Revue néo-scolastique

La Philosophie de Herbert Spencer

Désiré Mercier (1851-1926)

Citer ce document / Cite this document :

Mercier Désiré. La Philosophie de Herbert Spencer. In: Revue néo-scolastique. 5e année, n°17, 1898. pp. 5-29;

doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1898.1582

https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1898_num_5_17_1582

Fichier pdf généré le 27/04/2018

I.

La Philosophie de Herbert Spencer.

Herbert Spencer est un homme étonnant.

Il s'est assimilé tout ce que notre siècle a produit dans le domaine des sciences physiques, chimiques, biologiques, morales, économiques ; il connaît les mathématiques et la mécanique ; il a suivi la genèse et le développement des institutions publiques, sociales, religieuses chez les différentes races de l'humanité ; il est au courant de la philologie, de la littérature, de l'art ; il s'intéresse de près à la vie économique et politique de son pays. Le savoir accumulé dans ses *Premiers principes*, *Principes de biologie*, *Principes de psychologie*, *Principes de sociologie*, *Principes de morale* et dans les vastes collections d'*Institutions rituelles*, *politiques*, *ecclésiastiques* publiées sous sa direction, tient du prodige. Et lorsque nous parlons de savoir accumulé, que l'on ne croie pas à une intention dédaigneuse de notre part. Les connaissances du savant anglais ne sont ni superficielles ni incohérentes ; elles se pressent abondantes, mais se rangent avec ordre dans un enchaînement continu de pensées et fournissent à point nommé au fécond écrivain des rapprochements insoupçonnés, de frappantes analogies.

Cependant Spencer n'est pas un savant au sens spécial du mot. Il n'a attaché son nom à aucune découverte ; il n'est ni géologue comme Lyell, ni botaniste ou zoologiste comme Darwin, ni physiologiste comme Huxley ; il s'assimile avec

Persée BY: creative commons

une facilité merveilleuse la science acquise, mais il n'a point le souci de la faire avancer.

Il est éclectique plutôt que génial. Sa préoccupation dominante n'est ni le fait ni l'idée considérés isolément, mais leur adaptation à un système, leur ordonnance architecturale. A vingt ans, son oncle avait voulu l'engager dans des travaux de chemins de fer à Gloucester et à Birmingham, mais le jeune Spencer répugnait à la technique, au détail; son esprit était aux conceptions d'ensemble. Il rêvait une synthèse du cosmos appropriée à l'état présent de la science, une nouvelle « philosophie synthétique ».

Sa nature l'avait prédisposé au rôle qu'il a joué dans la science. Il est par tempérament un homme de paix. Dans le flegme britannique de sa physionomie s'est gravé un désir d'union où l'on peut lire ces belles et bonnes paroles de la première page des *Premiers Principes* : « Il nous arrive trop souvent d'oublier non seulement qu'il y a une âme de bonté dans les choses mauvaises, mais aussi qu'il y a une âme de vérité dans les choses fausses. »

La philosophie de Herbert Spencer est la coordination originale de toutes les idées répandues dans l'atmosphère du XIXe siècle, depuis l'idéalisme de Hume et de Kant jusqu'au panthéisme de Hegel, avec la tendance mécaniciste inaugurée par Descartes, les défiances positivistes d'Auguste Comte et les aspirations évolutionistes de Ch. Darwin.

*
* *

Herbert Spencer débute par l'idéalisme le plus absolu.

« La première chose à faire en métaphysique, écrit-il, c'est de restreindre le plus rigoureusement possible l'analyse à nos états de conscience considérés en eux-mêmes et dans leurs mutuelles relations ; au point de départ de la métaphysique, nous sommes tenus d'ignorer absolument tout ce à quoi ces états subjectifs ou leurs relations pourraient avoir trait par delà la conscience. » [1])

1) *Essays,* vol. II, p. 400. Mill versus Hamilton. — The test of truth.

Au moment où Spencer entre en scène, l'idéalisme est représenté par deux maîtres, Hume et Kant.

Chez Kant, l'idéalisme porte à sa base des formes mentales subjectives, les intuitions de l'espace et du temps, et l'acte de connaître implique essentiellement un pouvoir de réaction du sujet pour adapter ces formes subjectives aux impressions fournies par nos sensations.

Hume ne reconnaît à l'esprit ni formes *a priori*, ni pouvoir actif d'aucune sorte : le sujet pensant possède des impressions ; celles-ci s'organisent d'après leurs ressemblances ou leurs différences, leur priorité ou leur succession, et l'esprit n'est lui-même que le produit de cette organisation progressive tout automatique.

Nul, mieux que Spencer, n'a fait voir l'inanité des formes kantiennes de l'espace et du temps. « La proposition d'où découle la doctrine kantienne, à savoir que toute sensation produite par un objet est donnée dans une intuition qui a l'espace pour forme, cette proposition, dit Spencer, n'est pas vraie,... il n'est pas vrai que nous ne pouvons imaginer, ni nous former une représentation de la non-existence de l'espace, bien que nous puissions penser assez aisément qu'aucun objet ne s'y trouve contenu. »

« En effet, poursuit-il, l'espace qui persiste après que nous nous sommes imaginé que toutes choses ont disparu, c'est l'espace dans lequel ces choses étaient *imaginées*, l'espace idéal dans lequel elles étaient *représentées*, et non l'espace réel dans lequel elles étaient *présentées*. L'espace qui, dans l'hypothèse Kantienne, survivrait à son contenu, c'est la forme de la *réintuition* et non la forme de l'*intuition*. Kant dit que la *sensation* (remarquez le mot) produite par un objet est la matière de l'intuition, et que l'espace dans lequel nous percevons cette matière est la forme de l'intuition. Pour le prouver, il passe de l'espace qui est aperçu quand nos yeux sont ouverts, et dans lequel la dite intuition a lieu, à l'espace qui est connu quand nos yeux sont fermés, et dans lequel a

lieu la réintuition ou l'imagination des choses, et après avoir prétendu que cet espace idéal survit à son contenu, et que par suite il doit être une forme, il le laisse et croit avoir montré que l'espace réel est une forme qui peut survivre à son contenu. Mais on ne peut montrer que l'espace réel survive ainsi à son contenu. L'espace dont nous sommes conscients dans une perception actuelle est précisément sur le même pied que les objets perçus : ni les uns ni les autres ne peuvent être supprimés de la conscience.

