tirer est donc claire : ou bien on nous accorde que la pensée consiste en termes et en relations, et l'acte de penser à manipuler termes et relations, en se procurant de nouveaux termes, en les mettant dans des relations nouvelles, ou en acquérant de nouvelles relations, ou bien on doit penser sans termes et sans relations et nous indiquer comment cela se fait. Nous ne croyons pas exagérer quand nous pensons que cela est radicalement impossible.

9. Maintenant que nous avons déterminé les conditions initiales de la pensée et que nous avons constaté que la pensée se compose de termes et de relations entre termes, coordonnées d'une certaine manière à former un « monde », c'est-à-dire constituant une certaine structure, nous devons fixer ce

(23) Une « *contradictio in actu exercitus* » n'est pas une faute strictement logique ; elle suppose un acte qui implique des conséquences, qui contredisent les conditions requises pour rendre cet acte possible. Autrement dit, ce n'est pas le contenu interne de l'acte par exemple « je suis mort » qui soit contradictoire en soi, mais c'est la condition requise pour l'action envisagée qui contredit la prétendue vérité des conséquences de l'acte.

que c'est au juste que de justifier. Ce que nous pouvons dire d'avance, c'est que cette justification sera nécessairement une relation entre termes, une relation justificative, qui indiquera nos raisons pour croire que la structure de relations et de termes, que nous avons établie, et qui constitue notre philosophie, notre science et notre morale, est conforme à la vérité. Cette relation, croyons-nous, se base sur le principe de la raison suffisante. (24). Toutefois nous n'aurons pas besoin d'une analyse poussée de

(24) Il est impossible de discuter ici le principe de la raison suffisante dans toute son étendue. On le trouve sous forme de causalité, principium rationis sufficientis fiendi, en particulier chez Platon, Aristote et les Stoïciens. La formulation d'Aristote est, semble-t-il, la plus générale : « Zu verstehen glauben wir jede Sache ohne weiteres, wenn wir den Grund zu erkennen glauben, vermöge dessen die Sache da ist, nämlich dass es für sie der Grund ist, und dass es nicht möglich sei, dass dieser sich anders verhalte » (*Analytica Posteriora*, 71 b 9). Schopenhauer conclut : « Wir sehn also dass die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnisgrundes zur Begründung eines Urteils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht habe ». (*Schopenhauer*, III, p. 16, 20, op. cit.). Le principe de la raison suffisante d'un jugement — par exemple, induction, déduction, réduction — s'appelle chez Schopenhauer : « principium rationis sufficientis cognoscendi », se fondant entr'autres sur les principes de la nature de la pensée humaine, en ce qui concerne la déduction. On sait que Leibniz en a donné l'énonciation la plus générale : « Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. » (*Monadologie*, 31, 32). La formulation de Leibniz est la meilleure, parce qu'elle ne spécifie pas les formes diverses que peut prendre le principe. Celle de Wolff par exemple est purement métaphysique : « Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit (*Ontologia*, paragraphe 70). Schopenhauer distingue en outre un principium rationis sufficientis agendi, « Gesetz der Motivation », la causalité vue de l'intérieur : « Hieraus ergibt sich der wichtige Satz : die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen » (op. cit. III, p. 173), et, étant un disciple de Kant, un principium rationis sufficientis essendi, « Satz vom Grunde des Seins » : « Die Dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen, bildet der formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äussern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit. (III, p. 157). Cette conception du principe peut être négligée, parce que temps et espace sont construable à partir d'un champ logique de termes et de relations. Le principe peut prendre encore d'autres formes : « Le principe qui ne s'applique qu'aux actuels qui est réellement coordonné à la loi de contradiction, et constitue la source du monde qui existe, est ce principe que les desseins sont toujours déterminés par l'idée du bien ou du meilleur » (*La Philosophie de Leibniz*, Bertrand Russell, p. 40-41). Cela suggère que la bonté de quelque chose peut être une raison suffisante pour son existence. En outre la justification d'un acte, ou d'un principe moral doit être elle-aussi suffisante, in casu moralement. Il y aura donc aussi un principe moral de la raison suffisante. Il en est de même pour l'esthétique. Nous nous tenons

ce principe pour prouver notre thèse. Il suffit d'en connaître deux propriétés bien définies. C'est de celles-là que nous allons nous occuper maintenant.

10. Pour qu'il y ait explication ou justification nous avons au moins besoin de trois choses. D'abord, ce qui est assez évident, il faut quelque chose à expliquer, l'explicandum. S'il est vrai que la pensée se constitue de termes, de relations et de leur combinaisons, nous pouvons dire que l'explicandum sera un terme, une relation, ou bien une des combinaisons possibles de termes et de relations, c'est-à-dire, une structure. Ensuite, il nous faut quelque chose qui explique, l'explicans, et pour les mêmes raisons l'explicans sera un terme, une relation, ou bien une combinaison de termes et de relations, donc une structure. Troisièmement, il faut qu'entre l'expli-

