

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 1 (1868)

Artikel: Étude critique de la philosophie de Sir W. Hamilton [suite]

Autor: Roget, P. / Mill, John Stuart

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379072>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE SIR W. HAMILTON

PAR

JOHN STUART MILL.

(Suite.)

X.

Il résulte de ce qui précède que Sir W. Hamilton est dans l'erreur, en admettant qu'un moi et un non-moi sont immédiatement compris dans notre conscience primitive. Il n'en est pas moins vrai que nous rapportons nos sensations à un moi et à un non-moi. Inversement, toute notre conception du sujet ou de l'objet, de l'esprit ou de la matière, ne va pas au delà de ce à quoi nous rapportons nos sensations et tous les autres sentiments dont nous pouvons avoir conscience. Parmi ces sensations, il en est que nous sommes accoutumés à considérer dans leur relation au sujet, et d'autres que nous considérons le plus souvent dans leur relation à l'objet. Cette distinction correspond à celle que la majorité des philosophes établit entre les qualités premières et les qualités secondaires de la matière. Sans doute, nous pouvons penser à toutes nos sensations dans leur relation à leurs objets : c'est là ce qui les distingue des sentiments purement mentaux. Mais il existe aussi des sensations, comme les plaisirs et les peines, sur lesquelles notre attention se fixe, sans s'appliquer à ce qu'elles signifient, et des deux conceptions qu'elles provoquent, celle à laquelle nous avons le plus de tendance à les rapporter est le sujet. Au contraire, notre attention ne s'arrête pas sur celles de nos sensations qui sont presque indifférentes en elles-mêmes : nous nous en détournons pour nous arrêter aux possibilités permanentes de

sensation dont elles sont les signes, et qui nous intéressent seules. La sensation est effacée, en quelque sorte, et la perception semble avoir pris sa place. Cette vérité trouve son expression dans cette doctrine favorite de Sir W. Hamilton, que, dans les opérations de nos sens, la sensation et la perception sont en raison inverse. Nous inclinons à croire, contrairement à l'opinion de plusieurs philosophes, que la première combinaison venue de quelques-uns de nos sens aurait pu nous donner une idée de la matière. Si nous n'avions que les sens de l'odorat, du goût et de l'ouïe, mais que nos sensations se produisissent conformément à des lois fixes de coexistence, on peut croire que nous aurions une idée de la matière, quoique assez différente de celle que nous possédons. Organisés comme nous le sommes, nos sensations de l'odorat, du goût, de l'ouïe, et peut-être encore, selon l'avis de la grande majorité des philosophes, celles de la vue ne sont pas groupées directement, mais au moyen de la connexion qu'elles ont toutes avec les sensations qui proviennent du sens du toucher et des muscles, et qui répondent aux termes de résistance, d'étendue, de figure. Ces éléments deviennent ainsi les éléments dominants des groupes. Or, comme le groupe devient objet relativement à l'une quelconque des sensations actuelles, il en résulte que ces parties spéciales du groupe sont en quelque sorte objectives par rapport, non-seulement aux sensations réelles, mais à toutes les possibilités de sensation que le groupe renferme. De cette façon, notre conception de la matière peut se ramener en dernière analyse à celles de la résistance, de l'étendue et de la figure, avec divers pouvoirs d'exciter d'autres sensations.

De ces propriétés, la plus fondamentale est la résistance. Quand on demande si la chaleur, la lumière, l'électricité sont de la matière, on demande si elles offrent de la résistance au mouvement. La résistance, cela ne fait plus guère question, n'est qu'un autre nom pour désigner une sensation de notre tissu musculaire, combinée avec une sensation de toucher. La contraction des muscles est accompagnée d'une sensation qui diffère selon que le mouvement qui la suit se continue librement ou rencontre un obstacle. La résistance est ainsi l'action musculaire entravée. Les sensations du toucher qui l'accompagnent, bien qu'elles aient pour organes les nerfs placés sous la peau et, non ceux qui sont répandus à travers les muscles, se combinent avec elle dans une association indissoluble. Ainsi se forme le premier groupe fondamental de possibilités permanentes de sensation, que la coexistence d'autres

sensations nous fait concevoir comme une cause résistante de sensations diverses. Il n'existe aucune raison de rapporter à une cause extérieure à nous-mêmes la sensation produite par le simple contact d'un objet avec la peau ; mais la constante coexistence de cette sensation avec celle d'une résistance a fait de la première le signe d'une possibilité permanente de la dernière.

L'étendue a été longtemps considérée comme une des principales pierres d'achoppement pour la théorie psychologique. Reid et Stewart voient dans l'impossibilité d'analyser l'étendue, la preuve la plus forte du caractère intuitif de notre connaissance de la matière. Sir W. Hamilton suit leur exemple. L'école opposée a répondu en dernier lieu par l'organe de M. le professeur Bain, d'Aberdeen. Celui-ci signale dans le sens musculaire deux sortes de sensibilité discriminative, dont l'une correspond au degré d'intensité, l'autre à la durée de l'effort musculaire. La première nous donne connaissance du degré de la résistance ; nous devons à la seconde notre idée de l'étendue. L'étendue de la portée d'un mouvement correspond au degré de resserrement d'un muscle et donne lieu à une sensibilité discriminative. Si, par la flexion du bras, un poids est élevé d'abord de quatre pouces, puis de huit, on comprend que l'effort augmentera et la sensibilité croîtra en proportion. Le sens de la portée ne serait que celui de la continuation plus ou moins longue du même effort dépensé en mouvement. Il y a donc une sensation de la portée qui est une détermination musculaire primitive, et qui donne le sentiment de l'étendue linéaire, en tant qu'elle est mesurée par la courbure d'un membre ou de quelque autre organe mù par les muscles. La longueur impliquant l'étendue, quelle que soit la direction, il en résulte que toutes les dimensions sont senties de la même manière. Il en est de même de la situation et de la forme. Grâce à la délicatesse du tissu musculaire, nous pouvons acquérir, par une pratique plus ou moins longue, des impressions distinctes pour chaque dimension déterminée.