» De sorte que, si survivre à son contenu est le criterium qui sert à reconnaître « une forme », l'espace dans lequel sont données les intuitions n'est pas une forme. Une critique correspondante des raisons données pour affirmer que le temps est une forme *a priori* de l'intuition, peut se faire encore plus facilement. » [1])

Selon Spencer, les formes mentales de l'espace et du temps ne sont pas des formes primordiales, mais des formes dérivées. La seule vraie « forme », soit de l'intuition, soit de l'entendement ou de la raison, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance ; elle est commune à tous les actes de l'intelligence quels qu'ils soient. « Les formes mentales, le temps et l'espace, sont le B de notre alphabet ; le A de notre alphabet, qui rend B possible, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance, et les C, D, E, F, etc., les intuitions et les conceptions présentées et représentées dans le temps et dans l'espace, dépendent directement de cette conscience de la ressemblance et de la différence, tout comme elles en dépendent indirectement lorsque les formes dérivées de l'espace et du temps se sont interposées dans l'esprit. » [2])

Chez Kant, un doute plane sur la nature des formes mentales appelées respectivement intuitions, catégories, idées ;

[1]) *Principes de Psychologie*, t. II, 7e partie, chap. IV, § 399.
[2]) *L. c.*

le fait que les unes sont attribuées à la sensibilité, les autres à l'entendement, les dernières enfin à la raison, autorise la supposition qu'elles sont respectivement d'ordre sensible et d'ordre suprasensible. Mais chez Spencer, le doute n'est plus possible ; la forme primordiale de la ressemblance et de la dissemblance est « commune à tous les actes intellectifs, c'est-à-dire, cognitifs, quels qu'ils soient », de sorte que sur la nature du facteur psychologique de la connaissance, Spencer donne la main à Hume, et proclame avec lui que l'élément conscient est d'ordre sensible, identifiable avec le phénomène nerveux ; pour l'un et pour l'autre, la psychologie n'est que l'envers de la physiologie.

Mais si H. Spencer est d'accord avec Hume sur la *nature* des états de conscience, est-il aussi d'accord avec lui sur leur *origine* exclusivement expérimentale ? Ne semble-t-il pas admettre avec Kant quelque élément transcendantal, une forme *a priori* de ressemblance et de dissemblance ?

Kant et Hume ont raison et ils ont tort tous les deux, réplique H. Spencer.

Les données élémentaires de la conscience sont *a priori* pour chaque individu, mais elles sont *a posteriori* pour la série entière d'individus dont celui d'aujourd'hui est le dernier terme [1].

L'idéalisme subjectiviste et l'empirisme sensualiste, ou, pour parler le langage de Spencer, l'hypothèse transcendantale et l'hypothèse expérimentale se réconcilient sur le terrain de l'*évolution*.

*
* *

L'évolution ! Le mot est de Herbert Spencer. Dès l'année 1852, c'est-à-dire sept ans avant l'apparition de l'*Origine des espèces* de Ch. Darwin, le philosophe anglais avait conçu « l'hypothèse du développement » d'après laquelle « les espèces végétales et animales se seraient produites par des modifica-

[1]) Cette distinction a été nettement mise en lumière par St George Mivart, *Essays and criticisms*, t. II, p. 130. — London, James R. Osgood, Mc Ilvaine and Co, 1892.

tions continuelles résultant du changement des circonstances » L'œuvre de Darwin a consisté à rechercher les causes *déterminées* des transformations spécifiques des organismes. On sait que la cause invoquée par le savant naturaliste fut la « sélection naturelle ». Expression malheureuse, écrit Spencer, car « elle éveille l'idée d'une *opération consciente*, et par suite implique une personnification tacite de l'agrégat de forces ambiantes que nous appelons nature ; ce mot introduit vaguement dans l'esprit l'idée que la nature peut, à la manière d'un éleveur, choisir et accroître une qualité particulière, ce qui n'est vrai que sous certaines conditions. En outre, ce mot soulève l'idée d'élection, et suggère la pensée que la nature peut vouloir ou non opérer de la façon indiquée.

» C'est en partie le sentiment que ces mots évoqueraient des idées fausses qui me conduisit à employer dans les *Principes de Biologie*, l'expression de survie des mieux adaptées. » [1])

[1]) " On a reconnu, écrit H. Spencer, que la formule abstraite qui exprime la transformation des êtres vivants, exprime également la transformation qui se fait et s'est faite partout. Le système solaire depuis son état primitif jusqu'à son état actuel en est un exemple. La transformation de la terre depuis les temps primitifs où sa surface a commencé à se consolider, jusqu'à l'époque actuelle, s'est pareillement conformée à la loi générale. Pour les êtres vivants, la transformation s'y conforme non seulement dans le développement de chaque organisme, mais aussi, d'après la conclusion tirée ci-dessus, dans le monde organique en général considéré comme un agrégat d'espèces. Les phénomènes de l'esprit, depuis sa forme la plus basse dans les créatures inférieures jusqu'à celle qu'il revêt chez l'homme, et encore depuis la forme humaine la plus inférieure jusqu'à la plus élevée, en sont d'autres exemples. On en trouve encore dans les étapes successives du progrès social qui commence avec un groupe de sauvages pour aboutir à la constitution des nations civilisées. Enfin, nous voyons cette même loi générale se révéler dans tous les produits de la vie sociale, dans le langage, les arts industriels, le développement de la littérature, la genèse de la science...