donc à la formulation de Leibniz, en interprétant la notion de « fait » dans le sens le plus large. En somme, le principe de la raison suffisante est une condition nécessaire pour la justification complète de toutes les déterminations de la conscience, comme le principe de l'identité des indiscernables est celle de la détermination complète des contenus de la conscience. C'est lui qui rend la question « Pourquoi ? » possible. Comme le principe de l'identité des indiscernables il n'est valable complètement qu'à la limite, c'est-à-dire, quand nous aurions à notre disposition toutes déterminations possibles et quand, grâce à ce fait, nous serons capable d'en donner une raison suffisante. Il est à remarquer qu'il suppose, dans sa forme la plus rigoureuse un déterminisme Spinoziste. Nous ne pouvons éclaircir ici tous ces points. Ce que nous devons dire encore, c'est, premièrement, qu'une preuve du principe n'est pas possible, et deuxièmement, qu'il rend la justification en soi possible en tant qu'il nous garantit la possibilité d'alléguer des raisons pour quoi que ce soit. « Noch ist zu erwähnen, dass man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen ... Denn jeder Beweis ist die Zurückführung des Zweifelhaften auf ein anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus derer Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht » (III, 37-38). En effet, demander une preuve du principe, c'est reconnaître la valabilité du principe même, parce que c'est lui qui nous garantit la possibilité de preuve en tant que telle. Demander une preuve c'est donc commettre une pétition de principe. Le principe est en outre celui de toute connaissance et de toute science, l'importance en est universelle : « Sie ist überaus gross, da man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf. Wissenschaft nämlich bedeutet ein system von Erkenntnissen, d.h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen im Gegensatz des blossen Aggregats derselben. Was aber anderes als der Satz vom zureichenden Grunde verbindet die Glieder eines Systems ? » (III, p. 14). C'est comme nous avons déjà dit le principe de toute explication et de toute justification : « Denn der Satz vom Grunde ist das Prinzip aller Erklärung : eine Sache erklären heisst ihrem gegebenen Gestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgendeine Gestaltung des Satzes vom Grund, der gemäss er sein muss, wie er ist » (III, p. 184). Et finalement : « Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück dass immer und überall jegliches nur vermöge eines andern ist ». (III, p. 187) Nous éclaircirons ce dernier point dans notre article.

candum et l'explicans il existe une relation, in casu la relation d'explication. Ainsi nous avons donc déterminé a priori le schéma de toute explication possible (25). Ce schéma est, comme on voit, simplement le schéma de tout acte de la pensée. Pour qu'il y ait relation, donc a fortiori une relation de nature justificative, il nous faut deux termes, et s'il y a deux termes, il existe entr'eux une relation, ne serait-ce que la relation, ou la structure de termes et de relations, qui nous permet de distinguer les termes en question. Même si nous ne considérons qu'un terme, nous en avons en réalité deux : le terme et son contradictoire. Cela découle du simple fait, qu'un terme n'est pas un terme s'il n'est pas déterminé, et le déterminer signifie le détacher d'un fond indéterminé par un attribut ou une propriété, qui constitue le terme et détermine ce qu'il n'est pas, à savoir, son contradictoire ou un autre terme, dans le champ déterminable de la pensée. Maintenant que nous avons établi ce schéma, nous devons encore déterminer deux propriétés de cette squelette, qui sont à la base de toute explication, comme d'ailleurs de tout raisonnement, pour prouver notre punctum pruriens.

11. a. De prime abord nous pouvons dire que l'explicandum et l'explicans ne peuvent pas être la même chose, c'est-à-dire qu'il ne peut exister entr'eux une relation d'identité, parce qu'autrement nous aurions pétition de principe (26). Et la pétition de principe est fautive, non parce que le raisonnement qu'elle nous propose soit logiquement contradictoire, mais parce qu'il est radicalement superflu, vu que pour expliquer, il assume comme expliqué le terme à expliquer. Autrement dit, dans la métalangue la pétition de

(25) Ce schéma abstrait est formellement nécessaire pour la détermination, donc pour la pensée et par conséquent pour le raisonnement et l'explication.

(26) Pétition de principe : *τὸ ἐξ ἀρχῆς οὐ τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖν οὐ αἰτεσθαι* (Aristote). A. Faute logique consistant à prendre pour accordée sous une forme un peu différente, la thèse même qu'il s'agit de démontrer. (Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, p. 764, Lalande) (Eisler, Wörterburch der Philosophischen Begriffe, Zweiter Band, p. 468) ; *Petitio principii* (Zirkelbeweis, « idem per idem », Forderung des Beweisgrundes) : Voraussetzung eines noch zu beweisenden, nich bewiesenen Satzes, als Beweisgrund für eine Behauptung. Duns Scotus bemerkt : *petere principium est sumere conclusionem non probatam ad sui ipsius probationem*. Nous devons remarquer que le raisonnement du texte n'est valable que s'il faut nécessairement supposer que l'explicans soit lui-même justifié. Or, si nous ne faisons pas cette supposition, nous aurons contradiction : si l'explicans n'est pas justifié, pourquoi justifier l'explicandum ? Ou bien on justifie, ou bien on ne justifie pas. Or, si on ne justifie pas, on sombre dans le nihilisme. Si on justifie, comment justifier qu'on justifie l'explicandum et non pas l'explicans ? Ne pas le justifier, c'est encore nihilisme. Le justifier revient à dire qu'on veut justifier l'explicandum et l'explicans. On dira qu'on ne peut pas le faire, parce que cela est pratiquement impossible, mais on ne demande pas ici ce qui est pratiquement possible, mais ce qui est rationnellement nécessaire. On reviendra sur ce point dans le texte.

principe introduit une contradiction : ou bien la chose est expliquée, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est expliquée, tâcher de l'expliquer veut dire qu'on la suppose non-expliquée, parce qu'autrement elle ne devrait pas l'être : on a contradiction. Si elle n'est pas expliquée, tâcher de l'expliquer en supposant comme expliquée la chose même c'est encore une fois contradiction. La pétition de principe est donc un raisonnement non-fautif dans la langue, mais elle implique une contradiction dans la métalangue. Elle serait donc seulement valable en supposant que le principe de contradiction ne le soit pas. Or, ce principe rend toute pensée et par conséquent la preuve en tant que telle possible. Ce qui signifie que la pétition de principe ne peut pas être admise. Ainsi, nous devons conclure que l'explicandum et l'explicans ne peuvent être une seule et même chose.

