

d'une façon bien plus exacte les changements en voie d'exécution et ceux qui les suivront. Quand nous verrons dans le développement mental une accommodation progressive aux conditions sociales, qui sans cesse moulent l'esprit à leur image et sont remaniées par lui, nous aurons une notion salutaire des effets lointains des institutions sur le caractère : remède efficace aux maux si graves que produit aujourd'hui une législation ignorante. Enfin, une bonne théorie de l'évolution mentale, considérée dans l'ensemble de l'humanité, nous donnera la clef de l'évolution dans l'esprit de l'individu : elle nous aidera donc à mettre de la raison dans nos dangereuses méthodes d'éducation, et par là à fortifier les intelligences et à élever les caractères.

IX

OBJECTIONS TOUCHANT LES PREMIERS PRINCIPES
ET RÉPONSES

(*Fortnightly-Review*, novembre et décembre 1873.)

- 1^o OBJECTION DE M. CAIRD : LES BORNES DE LA CONNAISSANCE.
 - 2^o OBJECTION DE M. MANSEL : LE VRAI FONDAMENT DE LA RELIGION.
 - 3^o OBJECTION DE M. HODGSON : NATURE DU TEMPS ET DE L'ESPACE.
 - 4^o OBJECTION DE M. MAX MULLER : L'ORIGINE DES IDÉES; L'AUTEUR ENTRE LOCKE ET KANT.
 - 5^o OBJECTION DE M. SIDGWICK : LES PRÉTENDUES CONTRADICTIONS DE L'AUTEUR.
 - 6^o OBJECTION DE M. MARTINEAU : UNE TENTATIVE POUR DÉTERMINER L'IDÉE DE L'ABSOLU.
 - 7^o OBJECTION DE LA *Revue trimestrielle* : L'AUTEUR ACCUSÉ DE FAVORISER LE SCEPTICISME ET DE RENVERSER LA MORALE.
 - 8^o OBJECTIONS DE MM. MOULTON ET TAIT : LES PRINCIPES PREMIERS DES SCIENCES PHYSIQUES.
- Suite.* SUR UN ESSAI DE DÉMONSTRATION DE CES PRINCIPES.
- 9^o LETTRE A M. HAYWARD : L'EXPÉRIENCE NOUS AIDE A DÉGAGER LES PRINCIPES A PRIORI.
- CONCLUSION. TR.

Toute objection qui vient d'un lecteur compétent prouve de deux choses l'une : ou bien la proposition qui l'a arrêté est fautive, soit en partie, soit en entier; ou bien, quoique vraie, elle est présentée de façon à faire naître un malentendu. Dans tous les cas, il devient clair qu'un changement ou une addition est nécessaire.

Pour moi, je n'avoue pas les erreurs dont on m'accuse, je crois plutôt voir un malentendu dans le différend qui me sépare des adversaires de mes doctrines métaphysico-théologiques. Aussi je me propose de répondre ici, par des éclaircissements et des preuves, aux principales objections qu'on m'oppose : mon objet est d'abord de justifier ces doctrines, et puis d'écartier les interprétations inexactes qu'elles semblent de nature à susciter.

Un recueil périodique, qui s'adresse au grand public, ne semble guère un lieu propre à traiter ces problèmes, d'une abstraction si haute. Toutefois, la foule de ceux qui s'y intéressent est si grande, ils touchent de si près aux changements

essentiels que subit dans son progrès l'opinion, que j'ai osé espérer rencontrer des lecteurs, hors du cercle même des philosophes de métier.

Naturellement, j'ai fait un choix parmi les objections, signalant celles que leur force propre, ou bien la situation, le nom de leur auteur tirent de pair. Quant à faire plus que de répondre à quelques-uns de mes adversaires, il n'en peut être question.

1^o OBJECTION DE M. CAIRD

Les bornes de la connaissance.

Comment l'intelligence découvre ses propres bornes. — Elle se démontre son incompetence en de certaines questions, par le spectacle des contradictions qu'elle se jette dès qu'elle les aborde ¹.