„ En résumé, donc, la doctrine de l'évolution a pour objet la totalité du procès cosmique, depuis la condensation des nébuleuses jusqu'à la transformation des souvenirs fixés par la peinture en langage écrit, ou la formation des dialectes ; enfin, comme résultat général, elle montre que toutes les transformations mineures dans leur variété infinie sont autant de parties d'une vaste transformation, qui révèlent partout la même loi et la même cause, à savoir que l'énergie infinie et éternelle se manifeste partout et toujours par des modes toujours différents dans les résultats, mais constamment semblables en principe. „ *Le principe de l'évolution*, p. 25-26.

Quoi qu'il en soit, l'évolution organique, qu'elle s'explique par la sélection naturelle ou, à l'aide d'une formule plus générale, par l'adaptation aux conditions, n'est qu'un élément de l'évolution spencérienne qui « a pour sujet la totalité du procès cosmique depuis la condensation des nébuleuses jusqu'aux produits de la vie sociale des nations civilisées » [1].

Le caractère mécaniciste de l'évolution ainsi décrite par Spencer saute aux yeux. Non seulement les différenciations des espèces organiques, les instincts des animaux, mais les manifestations les plus élevées de la vie chez l'homme, sont autant de stades transitoires dans le développement indéfini des forces cosmiques qui s'entrechoquaient il y a quelques millions de siècles au sein des nébuleuses primitives. Et ce développement est indépendant de toute finalité interne, il est le résultat fatal d'antécédents dont les « circonstances » seules, c'est-à-dire le hasard, déterminent l'orientation et l'action.

Il appartient donc à cette évolution mécanique de réconcilier, selon Spencer, l'hypothèse expérimentale de Hume et l'hypothèse transcendantale de Kant sur la question de la première origine des données de la conscience.

Hume avait admis les « impressions », Kant les « phénomènes passifs de la sensibilité », comme données initiales soumises à l'élaboration intellectuelle ; ils ne s'étaient pas spécialement préoccupés, ni l'un ni l'autre, de la provenance des matériaux dont ils avaient le privilège de bénéficier. Herbert Spencer, moins exclusivement introspectif que Hume, moins déductif que le criticiste allemand, mieux rompu que l'un et l'autre à l'observation de la nature, s'enquiert aussitôt de la genèse des éléments objectifs présents à la conscience et rattache leur origine aux phases antécédentes de l'évolution cosmique.

Il reconnaît que l'esprit humain n'est pas à l'origine une

[1] *Le principe de l'évolution.* Réponse à Lord Salisbury, p. 15. Paris, Guillaumin, 1895.

table rase, car chaque *individu* hérite des expériences accumulées de ses ancêtres; il y a donc quelque chose de vrai dans la doctrine des formes *a priori* de l'idéalisme kantien ; mais les dispositions cérébrales que l'individu possède en naissant sont le legs d'expériences passées ; il n'y a donc rien dans l'intelligence de la *race* qui ne lui vienne de l'expérience et, dans ce sens, l'apriorisme du philosophe allemand est controuvé [1]).

De même, il n'est pas exact que l'esprit humain n'est orienté à l'origine vers aucune association déterminée de ses états de conscience, et dans ce sens Kant se refuse à bon droit à faire de l'âme une pure réceptivité ; mais, d'autre part, les lois suivant lesquelles s'organisent les données élémentaires de la conscience, sont le résultat d'observations accumulées dans le passé et, en ce sens, Hume a raison de ne pas distinguer sous le nom d'âme un principe actif distinct des impressions que révèlent nos états de conscience.

Herbert Spencer ne fait donc à «l'hypothèse transcendantale» qu'une concession provisoire, plus apparente que réelle ; son *idéologie* est au fond celle de Hume. Le philosophe écossais prend les « impressions » dont la conscience est douée, comme un point de départ ; Herbert Spencer en place les origines dans les facteurs de l'évolution cosmique ; mais, pour le disciple comme pour le maître, les états de conscience, envisagés en eux-mêmes chez l'individu d'aujourd'hui, sont des faits nerveux susceptibles de s'associer et de s'organiser ; l'esprit humain lui-même est le résultat passif de leur organisation progressive [2]).

L'*idéologie* de Spencer n'est donc pas fondamentalement

1) *Principes de Psychologie*, §§ 208, 332.

2) " Quoiqu'il nous soit encore impossible de prouver que l'état de conscience et l'action nerveuse sont les faces, interne et externe, du même changement, cependant cette hypothèse s'accorde avec tous les faits observés ; et comme on l'a montré ailleurs (*Premiers Principes*, § 40), nous n'avons d'autre vérification possible que celle qui résulte de l'établissement d'un accord complet entre nos expériences. „ *Principes de Psychologie*, § 51.

différente de « l'hypothèse expérimentale » de Hume. Quelle est sa réponse au problème *critériologique?* Quelle est la *valeur* des informations de la conscience?

*
* *

En d'autres mots, quelle est, selon Spencer, la portée objective de nos états de conscience? Quelle est la portée de leurs liaisons?

Lorsque nous énonçons une proposition, dit-il, les termes sont la traduction de deux états de conscience, la proposition elle-même les associe ou les dissocie.

La première question à résoudre est celle de savoir de quelle nature est la liaison établie par la proposition.

Partons des faits.

Soit les propositions : L'oiseau était brun. — La glace était chaude. — La pression d'un corps s'exerce dans l'espace. — Le mouvement suppose une chose qui se meut.

Il m'est aisé d'associer l'attribut *brun* au sujet et au groupe d'attributs que désigne *l'oiseau,* mais il m'est tout aussi aisé de séparer l'attribut *brun* du groupe de déterminations que *l'oiseau* éveille dans ma conscience; il suffirait, en effet, que l'on dît devant moi : « l'oiseau était *nécessairement* brun », pour faire aussitôt surgir dans la conscience les images d'un oiseau vert ou jaune. La connexion entre les états de conscience exprimés respectivement par l'attribut *brun* et par le sujet *oiseau* n'est donc pas indissoluble.