Le troisième attribut du ressort du discernement musculaire est la vitesse du mouvement, laquelle implique, comme la continuité, un accroissement de l'effort différent par nature de celui qui se fait dans une situation d'immobilité. En se basant sur ces observations, M. Bain n'hésite pas à souscrire à l'assertion que les propriétés de l'espace pourraient être conçues ou senties sans un monde extérieur ou sans une autre matière que celle qui forme le corps de l'être percevant. Brown avait énoncé, mais avec moins de clarté, une théorie semblable. Sir W. Hamilton a cru le réfuter en

disant qu'il y a un paralogisme à passer de la longueur dans le temps à la longueur dans l'espace. Mais il n'a fait par là que montrer qu'il ne comprenait pas l'argument. Il s'appuie sur le fait qu'une succession de sensations ne peut donner l'idée de la simultanéité d'existence; mais ce n'est pas là ce qu'entend Brown. Comme la notion de simultanéité nous est déjà acquise comme un résultat de nos sensations simultanées, et que, d'un autre côté, nous savons aussi que des sensations du toucher peuvent être simultanées, Brown avait seulement à établir qu'il est possible que l'idée de l'étendue naisse d'une succession de sensations musculaires. C'est en passant la main de A à B, ou encore à C, et en ayant conscience de l'effort musculaire dépensé, que nous nous apercevons de l'étendue, et pour ceux qui sont de l'avis de Brown, ce mode de connaître l'étendue est l'étendue même. En un mot, la sensation d'un mouvement musculaire qui n'est pas entravé, constitue la notion de l'espace vide, et la sensation d'un mouvement musculaire empêché donne la notion de l'espace plein. Une série de sensations musculaires qui se produisent avant qu'un objet puisse être atteint en partant d'un autre objet, tel est le seul critère par lequel il soit possible de distinguer la simultanéité dans l'espace de celle qui peut se trouver entre un goût et une couleur, ou entre une saveur et une odeur.

Quant à la difficulté que nous trouvons à rattacher l'étendue à un phénomène qui n'est pas simultanée, mais successive, elle vient de la part que notre œil a dans la génération de notre notion actuelle de l'étendue. Un métaphysicien né aveugle pourrait nous être ici d'un grand secours en nous renseignant sur la manière dont l'étendue est conçue, indépendamment de la vue. A défaut de ce secours, nous connaissons les perceptions et les sensations d'une personne ordinaire, aveugle de naissance, lesquelles ont été décrites et interprétées par un métaphysicien. Platner, à la fois philosophe, médecin et écrivain, a fait du résultat de ces observations un exposé que Sir W. Hamilton a traduit en anglais. L'observation attentive d'un aveugle-né lui a donné la conviction que l'espace et l'étendue n'existent pas pour cette catégorie de personnes, que pour elles le temps remplace l'espace, et que la proximité et la distance n'ont pas d'autre sens que le temps plus court ou plus long, le nombre plus ou moins considérable de sensations dont elles ont besoin pour parvenir d'une sensation à une autre sensation. Cet aveugle de naissance a donc senti exactement ce qu'il devait sentir d'après la théorie de Brown et de M. Bain. Bien qu'il ait dû faire

l'expérience de la simultanéité, il ne semble pas être parvenu à la conception complète de la simultanéité des parties de l'espace. C'est ce qui avait fait croire à Platner que son aveugle n'avait pas la notion de l'étendue.

Or, la simultanéité est un élément que la vue ne peut manquer d'ajouter. Ce sens une fois éveillé et les sensations de la couleur devenues *représentatives* des sensations du toucher et de celles des muscles avec lesquelles elles sont coexistantes, le fait que nous pouvons recevoir un grand nombre de sensations de couleur dans le même instant (ou dans ce qui paraît le même instant à notre conscience) nous place dans la situation où nous serions si nous avions pu recevoir dans le même moment les sensations du toucher et les sensations correspondantes des muscles. Les deux propriétés que possède la vue, de recevoir à la fois un grand nombre d'impressions et de les recevoir à toutes les distances, font qu'elle se substitue aux sensations des muscles et du toucher et qu'elle communique sa prérogative de simultanéité à des impressions et à des conceptions qui tirent leur origine d'autres sens.

L'impressionnabilité spécifique de l'œil a pour objet la couleur, dit M. Bain. Mais la sensation de la couleur est un effet purement mental, auquel ne s'attache aucune connaissance d'un corps coloré. Ce n'est que par l'addition de la sensibilité active ou musculaire de l'œil que nous obtenons de nouveaux produits. L'œil ne peut parcourir le champ coloré de la vision sans donner le sentiment d'une *action*. Ce sentiment est tout différent de la sensation passive de la lumière, et cette action a des modes divers, selon, par exemple, que la direction est horizontale, verticale ou oblique. Nous avons aussi les mouvements d'ajustement amenés par les différences d'éloignement, et ces mouvements nous donnent le sentiment très-distinct de degrés divers. Des sentiments impliquant l'activité de l'organe visuel, ou pour mieux dire, du corps en général, se trouvent ainsi réunis à notre sensibilité pour la couleur. Après quelques expériences, nous unissons fortement le changement d'apparence des objets avec le mouvement nécessaire pour passer d'une apparence à l'autre. Que l'on fasse abstraction de cette association, la différence des sensations visuelles ne pourrait donner lieu à aucune autre perception.