Je commencerai par une critique que je trouve dans un sermon prêché, par le Révérend Principal Caird, devant l'Association bretonne, à l'occasion de sa réunion à Édimbourg, en août 1871. L'objection du D^r Caird est présentée avec une courtoisie qui, heureusement, devient maintenant moins rare dans les controverses des théologiens : on peut, je crois, l'admettre, sans rien changer au fond même de la conclusion qu'elle touche ; et d'autre part, on peut le faire voir, elle porte avec plus de force contre les conclusions de certains penseurs ré-

1. Les titres et les sommaires sont du traducteur.

putés orthodoxes, savoir sir W. Hamilton et le doyen Mansel, que contre les miennes. Le D^r Caird expose ainsi ma thèse :

« Sa thèse est que le domaine de la science se distingue de celui de la religion, comme le connu de l'inconnu et de l'inconnaissable. Cette thèse s'appuie principalement sur un examen critique de la nature de l'intelligence humaine : ici, l'auteur suit et pousse jusqu'à ses dernières conséquences logiques la doctrine de la relativité de la connaissance humaine, doctrine que proposa Kant et qu'a reprise, pour l'appliquer particulièrement à la théologie, une école philosophique fameuse de ce pays-ci. Partant de la nature même de l'intelligence humaine, on prétend montrer qu'elle peut connaître le fini et le relatif, sans plus, et que par suite l'esprit humain est, en vertu d'une impuissance naturelle et insurmontable, forcé de renoncer à toute connaissance de l'absolu et de l'infini... Ne peut-on demander, d'abord, si dans cette affirmation, dont on fait le résumé d'une critique de l'intelligence humaine, par laquelle on lui refuse la connaissance de toute chose au delà du fini, ne git pas une contradiction facile à voir? La critique de l'esprit ne peut être faite que par l'esprit, et si l'instrument est, comme on le prétend, limité et défectueux, le résultat de la recherche participera aussi des mêmes vices. En outre, la notion d'une limite n'implique-t-elle pas déjà le pouvoir de la dépasser? Quand vous déclarez l'esprit humain impuissant à franchir les bornes du monde fini, ne faut-il pas présupposer que vous, l'auteur de cette déclaration, vous avez franchi ces bornes? »

C'est là une objection que je ne suis pas disposé à méconnaître : la chose s'explique, car, je le constate, elle est de celles que j'ai moi-même soulevées. Au moment où je préparais la seconde édition des *Principes de psychologie*, je trouvai dans mes papiers une note où l'on voyait encore les pains à cacheter qui avaient servi à l'attacher au manuscrit original (toutefois il ne faut pas croire là-dessus, comme on pourrait le faire, qu'elle eût été empruntée au manuscrit des *Premiers Principes*). La voici :

« Ici, je puis faire en passant une remarque : les divers raisonnements (y compris celui qui vient d'être cité) dont sir William Hamilton se sert pour démontrer le caractère purement relatif de toute connaissance, desquels il résulte plus d'une vérité importante, et que j'admets en grande partie, on pourrait les retourner contre lui, quand il conclut décidément qu'il nous est impossible de connaître l'absolu. Car, affirmer positivement que l'absolu ne peut être connu, c'est en un sens proposer une *notion* de l'absolu, c'est le *connaître* pour *inconnaisable*. D'affirmer que l'intelligence humaine est restreinte au conditionné, c'est lui imposer une *limite absolue*, ce qui suppose une *connaissance absolue*. L'ignorance éclairée à laquelle s'arrête ce philosophe devrait, à mon avis, être poussée encore un pas plus loin : au lieu de dire positivement que l'absolu ne peut être connu, nous devons dire qu'il nous est impossible de déterminer s'il peut l'être ou non. »

Pourquoi ai-je omis cette note ? Je ne puis m'en souvenir à présent. C'est peut-être parce qu'en y regardant de nouveau, je découvris une réponse à l'objection qu'elle enferme. En effet, l'intelligence ne peut sans doute démontrer sa propre compétence, puisque, tout le long de la démonstration, il lui faut postuler cette compétence même et demander ainsi ce qui est en question, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse prouver son incompetence en certaines matières. Son incapacité à l'égard de ces matières peut s'expliquer par deux causes. Ou bien les affirmations de la raison peuvent être toutes sans valeur, et alors l'incompétence de la raison en face d'un certain ordre de problèmes n'est qu'un cas particulier de son incompetence générale ; ou bien les affirmations de la raison, toutes valables qu'elles sont dans un certain domaine, aboutissent elles-mêmes à cette conclusion : que la raison est impuissante hors de ce domaine. Donc, si toute démonstration de compétence est ici impossible, le postulat de la compétence

