

moindre lumière sur l'acquisition des qualités premières par cette matière. Toutes ces choses, on le sous-entend du moins, sont incréées. La puissance créatrice nous est présentée comme soumise à des restrictions que lui imposent les nécessités mathématiques; elle a pour *donnée* (le mot est digne de remarque) une substance qui, en certains de ses caractères, défie le changement. Certes, ce n'est pas là une explication du mystère universel. Le mystère n'est que relégué dans une région plus reculée, où l'on ne saurait porter la recherche. Or cette recherche, *il nous faut* la faire. Toute solution de cette espèce laisse renaître la question de savoir l'origine et la nature de ce qui impose ces limites à la puissance créatrice; ce qu'est ce Dieu premier, qui exerce son empire sur le Dieu secondaire. Car évidemment, si le « tout-puissant Architecte lui-même » (pour employer l'expression quelque peu incohérente de M. Martineau) est impuissant à changer la « matière qui lui est donnée comme objet », impuissant à changer les conditions d'existence de cette matière, et réduit à les subir au cours de son travail, il existe donc un pouvoir dont il est le sujet. Ainsi, dans la doctrine de M. Martineau aussi, il y a un suprême inconnaissable; si elle diffère de la doctrine qu'il combat, c'est qu'entre cet inconnaissable et le pur inconnaissable elle intercale une réalité demi-intelligible.

D'après les explications de tout à l'heure, on le voit, cette théorie ne me paraît pas d'accord avec elle-même; et, d'après ces dernières, elle laisse le mystère essentiel sans solution; je ne vois donc pas qu'elle ait aucun avantage sur la doctrine de l'inconnaissable, prise sous sa forme simple. Je ne vois là qu'un

repos temporaire dans une solution approchée, qui a pour point d'appui le suprême insoluble. Si la pensée ne peut, en dépit des obstacles, s'empêcher de franchir l'apparence, pour tâcher de concevoir la cause cachée derrière, de même, en suivant l'interprétation que M. Martineau nous propose, la pensée ne peut s'interdire de rechercher la cause qui impose des restrictions à la cause dont il parle. Avouons-le, il le faut, la question, sous cette dernière forme, n'admet pas de réponse; pourquoi dès lors ne pas reconnaître aussi bien, que sous sa forme immédiate elle n'en admet pas? Ne vaut-il pas mieux reconnaître avec candeur l'incompétence de notre esprit, au lieu d'appeler explication ce qui ne fait que déguiser une difficulté inexplicable? Quelque réponse que chacun puisse faire à cette question, encore ne peut-on blâmer avec justice ceux qui, trouvant en eux l'indestructible conscience d'une cause dernière, d'où procèdent également ce que nous nommons l'univers matériel et ce que nous nommons l'esprit, s'interdisent de rien affirmer touchant cette cause: c'est qu'en effet ils la jugent aussi impénétrable dans sa nature qu'inconcevable dans son étendue et sa durée.

---

POST-SCRIPTUM

---

7<sup>o</sup> OBJECTION DE LA REVUE TRIMESTRIELLE

**L'auteur accusé de favoriser le scepticisme et de renverser la morale.**

Le prétendu scepticisme, en germe dans la doctrine de la *relativité de nos connaissances*, admise par l'auteur. — Seul entre tous les partisans de cette doctrine, l'auteur admet un point *absolument certain*: la coexistence de l'absolu et du sujet.

La doctrine de l'évolution, subversive de toute morale. — Fondement de la morale, selon l'auteur. — Le devoir se déduit des conditions primordiales de toute vie, et notamment de toute vie en société. — Son caractère sacré. — Concessions faites à l'auteur par son adversaire.

En achevant le dernier paragraphe de l'article précédent, j'avais espéré d'en finir pour longtemps avec tout écrit de controverse, et si cet article avait paru en son entier dans le numéro de novembre de la *Fortnightly*, comme c'était d'abord mon intention, le besoin d'y rien ajouter n'eût pas été pressant. Mais, tandis qu'il était aux mains de l'imprimeur, deux comptes rendus critiques, plus travaillés que les précédents, ont paru; et puisque, la publication de cette seconde moitié de l'article ayant été remise jusqu'ici, une occasion s'offre, je ne puis, à moins de m'exposer à des commentaires erronés, les laisser passer sans examen.