11. b. La deuxième propriété de notre schéma tient à la relation explicative : celle-ci doit être transitive. En effet, elle doit transférer la propriété d'être expliqué du terme, supposé expliqué, au terme à expliquer. Si elle ne fait pas cela, ou bien cette relation n'était pas explicative ⁽²⁷⁾, ou bien le premier terme n'avait pas la propriété requise, c'est-à-dire qu'il n'était pas expliqué. Expliquer signifie au moins : « donner une certaine propriété à une certaine chose ». Pour cela nous devons employer une relation, ou une structure de relations. Tout de même, cette relation elle-même n'existe et ne peut exister qu'avec un autre terme. La relation en soi n'explique pas l'explicandum, parce que dans ce cas il y aurait une relation entre un terme et rien du tout, ce qui est impensable, ou bien pétition de principe, dans le cas déjà connu dans lequel l'explicandum serait identique avec l'explicans. Or, dans cette supposition, il ne faut plus justifier, car chaque terme, de quelque nature qu'il soit, peut être justifié par une pétition de principe. On n'aurait donc plus besoin d'une notion de justification, outre la pétition de principe, parce qu'on ne saurait pas ce qu'on devrait faire d'un principe de ce genre ⁽²⁸⁾. Il faut donc bien qu'il y ait une relation

(27) Demander une justification revient à demander une raison. La justification n'est pas complète si cette raison n'est pas suffisante. La question « pourquoi ? » exige donc un principe de raison suffisante.

(28) Cette solution du problème, parce que c'en est une, est un nihilisme, le nihilisme étant par définition un système ou l'absence d'un système philosophique qui de iure ne se justifie pas. Un système ne peut pas se fonder sur une pétition de principe, parce que celle-ci est premièrement contradiction, et deuxièmement elle implique la négation de toute justification, et par conséquent de toute discussion possible. Qu'une justification réelle ne peut pas se baser exclusivement sur la rationalité, c'est ce que nous sommes proposés de prouver dans cet article. De la pétition de principe on peut dire la même chose que de la « *causa sui* », si on interprète celle-ci de manière exclusivement rationnelle : « *So sehe ich meinerseits in 'causa sui' nur eine contradictio in adiecto, ein Vor-*

entre deux termes différents, desquels l'un est expliqué, l'explicans, et l'autre devra l'être, l'explicandum. La relation, en effet, expliquerait-elle les deux termes ? Mais une relation ne peut exister en soi sans termes. Il est donc clair qu'elle ne peut expliquer les termes sans lesquels elle n'existerait même pas. D'ailleurs, si nous pourrions concevoir une telle inconcevabilité, nous aurions affaire à une relation, et une relation peut être considérée comme un terme. Ainsi nous tomberions dans la première absurdité, ou dans la pétition de principe. La conclusion que nous devons en tirer est donc bien celle-ci : l'explication s'opère entre deux termes, l'explicans, déjà expliqué, et l'explicandum, à expliquer, et la relation entr'eux. Cette relation transfère la propriété requise de l'explicans à l'explicandum. Il faut donc bien que l'explicans soit expliqué. Pour que cela soit, il faut, ou bien qu'il s'explique soi-même, ce qui est pétition de principe, ou bien qu'il y ait un autre terme et une relation qui transfère cette propriété de ce deuxième explicans au premier. La relation explicative est donc transitive.

12. Si la pétition de principe n'est pas permise, la relation justificative doit être anti-réflexive ⁽²⁹⁾. D'ailleurs, elle est aussi antisymétrique. Autrement nous aurions de nouveau pétition parce que « A explique B et B explique A » suppose que tant A que B seraient expliqués et à expliquer, ce qui implique la contradiction susdite. En outre, la relation doit être strictement connexe, parce que « ou bien A explique B, ou bien B explique A » est de rigueur dans la série des explicantia et des explicanda ⁽³⁰⁾. Il s'agit donc ici d'un ordre complet.

her, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oesterreicher, der, als er die Agraffe auf seinem festgeschnallten Tschako zu befestigen nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der « causa sui » ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend ; und darunter gesetzt : « causa sui ». (Arthur Schopenhauer, idem III, p 28) De son côté, le « verum est index sui et falsi » mettrait fin à toute dispute philosophique, même la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » ne pourrait plus surgir. Pourtant le Spinozisme n'est pas un nihilisme, pour la simple raison que la « scientia intuitiva » sur laquelle la « causa sui » et le « verum est index sui et falsi » se fondent, ne sont pas rigoureusement rationnelles. Il faut se rappeler seulement « l'Amor Dei intellectualis » pour s'en apercevoir.

(29) En effet, la formule de la réflexibilité est celle d'une pétition de principe : A explique A.

(30) Cette dernière propriété de la relation qui en fait un ordre complet serait seulement valable si tout contenu de la conscience serait ordonné de manière non-dubitable. Comme le principe de l'identité des indiscernables, la connexité stricte n'est valable dans toute son étendue qu'à la limite.