Cette exposition de M. Bain fait bien comprendre comment, au moyen de ces légers changements qui tiennent au jeu des muscles, nous voyons toute la portion de l'univers qui nous est visible en un temps si court que nous n'avons conscience d'aucun intervalle; ils

expliquent tout ce que notre notion de l'étendue contient de plus que celle du malade de Platner. Les sensations visuelles simultanées sont pour nous les *symboles* de certaines sensations successives du toucher et des muscles. Cette relation symbolique prend généralement dans la pensée la place de ce qu'elle symbolise ; et l'usage de ces symboles a pour résultat d'engendrer nos idées de l'étendue visible, lesquelles ne ressemblent plus guère aux idées symbolisées. Cette théorie est celle de M. Herbert Spencer, qui confirme et complète à la fois M. Bain.

Quant à Sir W. Hamilton, il croit que la vue fournit la connaissance immédiate de l'étendue, sans l'aide du toucher. Selon lui, on ne saurait contester les quatre propositions suivantes. Nous voyons la couleur ; — la vue nous fait distinguer les couleurs différentes ; — ces différentes couleurs peuvent être placées soit en juxtaposition immédiate, soit de manière que l'une limite l'autre en la recouvrant en partie ; — dans le premier cas, elles dessineront une ligne visible : dans le second, la couleur recouvrante reviendra en quelque sorte sur elle-même, et formera le contour d'une figure visible. Or, ces quatre propositions renversent la théorie paradoxale qui nie que la vue suffise à donner la connaissance de l'étendue, puisque la ligne est l'étendue en longueur, et la figure l'étendue en largeur.

Nous aurions besoin ici d'une expérience inverse de celle de Platner, de l'expérience d'une personne née avec le sens de la vue, sans les sens du toucher et des muscles. La chose nous faisant défaut, essayons d'y suppléer par quelques considérations. En réalité, quand l'œil prend connaissance d'une figure visible, il ne le fait pas au moyen de la couleur seule, mais par les modifications des muscles en rapport avec l'œil. Pour déterminer ce qui peut être connu par la vue seule, il nous faut supposer un œil incapable de ces changements, et forcé de maintenir son regard attaché sur un point défini. Or, s'il est une chose certaine, c'est qu'un œil dont l'axe est invariablement fixé dans une direction ne procure la vision claire et complète que de la petite portion de l'espace vers laquelle l'axe est dirigé, la vue des points environnants étant faible et indistincte. L'impression que produit sur l'œil la ligne intermédiaire de deux couleurs serait donc, d'après nous, vague et indistincte dans l'hypothèse de l'immobilité de l'axe ; selon Sir W. Hamilton, l'étendue qui nous serait révélée par ce moyen serait identique à celle que nous connaissons par le toucher, avec la seule différence que la première n'aurait que deux

dimensions. Pour nous, la notion de longueur dépend de celle d'un effort musculaire requis pour aller d'un point à un autre; la notion de surface est celle d'un quelque chose à travers lequel la main pourrait être mue; l'œil seul ne pourrait pas fournir la conception que nous avons dans l'esprit, quand nous disons qu'une couleur est en dehors d'une autre.

M. Bain observe qu'une sensation ne peut être sentie comme étant en dehors d'une autre, sans le sentiment de l'espace, et que l'espace n'est qu'une possibilité de mouvement. Sir W. Hamilton allègue que les sensations dont nous avons conscience comme étant en dehors l'une de l'autre, nous fournissent *eo ipso* la condition requise pour saisir immédiatement et nécessairement l'étendue. Cela est-il exact? Si les sensations sont en dehors l'une de l'autre au sens local, nous avons assurément une perception de l'espace; mais avoir conscience d'une différence entre deux sensations éprouvées simultanément, ce n'est pas les sentir l'une en dehors de l'autre au sens local. Sir W. Hamilton pense que, chaque fois que deux filaments nerveux différents sont affectés simultanément à leurs extrémités, les sensations sont senties comme étant l'une en dehors de l'autre. Qu'il y ait deux filaments affectés, et que ce soit une condition de la sensation discriminative, rien n'est plus probable; mais cela n'implique pas que la perception nous soit donnée directement. Il faudrait prouver que la première fois que nous avons reçu une impression du toucher ou de quelque autre sens affectant plus d'un filament nerveux, nous avons eu conscience d'être affectés sur plus d'un point. C'est ce que Sir W. Hamilton n'essaie pas même de faire; la preuve directe est probablement au-dessus de notre pouvoir. M. Bain croit que, l'association supprimée, nous n'aurions aucune impression de ce genre et que, lorsque nous serions affectés sur deux points, nous aurions seulement conscience d'une plus grande masse ou d'un plus grand volume de sensation que si nous l'étions sur un seul. Cette théorie, qui explique tous les faits que prétend expliquer celle de Sir W. Hamilton, a sur celle-ci l'avantage de satisfaire à la « loi d'économie, » proclamée par notre auteur.

Mais il y a plus. L'opinion de M. Bain est confirmée par un certain nombre de faits contraires à l'hypothèse de son adversaire. Platner rapporte que son malade n'avait aucune conscience d'une différence locale, aussi longtemps qu'un objet touchait une partie considérable de la superficie de son corps sans exciter plus d'une sorte de sensation. Ainsi encore, dans le cas célèbre de Chelseden,

le patient affirma que, lorsque son second œil eut été opéré, il vit les objets doubles. Enfin, Sir W. Hamilton lui-même raconte d'après l'extrait fait par Maine de Biran d'un rapport de Rey Régis, dans son *Histoire naturelle de l'âme*, le cas d'un malade qui, privé de la faculté du mouvement dans une moitié de son corps, sans que les fonctions des nerfs sensoriaux parussent avoir éprouvé aucune perturbation, avait perdu la faculté de localiser ses sensations.