étant au fond de chaque partie de toute démonstration, il est au contraire possible de prouver l'incompétence de la raison de deux façons : 1° en faisant voir que chacune des affirmations dont se compose la démonstration donne lieu à des contradictions et laisse voir par là son absurdité ; ou bien 2° en faisant voir qu'elles sont valables, mais conduisent à cette conclusion : l'impuissance de la raison à rien affirmer en de certaines questions.

Or, par la voie de la déduction et par celle de l'induction, la raison nous amène à conclure que la sphère de la raison a des bornes. Par induction : c'est là le résultat dernier d'innombrables et vaines tentatives pour dépasser cette sphère, pour comprendre la matière, le mouvement, l'espace, le temps, la force, jusque dans leur nature intime ; ces tentatives en effet nous amènent toujours à une alternative dont les deux termes sont également inconcevables, d'où cette conséquence légitime que ces tentatives seront infructueuses à l'avenir, comme elles l'ont été dans le passé. Par déduction : c'est aussi le résultat dernier de l'analyse de l'esprit, que le produit de la pensée est toujours une relation rangée dans telle ou telle classe ; que l'acte de la pensée consiste toujours à reconnaître et à classer des relations ; que par suite l'être en soi et hors de toute relation échappe à la pensée, parce qu'il ne peut être soumis à la forme de la pensée. Ainsi la déduction explique cette impuissance de la raison que l'induction affirme à la suite d'expériences nombreuses. Et quant à mettre en doute le droit qu'a la Raison, de prononcer un tel verdict contre elle-même, en ce qui concerne ces problèmes transcendants, ce serait mettre en doute son

pouvoir de tirer de prémisses données une conclusion valable; en d'autres termes, c'est lui attribuer une incompétence universelle, d'où résulte inévitablement l'incompétence particulière en question.

2^e OBJECTION DE M. MANSEL

Le vrai fondement de la religion.

Deux sortes de croyance : les *intuitions* immédiates (axiomes, perceptions), et les *opinions* sans preuve. — La *croyance en Dieu*, admise par Hamilton, est du second genre. — Les sentiments ne légitiment pas la croyance en leur objet, sans quoi toute superstition serait justifiée. — Nous avons une idée positive de l'absolu.

Une objection qui tient étroitement à la précédente est celle du D^r Mansel; je vais m'en expliquer ici. Dans une des notes de sa *Philosophie du relatif* (p. 39), voici ce qu'il dit :

« M. Herbert Spencer, dans son livre des *Premiers Principes*, s'efforce d'enrôler sir W. Hamilton au service du panthéisme et du positivisme à la fois » (voilà, pour le dire en passant, une singulière affirmation; je rejette également ces deux doctrines); « pour cela, il garde seulement de la philosophie de sir W. Hamilton la partie négative, celle où cet auteur, d'accord avec bien d'autres, déclare l'absolu tout à fait inconcevable pour l'intelligence seule; et il en rejette les parties positives, où ce philosophe professe hautement la nécessité de la croyance en un Dieu personnel, commandée par notre nature morale et sensible... Le principe fondamental de sir W. Hamilton est qu'il faut accepter tous les faits de conscience, et que les sentiments moraux et religieux, source première de notre foi en un Dieu personnel, ne sont nullement affaiblis par les raisonnements tout négatifs qui ont induit les hommes à admettre un absolu impersonnel... C'est sur ces conclusions toutes

OBJECTIONS TOUCHANT LES PREMIERS PRINCIPES 321

négatives que M. Herbert Spencer, de son côté, fonde la religion : ainsi il abandonne le grand principe de Hamilton, la distinction entre la connaissance et la croyance. »