La politesse me fait un devoir de répondre surtout à un écrivain qui, dans la *Quarterly Review* (*Revue trimestrielle*) d'octobre, a parlé de moi parfois en adversaire, mais non sans s'accorder avec mes doctrines sur quelques points. J'ai évidemment trop peu de place ici pour suivre une à une toutes ses objections. Je dois me contenter de quelques brèves réflexions sur deux propositions qu'il entreprend d'établir. Voici comment il les énonce :

« Nous voudrions attirer l'attention sur deux points principaux qui, nous osons l'affirmer, souffrent des objections; sans doute M. Spencer lui-même a songé à ces objections (et elles ont pu se présenter à plus d'un lecteur); néanmoins nous ne voyons pas qu'il les ait nulle part mentionnées et prévenues.

« Les deux points que nous choisissons sont les suivants :

« 1° Son système conduit à la négation de toute vérité.

« 2° Il est radicalement et nécessairement contraire aux principes de toute saine morale. »

Voilà un passage qui se termine par deux affirmations bien étonnantes. Je dirai d'abord que je n'ai pas du tout le sentiment dont parle l'auteur de l'article. Au contraire, il me souvient que j'ai dépensé quelques efforts à développer ce que je prends pour un système de vérités : et je m'étonne, qu'après avoir posé comme une conséquence de ce système « la négation de toute vérité », on me prête encore cette prévoyance, de m'être attendu « sans doute » à voir ce système soulever cette objection-là. Je songe encore que, d'après mon programme, ce système doit se terminer par des *Principes de morale*, en deux volumes, et, quand j'apprends qu'il est « nécessairement contraire aux principes de toute saine morale », naturellement je m'étonne, et plus encore en apprenant que je m'attends sans doute à cette appréciation. Ceci soit dit pour répudier ce scepticisme latent que m'attribue l'auteur de l'article. Maintenant, examinons les preuves qu'il apporte à l'appui de ces propositions.

Pour ce qui est de ses remarques sur les incohérences apparentes du réalisme transfiguré, je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai répondu à M. Sidgwick; car ce dernier les avait déjà faites. Je m'en tiendrai aux corollaires qu'il tire de la doctrine de la relativité de la connaissance, telle que je la professe. Il dit avec raison que je suis d'accord pour la soutenir avec « MM. Mill, Lewes, Bain et Huxley; » mais il n'ajoute pas (il le devait pourtant) que j'ai aussi pour compagnons Hamilton, Mansel et cette longue série de nos prédécesseurs, chez qui Hamilton l'a retrouvée. Puis il se met en œuvre de conclure, de cette doctrine de la relativité, qu'on ne peut affirmer aucune vérité

absolue dans aucun genre, non pas même la vérité absolue de la doctrine de la relativité elle-même. Ainsi il donne à entendre à ses lecteurs que cette conclusion porte particulièrement contre le système qu'il est en train de critiquer. Or, si sa conclusion est valable, on peut accuser d'avoir ainsi « nié toute vérité » des auteurs qui passent pour orthodoxes, comme aussi ces nombreux philosophes qui, d'Aristote à Kant, ont avancé la même proposition. Et maintenant, je vais plus loin, et je dis : Contre la doctrine de la relativité, telle que je la présente, cette accusation n'a pas la même force que contre les formes antérieures de cette doctrine. Car je m'écarte des autres partisans de la relativité, quand je dis que l'existence d'un non-relatif est plus qu'une affirmation positive de la conscience : à savoir, une affirmation qui dépasse toutes les autres en certitude et sans laquelle la doctrine de la relativité ne saurait même être conçue dans la pensée. J'ai dit encore : « Si l'on ne postule un non-relatif, un absolu, c'est le relatif lui-même qui devient absolu, ce qui réduit à l'absurde la thèse contraire <sup>1</sup> ; » et ailleurs, parlant de cette conscience d'un non-relatif manifesté à nous par le relatif, je l'ai déclarée « plus profonde que toute démonstration, plus profonde même que toute connaissance déterminée, aussi profonde que la nature même de l'esprit <sup>2</sup> ; » c'était, il me semble, dire, avec toute la force possible, que, si toutes les autres vérités peuvent passer pour relatives, celle-là doit être tenue pour absolue. Or, chose bizarre, tandis que je combats ainsi les partisans purs de la relativité, soute-

1. *Premiers Principes*, § 26.