Sir W. Hamilton pense encore, et cette opinion lui est toute personnelle, que nous percevons les qualités premières directement et immédiatement dans notre corps, et par induction dans les objets extérieurs. Il nous refuse aussi la perception, soit la connaissance immédiate de l'étendue dans sa dimension vraie et absolue, car nos perceptions nous fournissent des impressions différentes de grandeur provenant du même objet, lorsqu'il est en contact avec différentes parties de notre corps. Quand donc notre auteur affirme que l'étendue est connue parce qu'elle existe, et qu'elle existe puisqu'elle est connue, cela n'est vrai que de l'étendue de nos propres corps, celle de tout autre corps n'étant pas connue immédiatement par la perception, mais étant déduite de la première. Il ne valait donc pas la peine de tant reprocher aux idéalistes cosmothétiques de renverser les croyances naturelles; car cette assertion de Sir W. Hamilton paraîtra certainement à tout homme étranger à la métaphysique aussi paradoxale qu'aucune proposition de ses adversaires.

Le fait est que parmi les psychologues, il n'en est pas un, pas même Reid, qui ne commette le délit de récuser l'autorité absolue de la conscience, et de déclarer acquises certaines notions réputées intuitives. Seulement tous ne tracent pas au même endroit la ligne de démarcation.

XI.

Il semble que les métaphysiciens de l'école intuitive devraient se faire un devoir de prendre en sérieuse considération la loi de l'association inséparable et de la réfuter, puisqu'elle est à la base de la théorie qui leur est opposée. Au lieu de cela, ils ont pris le parti de l'ignorer. Sir W. Hamilton a écrit une dissertation sur les lois de l'association; mais il ne s'y trouve que deux ou trois passages qui se rapportent à cette explication des phénomènes mentaux. Il s'agit quelque part de savoir si le tout est connu avant ses parties ou les parties avant le tout. L'auteur se prononce pour la

première alternative; il mentionne comme partisans de l'opinion contraire Stewart et James Mill, et il cite une partie de l'exposé fait par ce dernier philosophe de la théorie de l'association inséparable.

Lorsque deux ou plusieurs idées, dit M. Mill, ont été souvent rapprochées et que l'association en est devenue très-forte, il devient quelquefois impossible de les distinguer. C'est cette loi d'association qui produit nos idées des objets extérieurs, ou de ce que nous nommons ainsi. Quand je parle d'un objet, je ne fais pas autre chose que donner un nom à un certain nombre de sensations que je considère dans un état particulier de combinaison, c'est-à-dire de concomitance. Nous devons à cette association la faculté de classer et tous les avantages qui dérivent du langage. Certaines idées sont combinées si étroitement qu'elles ne sauraient plus être séparées. Par exemple, il n'est pas en notre pouvoir de penser à la couleur sans penser à l'étendue, ou à la solidité sans penser à la figure. C'est aussi en vertu d'une loi d'association qu'une idée suit d'une manière constante une autre idée ou une sensation.

La seule remarque que cette exposition suggère à Sir W. Hamilton, c'est que M. Mill a, dans son ingénieux traité, attribué au principe d'association une importance telle qu'il se réfute lui-même par son exagération. Après cela, il croit pouvoir se dispenser des applications, même les plus légitimes, de la théorie. Ainsi il affirme expressément que nous ne pouvons concevoir ni la couleur sans l'étendue, ni l'étendue sans la couleur. Stewart n'avait pas hésité à attribuer cette impossibilité à l'association des idées. Sir W. Hamilton se borne à rapporter, sans un mot de réfutation, les explications de Stewart et de Mill, et à enregistrer l'union inséparable des deux idées comme un fait mental dernier qui prouve que ce sont deux perceptions originelles du même organe, l'œil. C'est ainsi que notre auteur écarte sans l'examiner la doctrine qui rend compte, par les lois de l'association, des parties les plus complexes de notre constitution mentale.

De plus, on s'aperçoit que Sir W. Hamilton connaissait bien imparfaitement les lois secondaires, *axiomata media*, de l'association. Pour prouver que notre connaissance va de l'ensemble aux détails, il dit que nous jugeons de la ressemblance ou de la non-ressemblance d'un portrait avant de pouvoir, dans ce dernier cas, indiquer en quoi consiste le défaut. On voit par là que notre auteur n'a pas accordé une attention suffisante à cette classe très-importante

des lois d'association qu'on peut appeler les *lois d'oubli*. Les membres d'un groupe sur lequel l'attention reste longtemps arrêtée sans qu'elle se fixe spécialement sur aucun d'eux, tendent à échapper à la conscience du spectateur; celle-ci devient de plus en plus vague, jusqu'au moment où nul effort d'attention n'est capable de distinguer de nouveau les objets ou même, à la fin, de les rappeler d'une manière quelconque. C'est un sujet que Mill et Reid avaient traité d'une manière détaillée, et ce dernier avait remarqué que lorsque nos sentiments, au lieu de produire quelque sensation de plaisir ou de douleur, se bornent à avoir une valeur significative, ils peuvent, à force de se répéter, agir sur notre perception avec une rapidité telle qu'ils échappent complètement à notre conscience et sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Après avoir lu une page, nous souvenons-nous d'avoir eu conscience de chacune des lettres et des syllabes qui ont passé sous nos yeux? Nous savons, cependant, qu'il y a eu un temps où nous percevions et distinguions les lettres et les syllabes avant d'arriver à comprendre les mots et les phrases. L'effort d'attention auquel nous étions alors obligés égalait certainement en intensité tout ce que nous avons eu à faire plus tard dans notre vie. Pour que l'argument de Sir W. Hamilton fût valable, il faudrait de deux choses l'une: ou que nous eussions aujourd'hui une conscience plus vive des lettres et des syllabes que des mots et des phrases, et des mots et des phrases que du sujet général, ou bien que, dès le début, nous eussions pu lire des phrases d'une manière courante, sauf à distinguer les lettres et les syllabes par une analyse subséquente. Une pareille alternative n'est-elle pas la plus manifeste *reductio ad absurdum* qui fut jamais?