Je vais reprendre ces propositions dans l'ordre le plus commode pour la discussion : je commence donc par la dernière. Au lieu de ce qu'il dit là, le D^r Mansel aurait dû dire que je refuse de suivre sir W. Hamilton dans la confusion qu'il établit entre deux sens distincts, et même radicalement opposés, du mot *croyance*. Ce mot « s'applique d'ordinaire aux affirmations de conscience dont on ne peut alléguer aucune preuve : les unes étant indémontrables parce qu'elles sont la base de toute démonstration, les autres parce que les arguments font défaut ¹. » Dans cette Revue, au numéro de juillet 1865, j'ai exposé cette distinction dans les termes suivants :

« En général, quand nous disons que nous « croyons » une chose, c'est que nous ne pouvons en donner une preuve décisive, ou que sur ce sujet-là nous avons été soumis à quelque impression indéfinissable. Nous *croyons* que la prochaine Chambre des communes abolira les impôts d'église; nous *croyons* encore que telle personne dont nous regardons la figure a un bon naturel. En d'autres termes, lorsque nous ne pouvons donner d'une chose que nous pensons que des preuves insuffisantes et avouées pour telles, ou que nous n'en pouvons donner aucune, nous l'appelons une « croyance ». Et ce qui caractérise ces croyances et les distingue des connaissances, c'est qu'il est facile d'en rompre le lien avec les états de conscience antécédents : ce qui est difficile pour les dernières. Mais, par malheur, ce mot de « croyance » s'emploie aussi pour ces liaisons indissolubles qui se forment dans la conscience et y durent un temps ou y persistent à jamais, et qui se font accepter pour cette unique raison qu'on ne peut s'en défaire. Quand je dis que je sens une douleur, que j'entends un son, que je vois une ligne et qu'elle me semble plus longue qu'une autre, c'est comme si je disais qu'il

1. *Principes de psychologie*, 2^e édit., § 425, note.

s'est produit dans mon état un certain changement, et je ne puis donner de ce fait une plus forte preuve après celle-ci, qu'il est présent à mon esprit... On a pris, nous venons de le dire, le mot « croyance » pour exprimer une conviction dont nous ne pouvons donner qu'une raison insuffisante et reconnue pour telle, quand nous en pouvons donner une : de là vient que, si l'on nous presse trop de dire sur quelle base repose quelque une des affirmations premières de la conscience, nous répondons, faute de pouvoir alléguer aucune raison, qu'elle est pour nous une croyance. Ainsi un même nom réunit des choses situées aux deux pôles de la connaissance. Par suite, ces deux idées, celle des relations de pensée les plus fortes et celle des moins cohérentes, s'influencent l'une l'autre : de là de grands malentendus. »

Maintenant, la croyance en un dieu personnel, telle qu'on prétend la tirer des sentiments moraux et religieux, n'est pas une de ces croyances qui échappent à la démonstration, parce qu'elles servent de fondement à toute démonstration; cela est bien clair. Il suffit de se rappeler que, dans les livres de théologie naturelle, on *conclut* l'existence d'un dieu personnel de ces sentiments; elle n'y est donc pas contenue, elle n'y est pas associée comme une intuition qui en serait inséparable. Ce n'est pas là une croyance du genre de celles-ci : qu'à cette heure il fait jour, que j'ai devant moi un espace libre; celles-là, on ne peut les démontrer, mais c'est parce qu'elles sont aussi simples et non moins certaines que dans chacun des éléments d'une démonstration. Si la première rentrait dans ce genre, des croyances très-certaines, tout argument serait superflu : il n'est pas une race d'hommes, pas un individu qui n'y fût attaché invinciblement. Il est donc clair que sir W. Hamilton confond les deux états de conscience, qui portent le nom de croyance, et qui sont d'ailleurs si différents, et qu'il attribue

au second une certitude propre au premier et à celui-là seul.