13. Ce que nous avons élaboré jusqu'ici nous permet de tirer nos conclusions. Vouloir expliquer entraîne nécessairement une régression à l'infini ⁽³¹⁾. En effet, pour expliquer nous avons besoin d'une relation et d'un terme. Ce terme doit être expliqué, autrement nous ne réussirions jamais à faire une explication valable. Mais ce terme, étant donné que pétition de principe annihile pour ainsi dire toute explication possible, ne peut être expliqué qu'en supposant une relation et un terme, et ce terme de son côté doit être expliqué lui-aussi. Nous tombons donc dans une régression à l'infini, si nous ne supposons pas, comme nous l'avons déjà dit, un terme qui s'explique soi-même. Malheureusement cela est impossible, étant donné que pétition de principe désigne justement la tentative — logiquement contradictoire — de faire cesser toute explication, ce qui implique que, si nous voulons expliquer, nous ne pouvons en même temps vouloir la pétition de principe. De son côté, la régression à l'infini n'est pas contradictoire au prime abord, mais radicalement impossible à réaliser, parce que cela supposerait une infinité actuelle de termes, infinité qui n'est jamais donnée. Et même si nous supposons pour un moment qu'elle soit donnée en effet, elle entraînerait encore une fois contradiction : dans ce cas le groupe de termes, de relations et de relations explicatives ne serait plus déterminé d'aucune manière, c'est-à-dire que nous ne penserions plus. En effet, s'il était déterminé, il ne serait pas radicalement infini, et pourrait — et pour celui qui veut l'explication — devrait être traité comme un terme, parce qu'un terme n'est autre chose qu'un contenu déterminé de la pensée ; ce serait donc un terme à expliquer et par conséquent nous ne sommes pas encore arrivés au terme de la régression. Le dernier terme en effet, expliquerait la totalité des termes enchaînés dans une relation d'explication universelle. Si c'est un terme-quelque chose de déterminé, il en faut donner une explication. Si ce n'est pas un terme, nous ne pensons plus. La seule possibilité qui nous reste serait de supposer que toute explication pourrait partir des conditions préalables de toute pensée possible. Une telle supposition est sans résultat, car ce sont justement ces conditions-là qui ont engendré la pétition de principe, praticable mais contradictoire, et la régression à l'infini, impraticable, non contradictoire et supposée praticable, ou bien contradictoire ou bien non seulement contradictoire mais rigoureusement impensable. D'ailleurs, ces conditions ne déterminent pas les contenus de la pensée, elles rendent seulement ces contenus possibles. Nous devons donc

(31) « Regressus : Zurückgehen vom Besondern zum Allgemeinen, vom Bedingten zur Bedingung. Regressus in infinitum : Fortgang des Schliessens und Beweisens im Grenzlose ohne festen Abschluss. (Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Eisler, p. 662, Erster Band).

conclure d'une part, que la pétition de principe implique une contradiction hic et nunc, tandis que la régression, si nous pouvions la poursuivre jusqu'à la fin, un infini fini, impliquerait ou bien la même contradiction, c'est-à-dire pétition de principe, ou bien l'impensabilité complète. Et nous ne pouvons pas espérer d'employer la pétition de principe quand nous avons parcouru une série quelconque de la régression, parce que régression et pétition se contredisent l'une l'autre ⁽³²⁾. En effet, ou bien le terme s'explique par lui-même, ou bien il est expliqué par un autre terme. Dans la supposition susdite, cela voudrait dire que d'une part nous supposerions qu'un terme s'explique d'une manière, in casu par lui-même, et d'autre part d'une autre, in casu par un autre terme, ce qui est contradictoire. Au lieu de tomber dans une contradiction à l'infini nous introduisons alors cette contradiction dans la série finie des termes et des relations, ce qui implique une contradiction supplémentaire, en tant qu'il faut expliquer pourquoi nous faisons usage de pétition de principe après avoir parcouru telle ou telle série. Or, si nous ne voulons pas nous expliquer là-dessus, nous pouvons d'emblée supposer que ce que nous voulons expliquer l'est déjà. Si, inversement, nous voulons nous expliquer, nous tombons dans la même difficulté qu'auparavant. Nous pouvons donc dire, par le fait qu'une explication a besoin de deux choses, un terme et une relation, qu'elle introduit deux éléments inexpliqués dans la tentative d'explication ⁽³³⁾. Nous avons donc affaire à une régression double et à une pétition de principe double. Et c'est parce que, quelle que soit la signification qu'on donne au principe explicatif, ou, ce qui est la même chose, au principe de raison suffisante ⁽³⁴⁾, il faut qu'elle ait les propriétés susdites. qu'une justification de notre science, de notre morale et de notre philosophie n'est pas effectuable d'une manière strictement rationnelle. Le rationalisme pur est une contradiction, parce que

(32) En effet, la pétition de principe nie les caractéristiques de la relation explicative, tandis que la régression se base sur elles, y est même identique. Elles sont donc logiquement contradictoires dans la métalangue.

(33) Non seulement l'explicans occasionne une régression, mais aussi la relation explicative, vu qu'on n'est pas d'accord en ce qui concerne son sens exact. Le scepticisme ou le criticisme peut donc attaquer le principe de raison suffisante de deux manières, ou bien, en critiquant la relation, et c'est ce que Hume a fait pour la forme spéciale de la causalité, ou bien par l'intermédiaire du terme, ce que Kant a fait dans la Dialectique Transcendentale.

(34) Il est à remarquer que nous n'avons pas déterminé ce principe dans sa forme concrète. Une justification ne peut s'opérer qu'avec l'aide d'une raison, et cette raison doit être suffisante. Toute justification se base donc sur le principe de raison suffisante. Quant à déterminer le contenu de cette raison, sa forme exacte, et le contenu de la notion de suffisance, nous ne pouvons pas nous en occuper dans le cadre de notre article.