Au contraire, notre théorie rend très-bien compte des faits qu'il s'agit d'expliquer. Ce qui généralement nous intéresse dans les objets, c'est l'ensemble; dans la figure d'un ami, les traits ne nous intéressent que comme les signes qui nous signalent la présence de celui que nous aimons; dans les choses mêmes que nous voyons tous les jours, nous oublions les détails, si nous n'avons pas de raisons pour les considérer à part et si nous n'avons pas contracté l'habitude de le faire. Mais il y a plus. Quand l'argument de notre adversaire aurait prouvé tout ce qu'il peut prouver, il n'aurait pas encore réfuté M. Mill. M. Mill ne s'occupe pas des parties intégrantes, mais des parties métaphysiques. Or personne, jusqu'à ce jour, pas plus Sir W. Hamilton qu'aucun autre, n'a prétendu que nous connussions un corps, avant d'en connaître la couleur, la forme, etc. Du reste, la thèse de notre auteur vaut mieux que son

argumentation. Quoique la première impression que produit sur nous un fait soit souvent celle d'une masse confuse, dont les parties semblent emmêlées, ce n'est pas là une loi universelle, mais plutôt un fait renfermé dans de certaines limites. La recherche de ces limites aurait peut-être amené Sir W. Hamilton à donner la théorie complète du fait.

Le philosophe écossais se montre encore incapable de comprendre la puissance d'une association inséparable, lorsqu'il cherche à établir que la causalité ne doit pas son origine à cette loi. « La nécessité, » dit-il, « ne peut être dérivée de l'habitude; l'habituel n'approche pas du nécessaire, loin d'y atteindre. » Est-il besoin de rappeler les faits familiers à chacun qui contredisent cette assertion? « L'association, dit-il encore, peut expliquer une croyance particulière et forte, jamais une croyance universelle et absolument irrésistible. » Quoi! pas même lorsque la liaison des faits qui engendre l'association est elle-même universelle et irrésistible? « Ce que je ne puis m'empêcher de penser, ajoute-t-il, doit être *à priori* ou exister primitivement dans la pensée » Comme si l'expérience, c'est-à-dire l'association ne produisait pas constamment certaines incapacités de penser ou de ne pas penser. « Nous pouvons, continue-t-il, écarter de notre pensée toute connaissance dérivée de l'expérience. » Oui, mais au moyen d'une somme suffisante d'expérience contraire, qu'il est, dans le cas dont il s'agit ici, impossible d'obtenir. « Avec la théorie, dit-il enfin, qui fait dériver de l'association la croyance à la causalité, le jugement causal serait faible après une association récente, et n'acquerrait toute sa force que par degrés, à mesure que l'habitude deviendrait invétérée. » Sommes-nous sûrs qu'il n'en est pas réellement ainsi? Tout le procès intellectuel au moyen duquel nous nous approprions la croyance à la causalité s'accomplit à un âge qui ne laisse pas de souvenir. Toutes les théories sont d'accord sur ce point que notre premier type de la cause est notre propre pouvoir de mouvoir nos membres; or ce pouvoir existe bien avant que l'enfant puisse observer ses opérations mentales ou en faire part à d'autres.

Il est étrange que presque tous les adversaires de la psychologie de l'association, basent leur principal argument sur le sentiment de la nécessité; car s'il est un sentiment que les lois de l'association puissent produire, il semble bien que ce soit celui-là. La nécessité, comme l'a dit Kant, c'est ce dont la négation est impossible. Il suffit que nous trouvions impossible de séparer deux idées, pour que nous sentions tout ce que notre esprit peut sen-

tir en fait de nécessité. Ou bien, prétendra-t-on que deux idées ne sont jamais tellement liées par l'association qu'elles soient pratiquement inséparables? Ce serait aller contre l'expérience la plus ordinaire. Si les faits qui ont créé dans tel ou tel esprit de fortes associations avaient été communs à tous les hommes à partir de leur enfance, et oubliés une fois les associations complètement formées, ils eussent produit une de ces nécessités de pensée qu'on suppose prouver une connexion mentale *à priori*. Or, pour toutes les croyances naturelles et toutes les conceptions nécessaires que nous avons à expliquer ici, les causes ont commencé à peu près avec la vie, et elles sont communes à tous.

M. Mansel a repris la thèse de son maître. Il affirme que notre théorie psychologique ne rend pas compte du fait que certaines associations très-fréquentes et très-uniformes sont incapables de produire une conviction supérieure à celle d'une nécessité simplement relative et physique. C'est bien là porter le débat sur le point essentiel. Mais quels sont ces cas d'association uniforme et étroite qui ne donnent pas naissance à un sentiment de nécessité? M. Mansel se déclare libre de se représenter le soleil se levant et se couchant pendant cent années comme maintenant et restant ensuite immobile au méridien, ou de concevoir la même pierre enfonçant dans l'eau quatre-vingt-dix-neuf fois et flottant au-dessus à la centième. Le premier exemple serait probant, si la succession alternante du jour et de la nuit faisait partie de notre expérience de telle sorte que l'un des deux ne fût jamais perçu sans que la perception de l'autre suivît au même instant ou l'instant d'après. Quant à la pierre flottant sur l'eau, nous ne l'avons jamais vue, mais nous n'éprouvons aucune difficulté à la concevoir, parce que nous avons vu des pierres ou d'autres objets demeurer dans une position qu'elles devraient quitter, si elles n'y étaient maintenues par une force invisible. Il en résulte que les contre-associations sont assez nombreuses pour empêcher qu'il ne se forme une association inséparable entre l'idée de pierre et l'idée d'enfoncer. D'ailleurs, la similitude est un principe d'association autant que la contiguïté, et il existe plus d'une ressemblance entre la pierre et telle ou telle matière que nous avons vue flotter. « Je n'ai aucune difficulté, » dit encore M. Mansel, « à imaginer un centaure, mais je ne puis imaginer un espace enfermé par deux lignes droites. » La raison en est que l'expérience fournit mille modèles d'après lesquels je puis former la conception d'un centaure, et qu'au contraire, elle ne m'en fournit aucun sur lequel je puisse former l'idée d'un espace