En outre, ni Sir W. Hamilton, ni le Dr Mansel ne nous ont donné le moyen de distinguer ces « faits de conscience d'ordre moral et sensible », qui exigent impérieusement la croyance en un dieu personnel, d'avec ces « faits de conscience d'ordre moral et sensible », que nous trouvons chez nous ou chez d'autres hommes, et qui imposent impérieusement, à ceux qui les éprouvent, des croyances que sir W. Hamilton tiendrait pour fausses. Un chef néo-zélandais surprend sa femme en adultère : il tue l'homme; là-dessus, la femme se tue pour rejoindre son amant dans l'autre monde, et le chef à son tour se tue pour les poursuivre et empêcher leur projet. On voit assez clairement par ces deux suicides que ces Néo-Zélandais croyaient en un autre monde, où ils pouvaient aller à volonté, pour y satisfaire leurs désirs comme dans celui-ci. Si on leur avait demandé de justifier cette croyance, et que les arguments dont ils se fussent servis n'eussent pas paru suffisants, ils auraient encore pu se rejeter sur leurs sentiments et y trouver à leur croyance un fondement prétendu inébranlable. Je ne vois pas pourquoi un insulaire des Fidji, avec l'argument d'Hamilton, ne pourrait pas justifier la ferme espérance qu'il a, après s'être laissé brûler vivant, de reprendre dans l'autre monde sa vie à l'âge même où il l'a laissée, et d'y jouir des plaisirs de la conquête et des satisfactions du cannibalisme. Sa conviction à cet égard surpasse en énergie les convictions religieuses admises chez les peuples civilisés, et la preuve en est qu'il s'offre tout à fait de plein gré au bûcher. Et comme sa conviction, nous devons le supposer, n'est pas le

fruit d'une démonstration, il faut qu'elle soit le produit de certains sentiments, de « certains faits de conscience de l'ordre des émotions ». Pourquoi alors n'allèguerait-il pas que les « faits d'ordre sentimental » qui existent dans « sa conscience » « exigent impérieusement » cette croyance? Évidemment, si l'on pose ce principe que « les faits de conscience doivent être acceptés dans leur totalité », il nous faut ou bien tenir pour vraies les superstitions de l'humanité entière, ou bien dire qu'il s'agit seulement de la conscience d'une certaine classe déterminée d'hommes civilisés. S'il faut admettre l'objet d'une croyance sur ce simple motif, que les faits de conscience de l'ordre des émotions imposent impérieusement cette croyance, je ne vois pas pourquoi l'existence réelle d'un esprit dans la maison ne résulterait pas, comme une conséquence nécessaire, de la peur très-vive qu'en a l'enfant ou la servante.

Voici le dernier point, et le principal, sur lequel j'ai à parler du compte rendu du D^r Mansel. « M. Spencer, dit-il, fait d'autre part de ces conclusions négatives le seul fondement de la religion. » C'est là exactement le contraire de ce que je fais; en effet, j'ai soutenu contre Hamilton et le D^r Mansel que nous avons dans notre conscience une idée *positive* de ce qui se manifeste à nous à travers les phénomènes, et non, comme eux l'affirment, une idée *négative*; et que ce fait de conscience positif nous offre un fondement indestructible pour y établir le sentiment religieux (*Premiers Principes*, § 26). Au lieu d'invoquer ici des citations tirées de mes livres, il ne sera pas mal, je crois, de rapporter l'exposé et la critique que fait de ma doc-

trine un théologien étranger. Voici ce qu'écrit M. le pasteur Grotz, de l'Église réformée de Nîmes :

« La science serait-elle donc par nature ennemie de la religion? Pour être religieux, faut-il proscrire la science? — C'est la science expérimentale qui va maintenant parler en faveur de la religion; c'est elle qui, par la bouche de l'un des penseurs... de notre époque, M. Herbert Spencer, va répondre à la fois à M. Vacherot et à M. Comte. »

« Ici, M. Spencer discute la théorie de l'*inconditionné*; entendez par ce mot : Dieu. Le philosophe écossais, Hamilton, et son disciple M. Mansel, disent comme nos positivistes français : « Nous ne pouvons affirmer l'existence positive de quoi que ce soit au delà des phénomènes. » Seulement Hamilton et son disciple se séparent de nos compatriotes en faisant intervenir une « révélation merveilleuse », qui nous fait croire à l'existence de l'*inconditionné*, et, grâce à cette révélation vraiment merveilleuse, toute l'orthodoxie revient. Est-il vrai que nous ne puissions rien affirmer au delà des phénomènes? M. Spencer déclare qu'il y a dans cette assertion une grave erreur. Le côté logique, dit-il fort justement, n'est pas le seul; il y a aussi le côté psychologique, et, selon nous, il prouve que l'existence positive de l'absolu est une donnée nécessaire de la conscience. »

« Là est la base de l'accord entre la religion et la science. Dans un chapitre... intitulé *Réconciliation*, M. Spencer établit et développe cet accord sur son véritable terrain.