la rationalité et la pensée pures le sont (35). En vérité, aucun système pensable, et celui-ci se base, s'il est rigoureux, au moins sur les principes énoncés plus haut, n'est auto-justificatif. Il faut donc bien que nous cherchons notre « *δός μοί ποῦ στῶ* » (36) ailleurs, en dehors de la rationalité. Le rationalisme lui-même n'est pas possible sur une base rationnelle. Au contraire, ce rationalisme nous suggère l'idée de le fonder ailleurs, parce que dans sa forme pure il introduit dans son sein même la contradiction. La pensée pure nous force d'accepter les conditions de pensabilité, et ces conditions nous nécessitent à accepter un schéma d'explication, universellement valable, qui, pris dans son sens rigoureux, ou bien nous pousse dans le nihilisme, ou bien dans la contradiction, ou bien dans l'impensabilité. La dernière possibilité est forcément exclue. La première implique une série de conséquences désastreuses, voire même la destruction de toute vie, et a fortiori la négation et la destruction de toute culture concevable. La deuxième possibilité est la plus dangereuse de toutes, non seulement parce qu'elle est de facto praticable et pratiquée, mais encore parce que la plupart d'entre nous ne voit pas, ou ne veut pas voir le nihilisme qui s'y cache. En vérité l'affectation d'un rationalisme, d'une attitude soi-disant critique et scientifique, est ou bien une attitude de laboratoire qui découle par conséquent d'une philosophie de nature artificielle, qui a perdu tout contact avec la réalité, ou bien c'est l'attitude d'un prestidigitateur qui se vante de faire croire au public que son lapin sort vraiment de son chapeau vide.

14. Que pétition de principe et régression à l'infini découlent nécessairement de la nature de la pensée humaine, en tant que telle et en mesure qu'elle se veut explicative, est facile à voir, car aussi bien que les principes de contradiction, d'identité et du tiers exclu, ces raisonnements ne peuvent être prouvés sans régression ou sans pétition. En effet, si nous voulons prouver la vérité ou la valabilité de la régression à l'infini, cette preuve, qui a nécessairement des prémisses, n'en est pas une sans que ses prémisses soient d'abord prouvées (37), ce qui signifie à la longue ou bien pétition

(35) Nous croyons, en effet, mais nous ne pouvons le démontrer ici, que le principe de contradiction, et généralement les principes de la pensée dans leur totalité sont contradictoires. Au lieu de dire avec Sartre : « Mais l'idée de Dieu est contradictoire » (*L'être et le néant*, op. cit. p. 708) nous dirions plutôt que ce n'est pas dieu, abstraction faite de la signification de ce mot, mais le monde qui est contradictoire, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existerait pas. N'oublions pas que la notion de possibilité découle des conditions préalables de toute pensée rationnelle, mais ne les précède pas.

(36) Citation du mot célèbre d'Archimède : *Δός μοί που στῶ, καὶ κίνω τὴν γῆν*.

(37) On peut alléguer certainement que l'argument que nous élaborons ici est lui-aussi une pétition de principe. Alors l'impossibilité de preuve et de falsification devient encore plus claire : nous avons besoin d'une pétition de principe pour prouver le raisonnement

de principe, ou bien régression. Si, en effet, nous tâchons de prouver la valibilité du raisonnement dit « régression à l'infini », et si nous en donnons une preuve, cette preuve donnera lieu, par le simple fait qu'elle a été donnée, à une régression, et n'aurait plus aucune valeur. Si nous acceptons, pour rendre la preuve possible, la pétition de principe, nous tomberions dans une contradiction énorme : pour prouver la thèse nous avons besoin de ce qui est falsifié par la preuve que nous en donnons. Toute preuve donc de la régression est une contradiction, justement comme la négation du principe de contradiction en est une. Si nous prouvons la régression, il faut encore prouver qu'elle l'a été en effet, si nous falsifions la régression cela exige la valibilité de la pétition de principe pour être prouvé, et par conséquent nous ne pouvons la falsifier sans qu'elle le soit déjà auparavant. Il en est de même pour la pétition de principe, ou plus exactement, le contraire : si nous voulons la prouver, cela exige sa valibilité, ce qui signifie qu'elle l'a déjà été. Si nous voulons la falsifier, cela suppose sa valibilité, et par conséquent nous avons besoin de la pétition de principe pour la falsifier ce qui implique la même contradiction énorme que nous avons vue surgir dans le cas de la preuve de la régression. Ou bien elle est prouvée, et par cela même elle l'était déjà, ou bien elle est falsifiée, et par cela même elle ne l'est pas encore. Et, ce qui est plus, nous ne pouvons les rejeter ou accepter ensemble, parce que cela implique contradiction du principe de contradiction. En effet, parce que la pétition de principe nie les propriétés logiques du principe de la raison suffisante, elle nie toute justification, tandis que la régression se base justement sur ces propriétés. Par conséquent les accepter ensemble implique contradiction des lois de la pensée. Les rejeter ensemble est a priori refus de justification et par conséquent un nihilisme. Accepter la pétition de principe est encore refus de justification, et donc nihilisme. Accepter la régression c'est se vouer à un éternel échec de justification ou bien se vanter d'une impensabilité.

15. Il est donc indubitable qu'un rationalisme rigoureux est un nihilisme, parce qu'aucune structure pensable ne peut être auto-explicative de manière rationnelle. Il en découle donc que la justification de notre science, de notre morale et de notre philosophie sera d'un autre ordre. Si non, nous sommes forcés de reconnaître que nous sommes nihilistes, à force de vou-

que nous élaborons. Or, c'est justement ce dont nous avons besoin : ici se réitère le raisonnement élaboré dans l'article, et l'argument de la note elle-même repose sur une pétition de principe. Nous avons ici affaire à la régression à l'infini de pétitions de principe, et à la pétition de principe de la régression à l'infini. Ce qui prouve encore une fois la thèse que « intelligo ut credam » et « credo ut intelligam » sont la même chose. Or, c'est ce que nous prouvons, ce « credo » ne peut se baser sur un rationalisme pur.

loir être rationnels à tout prix. Si nous acceptons la thèse, bien probable d'ailleurs, qu'il nous faut une morale, de quelque nature qu'elle soit, nous concluons nécessairement que nous devons fonder nos opinions d'une autre manière que par un rationalisme exclusif. Or, si la perfection de notre science, de notre morale et de notre philosophie dépend du degré de justification qu'elles ont atteintes, il est clair qu'elles doivent trouver leur fondement dans la métaphysique ⁽³⁸⁾.