2. *Ibid.*, § 62.

nant avec mon critique que « les partisans d'une telle philosophie (celle de la relativité absolue) ressemblent à un homme qui, assis sur une branche d'arbre, la scierait au plus près du tronc <sup>1</sup>, » il me choisit entre tous pour m'attribuer la thèse que je repousse ! Bien loin donc d'admettre que ma théorie implique la négation de toute vérité, je soutiens qu'après avoir posé dès le début la coexistence du sujet et de l'objet comme une affirmation de la conscience antérieure à tout raisonnement <sup>2</sup> ; après avoir, dans la suite, montré par voie analytique comment ce postulat se vérifie de toutes manières <sup>3</sup> et comment, sans lui, la démonstration de la relativité devient impossible, je peux attribuer à ma doctrine, pour trait distinctif, le caractère opposé.

Pour justifier sa seconde proposition, l'auteur du compte rendu commence en ces termes : « D'abord, la manière dont M. Spencer entend l'évolution le force à s'accorder avec M. Darwin pour nier toute distinction fondamentale et essentielle entre le devoir et le plaisir. » Là-dessus, il expose l'explication que je donne de la formation des sentiments moraux (cet exposé diffère grandement de celui que l'on trouve dans les *Principes de psychologie*, § 215, §§ 503-512 et §§ 524-532) ; et il poursuit en ces termes : « Nous ne le déclarons pas sans répugnance, mais la vérité nous y réduit, M. Spencer ne prouve en aucune façon qu'il soit jamais parvenu à comprendre, dans son vrai sens, le mot de *moralité*. »

1. Cf. *Principes de psychologie*, §§ 88, 95, 391, 401, 406.

2. *Premiers Principes*, §§ 39-45.

3. *Principes de psychologie*, part. VII.

D'abord, on le voit par le contexte, cette accusation est dirigée contre tous les partisans de la doctrine de l'évolution sous une forme quelconque. Ensuite, en ce qui me concerne, je ne puis croire que l'auteur de l'article me l'eût adressée, s'il eût mieux examiné les faits, sans se borner à ceux de mes ouvrages qu'il indique en tête de son compte rendu. Et, je ne puis m'empêcher de le penser, si l'esprit d'équité, auquel il s'efforce visiblement de demeurer fidèle, eût été bien en éveil au moment où il écrivait ces passages, il aurait vu qu'avant de lancer une allégation aussi grave, un supplément d'enquête n'était pas de trop. S'il avait dit simplement, qu'avec la doctrine de l'évolution de l'esprit, entendue comme je l'entends, il ne voyait pas sur quel fondement s'établiraient les principes de la morale, je n'aurais rien dit, pourvu encore qu'il eût ajouté que pour moi je croyais pouvoir les établir, et sur quelles bases. Au contraire, à la manière dont il tire cette conclusion, qui lui est propre, de mes prémisses, on croirait que je dois l'en tirer pareillement moi-même. J'assure aux principes de la morale des fondations toutes différentes, et bien supérieures en solidité à celles que nous offrent les sentiments et concepts moraux ; or il parle de ces derniers comme si j'en faisais la seule base de mes théories éthiques. « Le système de morale de M. Spencer, affirme mon critique, a encore un défaut plus grave : il nie l'existence de toute distinction objective entre le juste et l'injuste chez aucun être, que les hommes soient d'ailleurs responsables ou non de leurs actes ; » or je soutiens, au contraire, que s'il se distingue des autres systèmes de morale, c'est en ce qu'il tient pour objective cette distinction, et