Lorsqu'on formule devant moi la proposition : « la glace était chaude », il m'est difficile, il peut me paraître impossible d'associer au groupe représenté par le sujet *glace* l'attribut *chaude ;* la sensation de *froid* est si fortement liée à la perception de la *glace,* que mes premiers efforts pour séparer les deux termes *glace, froide* sont vains ; cependant lorsque, laissant aller mon imagination, je songe à une température de congélation de l'eau qui serait supérieure à la température du sang dans l'organisme, je parviens à briser l'association des états de

conscience exprimés par les mots *glace, froide,* et à la remplacer par l'association *glace, chaude*. L'impuissance à penser : « la glace était chaude » était donc réelle au début, mais relative.

Par contre, dans la formulation des propositions : « la pression d'un corps s'exerce dans l'espace ; le mouvement suppose une chose mue », la nécessité que j'éprouve est absolue, et j'en ai la preuve dans le fait que tout effort pour briser l'association des états de conscience représentés par les termes de ces deux propositions, est et demeure complètement stérile. La contradictoire de ces propositions est donc impensable.

Or, une proposition est certaine, dit Spencer, lorsqu'il existe entre les états de conscience que les deux termes expriment une liaison indissoluble. Le moyen de s'assurer de l'indissolubilité de la liaison entre plusieurs états de conscience, c'est de faire effort pour briser la liaison représentée dans la conscience et y substituer la liaison contradictoire ; l'échec forcé de l'effort est la pierre de touche de la certitude.

Donc, conclut Spencer, le criterium de la vérité d'une proposition c'est l'inconcevabilité de la contradictoire.

On a dit souvent que le criterium de H. Spencer est tout *subjectif*. Il y a, en effet, dans les *Principes de psychologie*, plus d'une page qui justifie cette critique, mais elle est certainement en désaccord avec la dernière pensée du philosophe anglais. En réponse à Stuart Mill, Spencer a formulé avec plus de rigueur son système critériologique ; il répudie ouvertement le subjectivisme et déclare, en termes exprès, que l'inconcevabilité de la contradictoire n'est pas pour lui l'expression d'une impuissance exclusivement subjective, mais le résultat de l'expérience.

Je conçois sans peine et *je crois* sans effort que tel oiseau est brun, que tel autre est jaune, parce que l'expérience m'a fait voir tantôt des oiseaux bruns, tantôt des oiseaux jaunes.

Je ne dis pas que la proposition : « La glace est chaude » soit inconcevable parce que l'expérience me fournit les moyens

d'imaginer la congélation de l'eau à une température supérieure à celle de mon organisme, mais j'appelle la proposition *incroyable*, parce qu'elle se trouve en désaccord avec l'expérience habituelle, et nécessite, par voie de conséquence, un effort d'esprit extraordinaire.

Par contre, la proposition : « Un côté d'un triangle est égal à la somme des deux autres côtés », est non seulement « incroyable », mais *inconcevable*. Quant à la cause de l'inconcevabilité de cette proposition, elle ne peut se trouver que dans son désaccord avec toutes nos observations personnelles et avec les résultats uniformes et permanents déposés par les expériences du passé dans notre organisation cérébrale.

Et si l'on objecte avec Stuart Mill que les anciens Grecs tenaient pour inconcevable l'existence d'antipodes, tandis que nous la concevons et l'admettons, Spencer réplique que l'inconcevabilité de la contradictoire n'est pas une règle critique sans appel.

Et qui jugera en appel? Celui qui sait lire dans sa conscience, et réduire en leurs éléments les plus simples les données qu'elle contient [1].

Dans ces conditions, la théorie critique de Spencer revient à la thèse classique de l'évidence objective de la vérité.

Sans doute, l'expérience sensible ne renferme pas la seule manifestation du vrai ; sur la question *idéologique* de l'*origine* de nos états de conscience, nous nous séparons du psychologue anglais ; mais lorsque la question se trouve portée sur le terrain critériologique et que nous nous demandons avec lui quelle est

[1] « Lorsque Mill récuse la pierre de touche de la nécessité comme garantie de vérité, sous prétexte que ce qui est nécessaire pour l'un ne l'est pas pour l'autre, il perd de vue que tout le monde n'a pas le pouvoir d'introspection nécessaire pour apprécier dans chaque cas particulier ce dont la conscience témoigne ; en fait, la plupart des hommes ne réussissent à interpréter les données de la conscience que dans ses manifestations les plus simples ; même les autres sont exposés à prendre de prime abord pour données de la conscience ce qui, après un examen plus attentif, n'y apparaît plus contenu. » *Essays*, t. II, p. 392.

la valeur de la liaison entre nos états de conscience, d'où qu'ils viennent, notre réponse peut se résumer en ces termes qui ne diffèrent pas essentiellement de la théorie spencérienne : Les données de la conscience doivent, lorsqu'elles sont complexes, être réduites en leurs éléments ; lorsque ceux-ci sont d'une absolue simplicité, il suffit de les mettre en présence pour voir surgir entre eux des rapports, les uns contingents, les autres nécessaires; la manifestation évidente d'un rapport d'identité ou de non-identité entre deux données élémentaires de la conscience, c'est-à-dire entre deux concepts indécomposables, tel est le motif dernier de la science certaine, telle est la règle directrice suprême de la certitude.

Spencer n'est donc pas subjectiviste. La *liaison* que la proposition établit entre les états de conscience représentés par les termes de la proposition, s'appuie objectivement sur l'expérience. Reste la question de savoir quelle est la portée de ces *termes* que relie la proposition. En d'autres mots, les données élémentaires de la conscience sont-elles des états purement subjectifs ou ont-elles une valeur réelle? Si aux états de conscience correspond une réalité, celle-ci est-elle phénoménale ou nouménale ?

La réponse de Spencer à ces problèmes se résume en ce qu'il appelle « le réalisme transfiguré », sorte de théorie hybride où l'idéalisme, le monisme et le positivisme mécaniciste se rencontrent sans pouvoir s'agencer en un corps de doctrines.