(38) Nous nous sommes donnés beaucoup de peine pour prouver la validité d'un argument — pour ainsi dire, contre toute rationalité pure — que presque tout le monde reconnaît comme inattaquable. C'est que presque personne n'en tire la conclusion susdite, qui nous semble néanmoins évidente. Nous croyons avoir démontré que toute solution du problème verse ou bien dans une pétition de principe, si elle tient à sauver le rationalisme, ou bien dans le nihilisme. La solution rationnelle de William W. Bartley, avec son programme hypercritique, souffre d'un vice incurable : séparer la critique de l'idée de justification, c'est-à-dire l'élaboration d'une philosophie non-justificative, est a priori un nihilisme et par-dessus le marché elle se rend elle-même impossible. En effet, au moins la critique doit elle être justifiée. « The position may be held rationally, regardless of justification, provided it can be and is, held open to criticism and survives severe testing ». Or cette position s'énonce ainsi : « I suggest that within this new framework the rationalist identity might be characterised as that of one who holds all his beliefs, including his standards and his basic philosophical position itself, open to criticism. Premièrement, comment défendre la position, s'il en est encore une, d'une manière rationnelle ? Deuxièmement, comment effectuer un « severe testing » ? La position de William W. Bartley en est une : dans ce cas elle se fonde sur une pétition de principe. Ou bien sa position n'en est pas une : alors elle sombre dans l'anarchie et par conséquent dans le nihilisme. D'ailleurs en critiquant la position du rationalisme classique il allègue : « The argument would be acceptable and convincing only to those who had already adopted the principle that arguments should count ». Or, s'il veut bien accorder ce point au scepticisme, sa propre argumentation reste incapable à convaincre ceux qu'il vaut réfuter, car nulle part il nous démontre qu'il faut accepter un argument, de quelque nature qu'il soit. Or dans ce cas, sa propre thèse n'est qu'un fiat énorme. On ne peut — rationnellement — vaincre le nihilo-scepticisme qu'en adoptant soi-même une position qui vale autant que celle d'un adversaire aussi formidable. (voir note 2). Remarquant cela, on peut réduire toute philosophie, même la science, à une attitude, position philosophique qui n'est elle-même qu'une attitude. L'argument que l'auteur en question (voir *Studia Philosophica Gandensia* 3, *The Attitude Theory*, p. 145-159) adopte pour éviter un pour-parler in infinitum repose sur l'élaboration d'une théorie scientifique qui nous permettra de convaincre, bon gré, mal gré, un incrédule, par exemple un métaphysicien de la position simplement voulue par l'auteur. L'impossibilité pratique de la solution mise à part, elle suppose une morale de pure violence, scientifique ou non. Faut-il vraiment élaborer une science, si l'argumentation avec un métaphysicien consiste à lui rendre incapable non seulement de défendre sa position mais même de la proférer ? Il suffit, à ce que nous croyons, d'un camp de concentration. Or, nous avons dit qu'il est impossible de prouver rationnellement qu'une technique persuasive de ce genre n'est pas souhaitable, ce qui prouve une fois de plus la nécessité de la métaphysique. Ayons la grâce d'accorder à l'auteur de cet article de ne pas vouloir sérieusement nous conjurer d'opter pour une solution semblable.

II

1. Nous passons maintenant à la preuve à posteriori. Après avoir vu que notre thèse implique qu'aucun système n'est auto-justificatif, nous sommes tenus, en théorie, de l'illustrer à n'importe quel système, par préférence philosophique. Une question bien choisie nous permettra de le faire. Il suffit d'accepter comme vraie la philosophie envisagée et se demander si, en partant de cette philosophie, il est possible d'en déduire qu'elle a été pensée. Si nous concluons positivement, la philosophie en question

Une solution de ce genre est systématiquement nihiliste. Ou bien on prend la philosophie au sérieux, ou bien on la considère comme une plaisanterie. Dans le premier cas on suppose qu'on peut distinguer une plaisanterie d'un argument sérieux. Dans le deuxième cas il ne faut pas écrire des articles.

Le nihilisme se manifeste encore dans la solution dite pragmatique. En faisant la vérité l'esclave de l'utilité, de la pratique, il est forcé d'expliquer en détail ce qu'il considère comme « utile ». Cela suppose, ou bien une autre théorie de la vérité que celle du pragmatisme, ou bien elle installe dans le sein même du pragmatisme une série de présomptions tenant au progrès, à la morale, qui sont ou bien, consciemment ou non, métaphysiques, ou qui ont le fiat d'un nihilisme arbitraire.