s'efforce de démontrer que la distinction qui se fait à cet égard dans le sujet vient de celle qui est dans l'objet. Dans mon premier ouvrage, la *Statique sociale*, publié il y a vingt-trois ans, ma thèse essentielle est que, mis à part leur caractère respectable d'injonctions d'un Dieu et l'autorité qui s'attache à des intuitions morales, les principes de la justice peuvent se déduire d'abord des lois de la vie, telles qu'elles se présentent dans l'état social. Dans tout ce livre, je soutenais que ces principes, avec leur origine, possèdent une autorité suprême, devant laquelle doivent s'incliner les conseils de l'utilité immédiate ; et, pour ce motif, M. Mill me classa parmi les adversaires des utilitaires. Plus récemment, dans une lettre que ce malentendu de M. Mill m'engagea à écrire et qui fut ensuite publiée par le professeur Bain dans sa *Science mentale et morale*, j'ai exposé à nouveau cette thèse. Déjà, dans un article d'éclaircissement, publié sous le titre : *Morale et sentiments moraux*, dans cette revue même, en avril 1871, j'ai cité quelques passages de cette lettre ; je vais les citer encore ici, espérant qu'on m'en excusera, à cause de la gravité des jugements que porte l'écrivain de la *Quarterly* :

« La morale proprement dite, la science de la droite manière de se conduire, a pour objet de déterminer *en quoi* et *pourquoi* certaines façons de se conduire sont funestes et certaines autres avantageuses. Ces résultats, bons ou mauvais, ne peuvent être tels par accident, mais bien par une suite nécessaire de la nature des choses ; et, à mon sens, c'est la tâche de la science morale, de déduire des lois de la vie et des conditions de toute existence, quelles sont les formes d'activité qui tendent à produire nécessairement le bonheur ou à produire le malheur. Les conclusions qu'elle aura ainsi énoncées devront passer en lois de notre conduite ; il faudra y

obéir, sans regarder au bonheur ou à la souffrance qui en résulte directement. »

.....  
 « S'il est vrai que la pure honnêteté exige un arrangement de toutes choses qui est beaucoup trop bon pour les hommes du temps, il ne l'est pas moins que le simple intérêt ne tend pas par lui-même à créer un état de choses supérieur à ce que nous voyons. La morale absolue a besoin du frein de l'intérêt pour ne point se jeter dans les absurdités de l'utopie; mais l'intérêt a besoin de la morale absolue, seul aiguillon qui puisse l'exciter au progrès. Accordons que notre premier besoin est de savoir ce qui est *relativement juste*; mais il ne s'ensuit pas moins que nous devons d'abord regarder ce qui est *absolument juste*, car le premier concept suppose d'abord l'autre. »

Je fis alors sur ces mêmes passages un commentaire que je peux bien reproduire. « Je ne vois pas, disais-je, comment on pourrait bien mettre plus d'énergie à donner à la morale un fondement indépendant de tout ce que nous apprend l'expérience de nos intérêts, et, en un sens, antérieur; et par suite encore un fondement indépendant des sentiments moraux qui naissent, selon moi, de cette expérience, et antérieur à ces sentiments. » Je n'ajouterais qu'un mot : si j'avais professé exactement le contraire de ce que j'ai dit, le critique aurait pu, je l'avoue, appuyer son jugement sur de bonnes raisons. Si, au lieu de reculer devant la doctrine qui fait « du plus grand bonheur possible le but immédiat de l'homme »<sup>1</sup>, je l'avais prise à mon compte; si, au lieu d'exposer et de justifier « la foi dans le caractère particulièrement sacré de ces principes suprêmes, et le sentiment de l'autorité incomparable, qui s'attache aux émotions *altruistes* correspondantes<sup>2</sup>, » j'avais

1. *Statique sociale*, chap. III.