enfermé entre deux lignes droites. Quant à l'illusion que produisent par l'effet de la perspective deux lignes parallèles, la possibilité de la contrôler empêche qu'elle n'engendre une contre-association. M. Mansel se rapproche d'ailleurs beaucoup de notre explication, quand il dit que nous ne pouvons concevoir par la pensée que ce que nous avons expérimenté sous forme de représentation. Il va même jusqu'à affirmer que la croyance à l'uniformité du cours de la nature peut s'expliquer par l'expérience sans aucune nécessité objective. Il suffit, selon lui, pour que certaines propositions soient réputées nécessaires, que nous ne puissions faire autrement que de les penser aussi longtemps que notre constitution et nos circonstances demeurent ce qu'elles sont.

Les lois de l'oubli ont une connexion étroite avec la question de savoir s'il existe des états inconscients de l'esprit. Sir W. Hamilton répond par l'affirmative, contrairement à la plupart des philosophes anglais et à certaines assertions isolées émises par lui-même. Il distingue trois formes dans l'état mental latent. La première est celle où nous ne pensons pas actuellement à certaines parties de notre connaissance. Ce n'est pas là proprement un état mental, mais la capacité d'entrer dans un état mental. Le second degré est celui où l'esprit contient, sans en avoir conscience, certains systèmes de connaissance ou certaines aptitudes qui ne se révèlent à lui que lorsque ses facultés s'exaltent d'une façon extraordinaire. Dans ce cas, ce qui est latent, ce sont les facultés, ce ne sont pas des états de l'esprit.

Nous arrivons ainsi au troisième degré, le seul qui nous importe; car ce que nous voulons savoir, c'est si dans notre vie mentale ordinaire, il y a des modifications mentales, soit des activités ou des passivités mentales, qui n'affectent pas notre conscience par elles-mêmes, mais seulement par les effets qui nous révèlent leur existence. Sir W. Hamilton l'affirme; il va même jusqu'à déclarer que ce dont nous avons conscience est fait de ce dont nous n'avons pas conscience. Son premier exemple est tiré de la perception des objets extérieurs: 1° Chaque *minimum visibile* est composé de parties encore plus petites, et chacune de ces parties a produit en nous une certaine modification, réelle quoique non perçue, puisque l'effet du tout ne peut être que la somme des effets des parties. — 2° La coloration verte d'une forêt est faite de la coloration verte des feuilles, en d'autres termes, l'impression totale dont nous avons conscience se compose d'une multitude de pe-

tites impressions dont nous n'avons pas conscience. — 3° Le *minimum audibile*, le son le plus faible qui puisse être entendu doit être aussi fait de parties dont chacune doit nous affecter en quelque manière ; sans cela, le tout qu'elles constituent ne pourrait pas nous affecter.

Ici notre auteur oublie que, d'après ce que nous connaissons de la nature, une certaine quantité de la cause peut être une condition nécessaire pour la production d'un effet quelconque, et que le *minimum visibile* peut être précisément cette quantité. Quant à l'hypothèse que, lorsque nous entendons le bruit de la mer à distance, chaque vague affecte nos nerfs auditifs, elle n'est pas mieux démontrée. On ne voit pas, du moins, ce qui empêche Sir W. Hamilton, qui admet qu'une certaine proportion de l'agent externe est nécessaire pour qu'il y ait conscience, d'admettre aussi qu'il en faut une certaine proportion pour produire une modification mentale. L'argument que l'effet du tout se compose des effets des parties serait aussi bien applicable aux modifications mentales qu'aux faits de conscience.

Après ces exemples empruntés à la perception, notre auteur rend attentif à certains cas d'association. « Il arrive quelquefois, dit-il, qu'une pensée en appelle immédiatement une autre, sans que ce fait résulte d'une loi d'association. Mais l'attention fait découvrir que chacune des deux idées est associée avec certaines autres, de sorte que la série aurait été régulière si ces pensées intermédiaires s'étaient manifestées à la conscience. Lorsque des billes sont placées en ligne droite sur un billard, de manière à se toucher, et que l'une de celles qui sont aux extrémités reçoit un choc, le choc se transmet, la série demeurant immobile, jusqu'à l'autre extrémité où la dernière bille est seule repoussée. C'est de la même manière qu'une idée en suggère une autre à la conscience, sans que l'idée ou les idées par lesquelles passe la suggestion arrivent elles-mêmes jusqu'à la conscience. » Notre auteur n'ignore pas cependant que ces faits admettent une autre explication, à savoir que, conformément à la loi d'oubli, certaines idées, après avoir été pendant quelque temps dans la conscience, ont été ensuite oubliées. C'est l'explication de Stewart. Les deux explications conviennent encore au dernier des exemples précités et qui est emprunté à une classe de phénomènes que régissent aussi les lois d'association, nos dextérités et nos habitudes acquises. Nous exécutons, sans avoir conscience d'aucune volonté, des mouvements qui furent d'abord précédés par des volitions dont nous avons conscience.