Les deux dernières positions que nous avons indiquées ont une caractéristique bien remarquable : au lieu d'opter pour la solution d'un problème, elles se fatiguent à faire disparaître la problématique, et le seul résultat qu'une telle attitude obtienne ne fait qu'aggraver les apories, si non en théorie, du moins pratiquement. En considérant les problèmes de la morale, elle se contente de nous insinuer qu'elles n'existent pas. En attaquant la métaphysique elle se plaît à nous faire croire qu'elle n'est qu'une auto-suggestion. En défendant la science, le seul argument qu'elle daigne nous accorder consiste à nous donner une piqûre qui nous rendra bien obéissant à leur « fiat lux » arbitraire, et qui en même temps les délivre de l'impossibilité de nous répondre d'une manière satisfaisante. Une solution de ce genre quoique défendue avec beaucoup d'intelligence suppose un aveuglement double : d'abord on ne fait pas la distinction capitale entre le « de iure » et le « de facto ». Il est évident que le fait d'être métaphysicien par exemple trouve son origine dans la constitution de l'individu en question. Qu'on peut, avec un traitement adapté, faire de cet individu un comédien ou un farceur, c'est bien probable. Mais cela ne veut pas dire que la métaphysique n'existe pas, ou qu'il n'avait pas de iure le droit et peut-être le devoir d'être métaphysicien. Dans une solution de ce genre la vérité perd son sens : de la même manière on peut faire d'un physicien un imbécile, et c'est peut-être un imbécile qui le fera. Cela ne veut pas dire que la physique n'existe pas et que l'imbécilité est la seule solution vraiment philosophique. Deuxièmement on ne distingue pas entre le mécanisme requis pour produire une chose et la chose elle-même : que l'amour par exemple tient à la sécrétion interne, ne veut pas dire qu'elle est ou qu'elle n'est que sécrétion interne ; de la même manière on pourrait dire qu'une œuvre littéraire n'est qu'un ensemble de lettres, parce qu'on allègue — faussement d'ailleurs — que ce sont les lettres qui produisent l'expérience esthétique. En vérité c'est l'œuvre littéraire qui a produit les lettres. Nous ne devons pas argumenter, croyons nous, que les « solutions » que nous avons indiquées ici sont complètement nihilistes.

sera auto-justificative, si non, cette constatation illustrera notre thèse. Nous croyons qu'il en est ainsi de toute philosophie possible. Nous allons, pour en donner un exemple, prouver que la première phrase de l'œuvre de David Hume « *A Treatise of human Nature* », ne pouvait être écrite, si nous suivions la pensée de cet auteur.

2. « All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. The difference between these consists in the degree of force and liveliness with which they strike upon the mind and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions which enter with most force and violence, we may name impressions ... By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning »⁽³⁹⁾. Si cette phrase est exacte, elle se fonde sur une impression ou une idée, parce qu'elle est elle-même une idée. Si elle n'est pas cela, je voudrais bien qu'on m'indiquerait ce qu'elle pourrait être en se basant, bien-entendu, sur la pensée de Hume. Si elle est une idée, elle est ou bien simple ou bien complexe. En effet « There is another division, which will be convenient to observe, and which extends itself both to our impressions and ideas. This division is into simple and complex »⁽⁴⁰⁾. Si l'idée en question est complexe, elle se base sur des impressions différentes, qui elles-mêmes sont simples ou complexes. Si elle est une idée simple, elle se fonde sur une impression de même nature. En somme, l'idée en question doit se baser sur des impressions simples. Lesquelles? Elle est ou bien une impression de sensation ou bien une impression de réflexion. « Impressions may be divided into two kinds, those of sensation and those of reflection »⁽⁴¹⁾. Les impressions de réflexion sont des émotions et des passions. « But the impressions of reflection resolve themselves into our passions and emotions ». ⁽⁴²⁾ La philosophie de Hume se base donc sur une émotion. Ou bien, elle se base sur une impression de sensation. Laquelle? Où trouverons-nous l'impression d'une impression et par conséquent l'idée d'une impression? Nulle part, parce que chaque impression est toujours une impression de quelque chose, jamais une impression d'une impression en tant que telle. De l'idée d'une impression non spécifiée on peut dire la même chose que de l'idée de l'existence: elle n'existe pas. « The idea of existence then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on anything simply, and to reflect on it as existent,

(39) David Hume, *A treatise of human Nature* », Vol I, London, Dent, 1961, Everyman's Library, No. 548, p. 11.

(40) *idem*, p. 12

(41) *idem*, p. 16

(42) *idem*, p. 24

are nothing different of each other. That idea, when conceived with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being, and the idea of a being is any idea we please to form» (43). Il en résulte que nous ne pouvons déterminer l'idée de l'existence et par conséquent, rationnellement parlé, elle n'existe pas. Il en est de même pour une impression en tant que telle, et par conséquent elle n'existe pas non plus. Or, Hume ne peut énoncer sa première phrase qu'en supposant qu'il existe une impression de ce genre, parce qu'autrement il ne sait pas ce qu'il dit. Il faut donc bien conclure, ou bien que la philosophie de Hume n'est pas auto-justificative, ou bien qu'elle se base sur une émotion ou une passion, ce qui, rationnellement, n'est pas une justification. Ainsi nous avons prouvé a posteriori la thèse que nous avons élaborée (44).

III

1. Maintenant nous arrivons à la conclusion de notre article. Nous en avons déjà donné une idée. Premièrement nous devons conclure qu'une philosophie, que la science elle-même ne peut se baser sur un rationalisme exclusif. Tout rationalisme rigoureux est un scepticisme et un nihilisme. Tout relativisme, en tant qu'il se base sur la rationalité, car il doit nécessairement employer aussi bien la pétition de principe que la régression à l'infini, implique une contradiction interne, qui, rationnellement parlé, ne peut se résoudre que dans le scepticisme et le nihilisme. Tout dogmatisme rationnel, comme celui de Spinoza par exemple « verum est index sui et falsi », en tant qu'il est purement rationnel, implique lui-aussi une contradiction interne, qui aboutit au même nihilisme. Comment donc baser nos convictions ?