2. *Principes de psychologie*, § 531.

nié ce caractère sacré et cette autorité suprême; si, au lieu de dire, en parlant du sage : « Il exprimera sans crainte la vérité la plus haute qu'il verra, sachant bien, quoi qu'il en puisse advenir, qu'ainsi il remplit son rôle vrai dans le monde<sup>1</sup>, » si j'avais dit que l'homme sage ne doit pas agir ainsi; alors oui, l'auteur de l'article aurait pu m'accuser « de ne pas comprendre le mot de *moralité* dans son sens véritable ». Alors aussi, il aurait pu conclure que la doctrine de l'évolution, comme je la prends, implique la négation de toute « distinction entre le devoir et le plaisir ». Jusque-là, on ne trouvera pas, je pense, que les faits justifient son arrêt.

Je le reconnais volontiers avec mon critique, le triomphe d'une philosophie « n'est pas seulement une question d'un intérêt spéculatif, elle a une importance pratique et des plus hautes. » Je m'accorde encore avec lui à croire que d'une philosophie erronée peuvent naître « des changements sociaux et politiques funestes ». Je vais plus loin : pour un écrivain convaincu qu'il n'y a pas de critérium du juste et de l'injuste en dehors d'une révélation interprétée par une autorité infaillible, l'air alarmé qu'il prend en face d'un système aussi radicalement contraire se comprend. Tout en regrettant que le sentiment de l'équité dont il fait preuve en général ne l'ait pas empêché de négliger les faits ci-dessus rappelés, je comprends comment, vue de son point, la doctrine de l'évolution sous la forme que j'adopte lui « semble mortelle pour tous les germes de la vie morale » et « ennemie de toute espèce de religion ». Mais ce que je ne puis comprendre, c'est cette modification de

1. *Premiers Principes*, § 34.

la doctrine de l'évolution, où il voit un moyen de salut. En effet (et, après tant de marques d'un dissentiment si profond, le lecteur ne s'y attendait guère), l'auteur de l'article pousse la conciliation jusqu'à laisser voir que le système en question peut se convertir « avec rapidité et vivacité, par une sorte d'*allotropisme*; après quoi il offrira des caractères étonnamment différents de ceux qu'il a maintenant. » Me sera-t-il permis d'employer à mon tour une autre comparaison, qui touche à des faits subjectifs et non objectifs, pour parler de cette transformation? Dans un stéréoscope, les deux images représentant deux aspects différents d'un objet, produisent d'abord sur la vue un trouble, dû à un conflit d'impressions, puis après un temps et tout à coup s'unissent en un seul tout qui s'offre à nous avec une extrême clarté; de même, ne puis-je pas le dire? cet idéalisme et ce réalisme, dont mon critique marque avec force l'opposition, et avec eux toutes celles de mes opinions où il voit des contradictions essentielles et frappantes, finiront, s'il les considère avec plus de patience, par se rejoindre comme les deux côtés complémentaires d'une figure.

#### 8° OBJECTIONS DE MM. MOULTON ET TAIT

##### Les principes premiers des sciences physiques.

L'expérience nous fait saisir le sens de ces principes : elle ne les fonde pas. — Ex. du principe d'*inertie*. — Essais pour le démontrer : l'observation, l'expérience. — Elles-mêmes l'impliquent avant de le démontrer. — Nécessité de principes premiers : on ne peut prouver tout.

J'arrive à une question qui mérite d'être traitée assez en détail; elle n'intéresse pas ma seule personne : il s'agit de la

nature du fondement sur lequel reposent les vérités dernières de la physique. L'auteur (d'un article inséré dans la *Revue trimestrielle bretonne* d'octobre dernier) montre, en sa qualité de physicien, un vrai mépris pour tout examen métaphysique des notions de la physique; je ne m'y arrêterai pas, si ce n'est pour remarquer que toute question de physique, quand on va au fond, laisse paraître une question de métaphysique; et j'aurais même cru que mon adversaire pouvait s'en apercevoir par la controverse que soutiennent aujourd'hui les chimistes entre eux, touchant la légitimité de l'hypothèse des atomes. Quant à sa remarque erronée, que je prends l'expression « persistance de la force » pour synonyme de cette autre, aujourd'hui généralement reçue, « conservation de l'énergie potentielle », je ne dirai qu'un mot : s'il n'eût pas été si désireux de trouver chez moi des contradictions, il aurait vu pourquoi, ayant en vue un objet spécial, j'emploie exprès le mot force; ce mot est générique, en effet; il enveloppe deux espèces : d'abord ce qu'on nomme l'énergie, puis cette force en vertu de laquelle la matière occupe l'espace et maintient son intégrité; cette dernière, quel qu'en soit le rapport avec l'énergie, et bien qu'elle soit reconnue clairement, à titre de *donnée* nécessaire, par la théorie de l'énergie, n'est pas davantage étudiée dans cette théorie. Je veux m'en tenir à cette proposition, longuement discutée par mon adversaire, que nous connaissons la persistance de la force *a priori*. Il s'appuie avec confiance sur l'autorité du professeur Tait, qu'il cite deux fois pour établir ce point-ci :