Qu'est-ce que le « réalisme transfiguré » du critique anglais?

En dépit de sa thèse initiale d'après laquelle nos états de conscience « ne sont que des affections subjectives » [1]), II. Spencer professe le *réalisme*.

Il le prouve *négativement* et *positivement*.

La preuve *négative* réside surtout dans un argument que Spencer appelle « argument de priorité ». Supposé, dit-il, que le réalisme ne fût pas suffisamment établi, encore faudrait-il le préférer à l'idéalisme, car il est impossible de formuler,

[1]) *Princ. de Psych.*, § 86. Cfr § 87.

a fortiori de prouver l'idéalisme sans présupposer à chaque pas le réalisme et prendre appui sur lui ; les chances présumées d'erreur du réalisme se retrouvent donc, mais décuplées, dans la conception idéaliste [1]).

Ajoutez que, au double point de vue de la « simplicité » et de la « clarté », la conception réaliste doit être préférée à l'antiréalisme [2]).

La preuve *positive* est double, elle jaillit à la fois de l'analyse de la conscience et de l'analyse de la réalité. L'objet de tout acte de conscience apparaît déterminé ; il y a donc une réalité plus générale dont l'objet actuellement présent à la conscience est la limitation ; par conséquent, la possibilité de la conscience fournit la preuve d'une réalité absolue.

De plus, la conscience du moi est conditionnée par celle du non-moi, et réciproquement la conscience du non-moi est conditionnée par celle du moi. Mais on ne conditionne que

[1]) Essayez, dit Spencer, d'opposer au réalisme de l'homme vulgaire votre conception idéaliste de la nature : il vous sera impossible de ne pas postuler chez lui et chez vous-même la thèse réaliste que vous voulez combattre. " Dites donc — ainsi parle Spencer — à l'homme des champs que le son de la cloche de son village existe en lui-même, et qu'en l'absence de créatures douées de sensibilité, il n'y aurait aucun son. Quand son ébahissement aura disparu, essayez de lui faire comprendre cette vérité qui vous paraît si claire. Expliquez-lui que les vibrations de la cloche sont communiquées à l'air, que l'air les transporte comme ondulations ou pulsations, que ces pulsations frappent successivement la membrane de son oreille et la font vibrer, et qu'enfin ce qui existe dans l'air comme mouvement mécanique, devient en lui la sensation de son, qui varie en degré comme ces mouvements varient eux-mêmes.

„ Puis, demandez-vous à vous-même ce que vous lui dites : quand vous lui parlez cloche, air, mouvements mécaniques, entendez-vous les *idées* qu'il a de ces objets ? Si oui, vous supposez donc qu'il a déjà la conception que vous essayez de lui donner : supposition absurde. Mais non : par la cloche, par l'air, par les vibrations, vous entendez juste ce qu'il entend, c'est-à-dire autant d'existences et d'actions objectives ; et il vous est impossible de supposer que ce qu'il connaît comme son existe subjectivement en lui et n'existe qu'en lui, sans postuler, en commun avec lui, les réalités objectives que vous voulez nier. Impossible de lui faire voir qu'il ne connaît que ses sensations, sans lui supposer déjà la conscience de toutes les réalités et de tous les changements qui sont causes de ses sensations. „ *Ibid.*, § 404.

[2]) *Ibid.*, §§ 407-412.

l'absolu. Donc il y a, au-dessus de l'opposition du moi et du non-moi, une réalité absolue.

Enfin, la science a établi qu'à travers tous les phénomènes physiques et chimiques de la nature, l'énergie demeure constante : l'énergie est donc la réalité véritable, les événements physico-chimiques n'en sont que les expressions phénoménales.

Donc, conclut le philosophe anglais, « le postulat inévitablement contenu dans tous les raisonnements dont on se sert pour prouver la relativité des sensations, est qu'il existe hors de la conscience des conditions de la manifestation des objets symbolisées par des relations telles que nous les concevons » [1]).

Mais si Spencer est réaliste, il ne se rallie cependant pas « au réalisme grossier de l'enfant ou du sauvage » qui ne croit pas seulement à l'existence de quelque chose de réel opposé à la pensée, mais se figure naïvement connaître les choses de la nature telles qu'elles sont. Non. « Aucune relation dans la conscience ne peut ressembler à sa source en dehors de la conscience, ni même s'en approcher en aucune façon. » « Si une existence objective *quelconque,* manifestée sous des conditions *quelconques,* reste comme la nécessité finale de la pensée, il ne se trouve pas le moins du monde impliqué par là que cette existence et ces conditions soient pour nous rien de plus que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui les unissent. Le réalisme auquel nous souscrivons affirme l'existence de l'objet, en tant que séparée et indépendante de l'existence du sujet, mais n'affirme ni qu'aucun mode de l'existence objective soit tel en réalité qu'il apparaît, ni que les connexions qui unissent ces modes soient objectivement telles qu'elles apparaissent. Il se trouve ainsi profondément distinct du réalisme grossier ; pour marquer cette distinction, nous faisons bien de l'appeler réalisme transformé » [1]).

[1]) § 472.

Une analogie éclaircira cette doctrine abstraite. Le lecteur n'a qu'à se rappeler la théorie de la perspective. Il se souvient qu'en jetant les yeux par une fenêtre sur un objet, disons par exemple sur un coffre placé à la surface du sol, il peut, en tenant son regard fixé sur cet objet, marquer sur la vitre, avec une plume et de l'encre, des points disposés de telle sorte que chacun d'eux cache un coin du coffre, et ensuite joindre ces points par des lignes dont chacune cache un des bords de ce même coffre. Cela fait, il a sur la surface du verre une représentation au trait, ce que nous appelons une vue perspective du coffre, — une représentation de sa forme, non telle qu'elle est conçue, mais telle qu'elle est vue réellement. Si maintenant il considère la relation qui existe entre cette figure et le coffre lui-même, il trouve que les deux objets diffèrent de diverses façons. L'un occupe un espace à trois dimensions, et l'autre un espace à deux dimensions seulement ; les relations entre les lignes de l'un ne sont pas les mêmes que les relations entre les lignes de l'autre ; les directions dans l'espace des lignes représentatives, sont entièrement différentes des directions des lignes réelles ; les angles qu'elles font les unes avec les autres sont dissemblables, et ainsi de suite pour le reste. Néanmoins la représentation et la réalité sont tellement unies que les positions des yeux, la vitre et le coffre étant donnés, aucune autre figure n'est possible ; et si le coffre change de situation ou de distance, les changements de la figure sont tels que par eux on peut connaître les changements survenus dans le coffre. Il y a là par conséquent un cas de symbolisation tel que, malgré l'extrême différence entre le symbole et la réalité, il y a une correspondance exacte, quoique indirecte, entre les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'un et les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'autre [1]).