(43) idem, p. 71

(44) On sait que G.E.Schulze dans « Aenesidemus » a prouvé de la même manière, sans d'ailleurs en être complètement conscient l'impossibilité de déduire la « Kritik der reinen Vernunft » de soi-même. Explicitement nous trouvons l'argumentation dans la phrase célèbre d'un compte rendu : « Den Kernpunkt aller dieser Wissenschaftsbegründungen nach kantischem Muster bildet die stereotype Frage : « Wie ist dieses oder jenes Fachgebiet überhaupt möglich ? » und es gibt keinen Bereich des Wissens und Irrrens, auf das sie nicht angewendet worden ist. Den Vogel hat dabei unzweifelhaft abgeschossen der Neukantianer Arthur Liebert, der diese Frage an die kritische Philosophie selbst richtet (Wie ist die kritische Philosophie überhaupt möglich ?), was einen Rezensenten zu der Bemerkung veranlasste : Richtiger sei, zu fragen : « Wie ist die Frage : wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich ? überhaupt möglich ? ? » (Immanuel Kant, Die Drei Kritiken, v. Raymund Schmidt. Kröner, 1960, p. 513).

2. La preuve a posteriori nous en a donné une idée. Nous pourrions baser la philosophie et la science sur l'émotion ou sur un acte de la volonté : « La science me plaît » ou « Je veux la philosophie x ». Hume pourrait en effet faire passer sa première phrase pour une définition stipulative. Mais alors nous tombons dans le même abîme que nous avons tant fréquenté : le nihiloscepticisme. Quoi qu'il y aient des émotions durables, elles ne donnent aucune garantie qui satisfait au critère de conséquence dans la pensée et dans les actes auquel toute philosophie saine doit s'accorder pour ne pas tomber dans l'arbitraire et l'anarchie. Il faut donc recourir à la volonté et aux définitions stipulatives. Or, ou bien ces définitions ne sont pas arbitraires et alors elles sont fondées. Elles se basent donc, ou bien sur la rationalité, ou bien sur les émotions, parce qu'elles ne peuvent se baser sur elles-mêmes. Dans les deux cas nous tombons dans le relativisme et par conséquent dans le nihilisme. Elles doivent donc être arbitraires, mais de cela suit encore une fois le nihilisme. La justification fondamentale de nos opinions et convictions ne peut donc pas s'opérer ni par la rationalité de la pensée pure, ni par nos émotions, ni non plus par un acte de la volonté. Dire que nous ne trouvons pas ce que nous cherchons parce qu'une base n'existe simplement pas, implique encore une fois nihilisme.

3. Si nous voulons fonder notre philosophie, il faut, et c'est le seul chemin qui nous reste, qu'elle se base sur une conception du monde dans sa totalité, de quelque manière d'ailleurs nous y arriverions. Se fondant sur les propriétés ultimes de la réalité, inchangeables et éternelles desquelles découle notre philosophie, nous parviendrons à en déduire des opinions et des convictions qui ne seront plus sujet au relativisme et au nihilisme, parce qu'elles ne se basent ni sur une rationalité contradictoire, ni sur des émotions personnelles, ni sur une volonté arbitraire. En un mot, si nous voulons éviter le nihilisme, et nous devons le vouloir cathégoriquement — si non nous sommes nihilistes — nous devons nous baser sur une métaphysique, de quelque nature qu'elle soit. C'est pourquoi Schopenhauer a pu dire : « Allendings müsste eine solche für die Ethik zerstörend sein (il parle de l'athéisme) und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt dies in Wahrheit nur von einer Metaphysik überhaupt ... Daher kann man als das notwendige Kredo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen : « Ich glaube an eine Metaphysik » ⁽⁴⁵⁾. Dans le grand problème de l'existence humaine et de l'évolution de l'humanité à présent bien dangereuse, nous devons choisir entre deux possibilités : ou bien le nihiloscepticisme, ou bien la métaphysique. Si nous voulons jeter un regard sur la pensée humaine et son évolution, et si nous voulons bien nous rappeler

(45) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Cotta Insel, p. 227.

la pensée tant réitérée que la métaphysique est bien nécessaire, parce que de facto tout le monde en a une, mais qu'elle est malheureusement impossible, nous concluons, d'abord qu'un nihilisme affiché est une impossibilité qui se détruit d'elle-même ou qui est tôt ou tard extirpée par le bon sens de l'humanité, ensuite qu'un nihilisme caché ne réussit pas à convaincre les personnes qui n'affectent pas seulement de penser, mais pensent en effet, et troisièmement que la seule solution aux problèmes est une solution métaphysique. Le monde d'aujourd'hui souffre de la maladie la plus terrible qui soit : de ne plus savoir que faire et que penser. La civilisation moderne est vouée nous seulement à l'échec, mais probablement à la destruction totale de toute civilisation si elle s'obstine à rester incapable de se constituer une métaphysique, qui nous laisse entrevoir des possibilités pour nos actions qui ne soient pas seulement sensationnelles, des possibilités pour notre pensée qui ne tourneraient pas en cercle vicieux, des possibilités authentiques pour notre art qui ne s'éparpilleraient pas en efforts hystériques, et des possibilités pour notre morale qui ne se résoudraient ni en fables infantiles de paradis terrestres, ni en cynisme destructeur. Que l'humanité n'est pas et ne sera jamais capable de répondre aux questions fondamentales que nous posent la conscience et l'existence, ne doit pas nous faire oublier que dénoncer ces questions comme des non-sens ou, plus prudemment, comme ne pas encore abordables — sachant bien qu'elles ne le seront, dans le sens qu'on veut donner à ce mot, jamais, — que dénoncer ces questions, disons nous, n'est pas autre chose que de devenir, consciemment ou inconsciemment, pour éviter les malchances de Faust, un Méfistoféles sans scrupules, sans avenir et sans humanité.

KAREL BOULLART

(ASPIRANT BIJ HET BELGISCH NATIONAAL FONDS
VOOR WETENSCHAPPELIJK ONDERZOEK)