Dans ce cas, nous pouvons dire ou avec Sir W. Hamilton que les volitions ne sont point présentes à la conscience, ou avec Stewart que nous en avons conscience, mais durant un moment si court qu'il n'en reste aucun souvenir.

Sir W. Hamilton objecte contre Stewart qu'il n'y a pas de conscience sans souvenir, puisqu'il n'y a pas de conscience sans connexion et sans contraste. Mais l'argument n'est pas valable; car il suffit que l'état conscient soit resté dans le souvenir jusqu'à la modification mentale suivante, avant de tomber dans l'oubli. Notre auteur ne dit-il pas lui-même: « conscience vive, long souvenir. conscience faible, court souvenir? » Et, certes, l'intensité de la conscience est dans le cas supposé à son minimum. Souvent, quoique la conscience soit distincte, le souvenir est fugitif, comme le prouve le fait de la volonté appliquée par un commençant aux diverses notes d'un morceau de musique, ou de celle que nous employons à tourner les pages du livre que nous lisons. Sir W. Hamilton prétend encore que la doctrine de Stewart n'explique pas comment, lorsque nous lisons à haute voix, nous pouvons suivre une série de pensées toutes différentes de celles du livre, parce que, d'après cette doctrine, nous devrions avoir conscience de ce que nous lisons. Ici, notre contradicteur oublie qu'il a lui-même soutenu quelque part que nous pouvons avoir conscience à la fois de plusieurs impressions distinctes, de même que notre attention peut aller jusqu'à se diviser entre six impressions simultanées. Il est vrai qu'il dit aussi que l'intensité de la conscience pour chaque objet considéré est d'autant plus faible qu'il y a plus d'objets. Mais il ne faut pas une bien grande intensité de la conscience pour lire à haute voix d'une manière correcte dans une langue qui nous est familière.

Nous sommes disposés à admettre les modifications mentales de Sir W. Hamilton, à la condition qu'on entende par là des modifications inconscientes des nerfs. Ainsi précisée, cette hypothèse nous semble avoir pour elle certains faits plus concluants que ceux auxquels Sir W. Hamilton fait appel. Le fait, par exemple, d'un soldat qui, dans la chaleur de la mêlée, reçoit une blessure et n'y prend pas garde, inexplicable avec la théorie de Stewart, s'explique dans la nôtre. Elle présente de plus l'avantage de ne pas être contraire à la physiologie, qui nous enseigne que les sentiments mentaux, aussi bien que les sensations, ont pour antécédents physiques des états particuliers des nerfs. Il est, en effet, probable qu'une modification nerveuse d'une trop courte durée ne produit ni sen-

sation, ni sentiment mental quelconque, et il est positivement certain que la succession rapide de différentes modifications nerveuses a pour conséquence le mélange et la confusion des sentiments produits. Hartley a fait observer que si l'on peint les sept couleurs du spectre solaire sur des parties de surface ayant entre elles la même proportion que les parties diversement colorées du spectre, et qu'ensuite on meuve rapidement la surface ainsi colorée, l'œil perçoit une surface blanche. Il résulte de cette expérience que le sentiment qui provient d'une rapide succession de sensations peut fort bien n'avoir aucune ressemblance avec les sensations élémentaires dont il s'est formé. Nous ne nous opposons pas à ce que l'on dise dans ce cas que ces sensations existent à l'état latent. Il serait pourtant plus exact de dire que ce qui a réellement existé, ce sont les modifications nerveuses qui sont les antécédents ordinaires des sensations et qui ont produit ici un effet autre que l'effet habituel.

XII.

D'après Sir W. Hamilton, notre idée de la causalité provient de l'impossibilité d'attribuer à l'objet qui nous paraît naître à l'existence un commencement réel, et de l'obligation où nous sommes de croire que ce qui existe a existé pendant tout le passé et est destiné à exister pendant tout l'avenir. Il nous est impossible d'admettre qu'immédiatement après la création, il y ait eu à la fois dans l'univers et son auteur une plus grande quantité d'existence qu'il n'y en avait auparavant dans la Divinité seule. Nous ne concevons pas plus facilement l'anéantissement réel de quoi que ce soit.

Cette analyse est-elle exacte ?

Que nous ne puissions pas nous représenter l'univers autrement que sous le mode de l'existence, cela est vrai; mais cela ne nous empêche pas de concevoir un commencement et une fin à toute existence physique. Le fait est que le vulgaire le conçoit très-bien et sans difficulté.

Sir W. Hamilton répond que si l'univers périssait, il resterait toujours capable d'exister, ce qui, paraît-il, revient au même. Et c'est là, selon lui, une pensée nécessaire. Est-ce vrai? Excepté notre auteur, y a-t-il un seul homme qui pense que, dans la somme totale de l'existence, les mondes que Dieu aurait pu créer, mais n'a pas créés, comptent précisément pour autant que s'il les avait créés

réellement ? Et toute l'humanité accepte-t-elle cet autre corollaire de la doctrine, que, puisque la somme d'existence potentielle et actuelle est toujours la même, il doit y avoir, avec chaque accroissement d'existence actuelle, une diminution de puissance, et que, par conséquent, Dieu, en créant, a perdu quelque chose de sa puissance ? Accordons que l'univers qui existe comme pensée dans l'esprit divin soit l'équivalent exact de l'univers réalisé, la difficulté n'est pas levée pour cela, à moins qu'on ne suppose que la divinité a oublié l'univers après l'avoir appelé à l'existence.

Mais passons, et bornons-nous à examiner si l'idée de causalité a l'origine que lui assigne Sir W. Hamilton. Nous ne le croyons pas. Nous croyons, au contraire, que c'est parce que les choses commencent à exister que l'esprit est obligé de supposer une cause à leur existence. Si la matière, comme nous le savons par expérience, ne commence ni ne finit, il n'en est pas de même de ses formes, et c'est des changements de ces formes que nous cherchons la cause. Ce qui est causé, ce sont les événements, et ôter aux événements un commencement et une fin, c'est leur ôter le caractère contingent qui leur appartient nécessairement.