Nous sommes donc inéluctablement obligés de croire à

[1]) *Princ. de Psych.* § 473.

l'existence d'*une certaine réalité objective*, se manifestant à nous dans *de certaines conditions*, mais nous sommes condamnés à ignorer la nature de cette réalité indéfinie. Telle est la conclusion de la Psychologie. Les inductions qu'elle autorise ne vont pas plus loin.

Il reste cependant un problème fondamental. Si nous ignorons la nature de la réalité objective, d'où vient notre ignorance ? Tient-elle à la nature de la chose connue ou à celle du sujet qui la connaît ou à l'une et l'autre à la fois ?

Le problème ainsi posé est au fond celui qui, depuis Kant, est devenu le problème essentiel de la métaphysique, la détermination des limites de l'intelligence humaine.

Kant a cherché à le résoudre en étudiant la nature de la raison en elle-même. H. Spencer, mieux avisé, soumet à l'analyse non point la faculté de connaître, mais ses actes : nos connaissances.

Kant a conclu à l'incognoscibilité des « noumènes » ; H. Spencer conclut inductivement et déductivement à l'existence d'un non-moi nouménal, mais à l'incognoscibilité de la nature distinctive du noumène ou des noumènes qui le composent.

Nous avons suivi le philosophe anglais dans les analyses inductives de ses *Principes de Psychologie ;* suivons-le dans son œuvre déductive des *Premiers Principes*.

*
* *

Les *Premiers Principes* ont pour objet l'examen approfondi des notions primordiales de la religion, de la science, de la conscience, et, pour but, de les réconcilier.

Au moment où H. Spencer entre en scène, où en est la pensée philosophique ?

L'idéalisme, on se le rappelle, domine la psychologie et la métaphysique. Il semble acquis, avec Hume, que l'esprit humain est emmuré dans ses états de conscience ; avec Kant, que l'au-delà du phénomène est nécessairement inconnaissable.

Dans la philosophie de la nature, la théorie mécaniciste règne en souveraine. Les causes finales sont proscrites. Tous les faits d'ordre physique, chimique, biologique, même psychologiques ont des modes de mouvement ; il n'y a dans l'univers que des forces mécaniques, transformables les unes dans les autres, sans accroissement ni diminution ; la quantité totale de la matière et de l'énergie est invariable.

Il est malaisé cependant de ne pas croire à l'existence indépendante de la réalité ; ainsi que Spencer se charge de le démontrer dans ses *Principes de Psychologie* [1]), l'idéalisme ne peut ni s'énoncer ni surtout se démontrer, sans présupposer le réalisme ; la conscience elle-même, dans ses propres affirmations, se heurte à des barrières qui lui sont imposées par ailleurs; le sentiment du moi accuse la réalité du non-moi. Il est tout aussi malaisé de se passer de l'absolu. Toutes les races de l'humanité ont eu foi et, aujourd'hui encore, ont foi en son existence.

Les religions, qu'un anthropologiste de premier ordre, de Quatrefages, considérait comme un trait distinctif de l'espèce humaine, à telle enseigne qu'il niait l'existence soit historique soit préhistorique d'un peuple sans religion, vivent de l'absolu. Est-il croyable qu'il n'y ait pas aux religions un fond de vérité ? Or, s'il y a lieu de présumer ou de croire que les aspirations religieuses ne sont pas vaines, il y a donc conflit entre les croyances religieuses de l'humanité et la métaphysique idéaliste.

L'abstention systématique en face d'une opposition aussi flagrante et aussi générale ne serait pas possible ; nous avons trop au cœur le besoin d'harmonie et d'unité pour demeurer spectateurs impassibles d'un pareil désordre.

Voilà un premier conflit que la philosophie doit chercher à résoudre.

En voici un second.

1) Voir ci-dessus, p. 16 à 18.

Le mécanicisme se présente sous le couvert de la science comme la seule interprétation plausible de la nature. Mais il est bien malaisé de supprimer les aspects qualitatifs de la nature pour les réduire tous à la quantité ; il est malaisé d'identifier la conscience et le phénomène nerveux : car, supposé même que l'on se plût à reconnaître dans la conscience et le phénomène nerveux la face interne et la face externe d'un même fait, encore faut-il expliquer pourquoi et comment certains faits matériels ont, parmi tant d'autres, le privilège de présenter ce double aspect.

On ne peut demander la solution de ce double conflit qu'à l'analyse approfondie des notions fondamentales de l'esprit humain : notions de religion ; notions de science, ou plutôt de mécanicisme envisagé comme conception scientifique de la nature ; notions de philosophie, ou plutôt, d'idéalisme, c'est-à-dire de la connaissance selon l'interprétation idéaliste.

Les religions soulèvent deux problèmes : Qu'est-ce que l'univers ? D'où tire-t-il son origine ?

Sur la question de l'origine de l'univers, il y a trois hypothèses possibles : l'athéisme qui considère le monde comme existant de lui-même ; le panthéisme d'après lequel le monde se fait passer lui-même de la puissance à l'acte ; le théisme, qui professe la création de l'univers par un agent extérieur.