« M. Spencer, en restant sur le terrain de la logique et de la psychologie, et sans recourir à une intervention surnaturelle, a établi la légitimité, la nécessité et l'éternelle durée du sentiment religieux et de la religion ¹. »

1. *Le Sentiment religieux*, par A. Grotz. Paris, J. Cherbuliez, 1870.

3^o OBJECTION DE M. HODGSON

Nature du temps et de l'espace.

Ils ne sont pas des formes de toute intuition sensible. — Objection tirée du son. — Ils ne sont pas des réalités, étant sans attributs, et ne pouvant être conçus ni avec ni sans limites. — Vacillations de la doctrine de Kant. — Objections à cette doctrine : l'espace pur peut être objet de pensée ; or une forme pure ne le pourrait. — Mais si l'espace et le temps nous sont incompréhensibles, cette impuissance de notre esprit n'est pas tout ce que nous savons de l'absolu. — Nous en avons une notion positive.

J'arrive à ce qu'a dit sur mon compte le Dr Shadworth H. Hodgson, dans son Essai sur *l'Avenir de la métaphysique*, publié dans la *Revue contemporaine*, novembre 1872. En ce qui concerne les points où il se déclare d'accord avec moi, je me contente de dire que j'attache du prix à cet assentiment, qui me vient ainsi d'un homme d'esprit subtil et indépendant ; mais je m'en tiendrai aux points où nous différons. Avant d'exposer ses propres idées, le Dr Hodgson expose brièvement et critique les doctrines de Hegel et de Comte, avec lesquels il est d'accord à certains égards, et en désaccord ailleurs ; ensuite, il arrive à la doctrine que j'ai mise en avant, et la critique. Il donne d'abord de ma thèse un rapide exposé, auquel j'hésite à adhérer ; puis il poursuit :

« Dans ses *Premiers Principes*, 1^{re} partie de la 2^e édition, il y a un chapitre intitulé « Idées suprêmes de la science » ; l'auteur énumère six idées ou groupes d'idées de ce genre, et il s'efforce de montrer qu'elles sont tout à fait incompréhensibles. Les voici : 1^o temps et espace ; 2^o matière ; 3^o repos et mouvement ; 4^o force ; 5^o conscience ; 6^o l'âme ou le moi. Ce serait une trop longue entreprise d'aborder ici l'étude détaillée de toutes ces idées ; mais je vais

prendre le premier des six groupes, et, sur cet exemple, je tâcherai de démontrer combien la doctrine de M. Spencer est insoutenable ; comme d'ailleurs les arguments que j'emploierai sont les mêmes dont on pourrait se servir contre les autres groupes, je consens à ce que ma démonstration passe pour nulle en général, s'il est prouvé qu'elle est nulle en ce qui concerne le temps et l'espace. »

J'accepte volontiers le débat dans les conditions que propose le Dr Hodgson ; et je vais examiner un à un les divers arguments dont il se sert pour détruire mes conclusions. Je suis l'ordre même qu'il a choisi pour exposer ses objections ; et je commence par une phrase qui arrive après celles que je viens de citer. En voici la première partie : « La notion métaphysique de l'espace et du temps consiste en ce qu'ils entrent comme éléments dans tout phénomène, soit perçu (présenté), soit représenté. »

Par la « notion métaphysique » en question, faut-il entendre celle de Kant ? ou celle du Dr Hodgson lui-même ? faut-il prendre cette expression dans quelque sens plus général ? En tout cas, je n'ai qu'une réplique à faire : c'est que la notion métaphysique est incorrecte. Quand j'ai traité de la forme donnée à cette doctrine par Kant, qui fait de l'espace une forme d'intuition, j'ai fait voir que l'espace est uni indissolublement à certaines classes de phénomènes, à l'exclusion des autres ; que d'habitude Kant considère les phénomènes d'ordre visible et tangible, auxquels l'espace est inséparablement uni dans la conscience, et néglige les autres ordres, auxquels il n'est pas uni inséparablement. A vrai dire, chez l'adulte, la perception du son implique certaines notions d'espace ; mais ces notions y sont pour la plupart, sinon toutes, jointes, par suite d'expé-