« La philosophie de la nature est une science expérimentale, non intuitive. Il n'y a pas de raisonnement *a priori* qui puisse nous conduire logiquement à une seule vérité de physique. »

Si je voulais me poser en critique de mon critique, je pourrais insister sur le vague que le professeur Tait laisse subsister quant à l'extension de sa proposition, lorsqu'il parle de la « philosophie de la nature » comme d'une science. Si je voulais suivre l'exemple de mon adversaire, je ferais remarquer que le mot « philosophie de la nature », au sens de Newton, qui est accepté par le professeur Tait, comprend l'astronomie; je demanderais alors où sont les « expériences » qui en astronomie nous ont jamais conduits à des vérités; et je « conseillerais » à mon critique de ne pas s'en remettre à l'autorité d'un homme (j'emploie ici son langage galant) capable de cette « bévue » : confondre l'expérimentation avec l'observation. Je n'irai pourtant pas jusqu'à conclure, de cette erreur d'exposition, que le professeur Tait ignore la différence des deux choses; et je ne ferai pas de son autorité moins de cas que s'il avait mieux veillé à ses expressions. Pour ce qui est des autorités, je dirai seulement que, si la question devait être tranchée par celle d'un physicien, je pourrais bien contre-balancer celle du professeur Tait, si ce n'est la détruire, à l'aide de celle de Mayer, qui sur ce point est d'un avis tout contraire, et qui a obtenu un hommage tout spécial de la Société royale et de l'Institut de France. Mais, à mon avis, la question ne relève pas de la physique : elle touche à la nature de la démonstration en général. Or, sans mettre en doute la compétence du professeur Tait en logique et en psychologie,

je refuserais encore de me soumettre à son jugement en pareille question, quand je n'aurais pas à y opposer l'avis d'un autre physicien, et non certes moins éminent.

Mais laissons de côté l'autorité, et étudions le sujet en lui-même. Dans le *Traité de philosophie de la nature*, par les professeurs Thompson et Tait, § 243, je lis ceci : « Ainsi que nous le ferons voir dans notre chapitre sur *l'Expérience*, les axiomes de physique ont valeur d'axiome, mais seulement aux yeux de ceux qui connaissent assez l'action des causes physiques pour être à même de voir immédiatement le caractère nécessaire de ces vérités. » J'en demeure d'accord. Il en est en cela de la physique comme des mathématiques : pour s'élever aux vérités nécessaires, il faut d'abord, à l'aide d'expériences particulières, se familiariser avec les éléments dont se composeront ces vérités, assez bien pour concevoir d'une façon distincte toute proposition concernant ces éléments. Dites à un enfant que deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles, et l'enfant, faute de connaître sous une forme assez abstraite ce qu'est l'égalité, faute aussi d'être assez accoutumé à comparer des rapports, ne saisira pas votre axiome. De même, un homme des champs, qui n'aura jamais bien réfléchi sur les forces ni sur leurs effets, ne concevra rien de net à l'énoncé de cet axiome, que l'action et la réaction sont égales et de sens contraires. Dans l'un de ces cas comme dans l'autre, il faut d'abord que la pratique ait rendu l'idée des termes à réunir et de leurs relations assez vive pour permettre une sorte d'intuition mentale des vérités qui y sont enveloppées. Mais, après des expériences assez