Or, ces trois hypothèses sont inconcevables. — Il n'en est pas une des trois, d'ailleurs, qui n'en vienne tôt ou tard, soit ouvertement soit d'une façon déguisée, à l'affirmation d'un être existant par lui-même, d'une « self-existence ». Une « self-existence » n'aurait pas eu de commencement. Or, une durée sans limite est impensable.

Donc le problème de l'origine de l'univers conduit inévitablement l'esprit à des affirmations verbales inconcevables. La question de la nature de la cause première de l'univers nous accule dans la même impasse.

Nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une cause

première de l'univers ; or cette cause première ne peut être qu'un infini et un absolu. Mais les notions de cause, d'infini, d'absolu sont incompatibles. Donc les idées que nous avons sur la nature de l'univers, aussi bien que celles relatives à son origine, sont contradictoires et, dès lors, les propositions renfermées dans les croyances religieuses n'ont aucun sens représentable par la pensée.

La seule conclusion abstraite qui se trouve au fond de toutes nos recherches sur la cause première, comme au fond de toutes les croyances polythéistes, monothéistes, panthéistes et athées, c'est que l'univers manifeste l'existence d'un pouvoir absolument insondable. Les théologies scientifiques en tombent du reste d'accord : Dieu est incompréhensible.

Les notions fondamentales de la science, au point de vue mécaniciste, sont celles d'espace, de temps, de matière, de mouvement, de translation de mouvement, de force et de mode d'action des forces. Au point de vue idéaliste, ce sont les notions de sensation et d'un sujet conscient de la sensation.

Nous croyons invinciblement à l'*espace* et au *temps* ; or, lorsqu'on regarde de près ce que nous pensons en savoir, on se trouve en face de notions incompréhensibles. — La *matière* est-elle faite d'éléments solides ou de centres de forces, comme le voulait Boscovich ? Il semble bien qu'il faille opter pour l'une de ces deux alternatives : les deux sont également inconcevables. — Quant au *mouvement* et à sa *transmission*, à la *force* envisagée en elle-même et dans son *mode d'action*, partout et toujours nous nous trouvons enveloppés d'affirmations inconcevables et de contradictions.

Il en va de même des notions impliquées dans la *conscience du vrai*.

Les *états de conscience* nous apparaissent se déroulant en une série d'événements successifs. Cette série doit bien, coûte que coûte, être finie ou infinie. Or aucune des deux hypothèses n'échappe à des contradictions.

La conscience implique un *moi* conscient : vainement le phénoménaliste réduit le moi à un faisceau d'impressions, il ne peut sincèrement nier qu'il les regarde comme *siennes*. Or la conscience de *soi* est impossible. Car la conscience implique nécessairement un sujet et un objet, une dualité de termes. Mais la conscience de soi supposerait que le sujet est lui-même l'objet. Donc la conscience de soi est impossible.

Donc, enfin, soit que nous analysions nos connaissances relatives à la nature extérieure telle que nous l'expose la mécanique, soit que nous scrutions nos états de conscience, les choses et le moi, tout nous apparaît également enveloppé d'inconcevabilités et de contradictions.

Nous sommes donc incapables de rien connaître au-delà des *phénomènes* d'expérience.

Les lois de l'intelligence conduisent à la même conclusion. En effet, l'exercice de la pensée est soumis aux lois de la *relation*, de la *différence* et de la *ressemblance ;* connaître une chose, c'est l'apercevoir en relation avec la conscience, la distinguer des autres choses, la ranger parmi des choses plus simples de même nature ; or la connaissance de l'absolu et de l'infini exclut ces trois conditions. Donc l'absolu et l'infini ne peuvent tomber sous les prises de la pensée, ils sont inconnaissables.

*
* *

Quelles sont donc les conclusions des *Premiers Principes ?*

Les notions de cause première, absolue, infinie font le fonds de toutes les religions : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement, de force font le fonds de la science de l'univers, au point de vue mécaniciste : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions d'états de conscience et de conscience font le fonds de toute psychologie : elles sont pareillement inconcevables et contradictoires.

Enfin, il y a à la pensée trois conditions : pour être concevable, un objet doit être *relatif*, *différent* d'autres objets, *semblable* à d'autres objets, en deux mots, *relatif* et *limité*. Telle est la *loi de relativité de la pensée humaine*.

Mais s'il en est ainsi, que dire de l'absolu et de l'infini ?

Sont-ce des mots désignant une négation pure et simple, la négation de la concevabilité, ainsi que s'exprime Hamilton?

Au point de vue strictement *logique*, répond Spencer, cette conclusion serait inéluctable.

Mais les lois de la logique concernent les objets de pensée dont nous avons une conscience *définie*.

Il est d'autres pensées incomplètes, qui ne sont pas susceptibles d'être jamais complétées, dont nous avons une conscience *indéfinie*. Elles ne sont pas moins réelles que les précédentes, en ce sens qu'elles sont dûment les affections normales de l'intelligence. Les états de l'absolu sont de cette seconde catégorie.

Tous les arguments qui tendent à établir que notre connaissance est relative, supposent l'existence de quelque chose qui n'est pas relatif. Affirmer que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est avouer implicitement qu'il y en a *un*, mais que nous ne pouvons savoir *ce qu'il est*.

Il est impossible de concevoir une connaissance qui n'aurait pour objet que des apparences ; une apparence sans une réalité dont elle est l'apparence, est impensable.

Un espace limité n'est pas concevable. En limitant l'espace, nous posons nécessairement quelque chose par-delà les limites. La notion de l'absolu n'est donc pas une pure inconcevabilité, c'est l'affirmation qu'il y a quelque chose au-delà de ce qui est positivement conçu. — En général, concevoir un objet comme relatif, c'est le concevoir en opposition avec un non-relatif, c'est-à-dire avec un absolu.

Enfin, nous ne pouvons concevoir nos impresions sensibles, sans affirmer l'existence d'une cause qui nous impressionne.

Donc enfin, il n'est pas contestable qu'il existe un absolu dont nous avons une conscience indéfinie.

Mais, dira-t-on, si la pensée est soumise à la loi de relation et de limitation, comment expliquer la genèse de la pensée d'un objet sans relation ni limite ?

Au moyen de notions multiples, répond Spencer, dont nous supprimons mentalement les formes spéciales et les limites. La conscience de l'absolu est un abstrait, non d'un groupe particulier de conceptions, mais de *toutes* nos conceptions. Tous les objets particuliers de la pensée varient, mais quelque chose de constant *subsiste à travers tous les changements*, c'est l'*existence en général*, l'*immuable en général*, l'*absolu*.

Non seulement il est légitime de croire à l'existence de l'absolu, mais aucune de nos connaissances n'est plus fermement assise que celle-là. En effet, la certitude d'une connaissance se mesure à l'impuissance de l'effort que nous tentons pour l'éliminer du champ de la conscience. Or, la connaissance de l'absolu est nécessairement liée à toute connaissance. Elle est donc la plus certaine de toutes nos connaissances.

Quelle est, d'après l'exposé qui précède, la solution des deux conflits que Spencer cherchait à résoudre ?

La religion et la science sont réconciliées, car si la science et la philosophie établissent que nous n'avons pas de notion *distincte* de l'absolu et de l'infini, elles n'en laissent pas moins subsister la croyance à un quelque chose de mystérieux, d'insondable, objet de la religion.

La conciliation entre la science, entendue comme conception mécaniciste de l'univers, et la philosophie idéaliste est opérée, car si le fonds des notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement et de force est inconcevable et contradictoire, il existe cependant *un absolu* qui se manifeste par les phénomènes de mouvement et de force ; et rien n'empêche que l'on interprète tous les phénomènes dont s'occupe la science, en

un mot, le connaissable, en termes de masse, d'énergie, de mouvement.

Dans ces conditions, la philosophie est d'accord avec la science : car, d'où venaient les conflits en philosophie ?

De ce que les métaphysiciens voulaient se prononcer sur la nature de l'absolu : les uns disant que l'univers existe par lui-même sans cause première (athéisme) ; les autres, que la cause première est un être personnel existant par soi et créateur (théisme) ; d'autres encore disant que c'est un être en puissance qui devient l'univers, et le moi (panthéisme).

Or, la science est indépendante de ces trois explications.

Les conflits venaient encore de ce que les métaphysiciens voulaient se prononcer sur la nature de l'univers et du moi ; les uns voulant ramener la matière à des éléments solides, les autres à des centres de forces ; les uns faisant du moi un sujet matériel, les autres en faisant un esprit.

Or, encore une fois, la science et la philosophie ont démontré que nous ne connaissons pas la nature de la matière et du moi ; l'atomisme et le dynamisme, le matérialisme et le spiritualisme sont également arbitraires.

Il n'y a donc plus de conflit, puisqu'il n'y a plus de rencontre.

Une seule chose demeure certaine, c'est qu'il y a *un sujet* dernier dont les phénomènes corporels et les phénomènes conscients sont les manifestations.

L'identité *substantielle* du non-moi et du moi, de la matière et de l'esprit, c'est le *monisme*.

La réduction de tous les phénomènes extérieurs, y compris les faits nerveux soumis à l'observation du physiologiste, à des phénomènes mécaniques, interprétables en termes de masse et d'énergie, c'est le *mécanicisme*.

L'affirmation que nous ne connaissons que nos états de conscience et que les *objets* ne sont que la face externe des phénomènes psychologiques dont la conscience aperçoit le dedans, c'est la formule concrète de l'*idéalisme*.

La *métaphysique* de Spencer et ce que nous appellerions sa psychologie *rationnelle* se caractérisent par ce *fusionnement* des divers systèmes de philosophie dont la paternité remonte à Descartes.

Il manque à cet agglomérat une véritable unité organique. Spencer est un *collectionneur d'idées* plutôt que le créateur d'une philosophie.

Il en fait d'ailleurs la déclaration expresse, la philosophie est pour lui ce qu'elle était pour A. Comte, la science générale, la synthèse des phénomènes et de leurs lois, c'est-à-dire de leurs rapports de coexistence et de succession.

Quant à sa doctrine de l'évolution, elle n'est qu'une *analogie* audacieusement greffée sur une *hypothèse*.

L'*hypothèse*, c'est que les espèces végétales et animales pourraient dériver par voie de transformation d'un ou de plusieurs types primordiaux, en vertu de la sélection naturelle ou, en termes plus explicites, sous l'influence avantageusement combinée du milieu, de la survivance des plus aptes dans la lutte pour la vie, et de l'hérédité.

L'*analogie* consiste à élargir indéfiniment l'hypothèse transformiste et à l'appliquer à tous les faits observables, depuis la formation des mondes stellaires, du système solaire et de notre globe, jusqu'à la genèse des sociétés et au développement des civilisations.

Tout le monde conviendra qu'il n'y a dans cette vaste conception ni science proprement dite ni véritable philosophie.

Le succès momentané de la doctrine spencérienne de l'évolution tient à des causes extrinsèques plutôt qu'à sa valeur réelle. L'engouement des savants pour l'étude des origines de la vie, depuis la découverte géniale de Schwann sur la constitution cellulaire des organismes et la mise en œuvre d'instruments merveilleusement perfectionnés de micrographie ; les rapprochements étonnants observés par Darwin entre les types les plus distincts de la flore et de la faune des deux mondes ; les études comparatives d'ethnographie et d'anthro-

pologie, de philologie, de sociologie, de religions, et leur coïncidence avec les découvertes de la biologie cellulaire, de l'histoire naturelle et de l'embryogénie ; le besoin de relier entre eux les faits épars mis au jour par le travail immense d'analyse auquel notre siècle s'est livré, avaient prédisposé l'esprit public à prendre une colligation subjective de faits pour l'explication dernière des choses par leurs causes, objectif suprême et immuable de la philosophie.

D. MERCIER.