Des quatre causes ou des quatre significations du mot cause, reconnues par les écoles aristotéliennes, *materialis*, *formalis*, *efficientis*, *finalis*, Sir W. Hamilton identifie la première avec la troisième, ou plutôt il ignore celle-ci, se mettant par là en contradiction avec le reste des penseurs. Quand il nous dit que les causes continuent à exister dans leurs effets, il ne peut avoir en vue que la cause *matérielle*. A l'occasion d'un sel, par exemple, il fait abstraction de la main du chimiste qui en a rapproché les deux éléments constitutifs, pour ne considérer que ces éléments eux-mêmes et leur affinité. Dès lors, comment peut-il définir la cause, tout ce qui est nécessaire à la production de l'effet ?

Notons que si notre philosophe consent à ne pas voir dans la causalité une loi nécessaire de l'univers, attendu qu'une chose n'est pas impossible parce que nous sommes dans l'impossibilité de la concevoir, il n'en affirme pas moins que la connaissance des effets par leurs causes tend nécessairement à établir une cause unique, une unité dernière ou première, que notre esprit est contraint d'admettre en raison de l'obligation où il se trouve de supposer la liaison continue et universelle des choses, quoiqu'il soit incapable de la saisir en elle-même, dans les conditions de notre existence actuelle. Outre que les deux propositions se contredisent, la seconde ne résiste pas à l'objection que, si l'on applique

jusqu'au bout l'inconcevabilité invoquée, la cause première sera elle-même causée, et que si, pour ne pas l'appliquer, on recourt à l'inconcevabilité d'une répression indéfinie, on se trouve avoir invoqué, l'une après l'autre, les deux inconcevabilités, sans être en état de justifier ce procédé.

Sir W. Hamilton est plus heureux quand il entreprend de renverser des théories différentes de la sienne. Sans doute, il a tort de combattre la doctrine de Hume et de Brown en lui objectant que l'expérience et l'association ne peuvent expliquer la nécessité; Sir W. Hamilton est, en effet, obligé lui-même de reconnaître qu'il n'y a pas ici de nécessité réelle, puisque, selon lui, un certain nombre de phénomènes, savoir les volitions des intelligences rationnelles, ne dépendent pas de causes. Par contre, notre auteur réfute victorieusement la tentative faite par Wolf et les disciples de Leibnitz pour fonder le principe de causalité sur le principe de contradiction. Peut-on dire, en effet, que ce qui serait produit sans une cause aurait pour cause le néant, et que le néant ne peut pas plus être cause qu'autre chose? En disant qu'il n'existe pas de cause, on exclut toute cause, et par conséquent le néant aussi bien que toute autre.

Une autre théorie rattache la notion de causalité et la croyance qui l'accompagne à la conscience interne que nous avons de notre faculté de mouvoir notre corps. Sir W. Hamilton observe qu'entre l'acte de la détermination mentale et le mouvement du corps, il n'y a pas une connexion directe et immédiate, et que nous n'avons pas conscience d'une connexion causale entre des faits qui ne sont que les termes extrêmes d'une série. De même qu'il faut que le paralytique ait fait un acte de volonté pour s'apercevoir que ses membres n'obéissent plus à son intelligence, ce n'est aussi qu'après un acte du même genre que l'homme sain se rend compte du concours que son corps apporte à ses déterminations mentales. Cette considération que notre auteur reconnaît avoir empruntée à Hume, aurait dû lui enseigner à faire ailleurs moins de cas des objections tirées de nos croyances naturelles.

M. Mansel se sépare ici de Sir W. Hamilton, sans pourtant adopter l'opinion contraire. Quant à lui, il voit l'origine de l'idée de causalité, non dans l'action de l'esprit sur le corps, mais dans celle du moi produisant ses volitions. Toute affirmation d'une relation de cause à effet ne ferait qu'identifier ce qui se passe dans le phénomène avec la conscience que j'ai à chaque acte de volition que je puis vouloir ou m'abstenir. D'où vient que nous assignons né-

cessairement une cause à tout changement physique ? De l'impuissance de la matière à se modifier elle-même. Et pourquoi refusons-nous à la matière la puissance de se modifier elle-même ? Parce que la faculté de changer et celle de commencer le changement, soit la détermination propre, ne nous ont jamais été données que sous la forme des actes du moi conscient. Ce qui s'oppose à ce que nous pensions différemment, ce ne sont pas les lois de la pensée elle-même, mais l'impossibilité où elle se trouve de réaliser une autre intuition, dont l'expérience ne lui fournit pas les matériaux.

A cette exposition, nous n'avons à objecter qu'une chose : c'est que nous ne savons rien de ce pouvoir qu'elle attribue au moi sur ses volitions. Je n'exerce pas sur mes propres volitions une influence autre que celle qui résulte de l'emploi de certains moyens appropriés, et qui sont à la disposition d'autrui aussi bien qu'à la mienne. Ce qu'il y a de vrai dans la théorie de M. Mansel et ce qui avait été déjà admis par Comte, James Mill et d'autres, c'est que la causalité n'est que l'antécédence invariable, et que nous formons notre première conception de toute activité sur le type des volitions humaines ; seulement, il faut ajouter que l'expérience seule nous apprend que la volition est suivie d'effets. Hume admet que dans la notion générale de force il entre celle de ce qu'il appelle un *nisus* (effort) animal. Cette notion dérive essentiellement du jeu de nos muscles combinés avec les affections du cerveau et des nerfs. Par une généralisation naturelle, nous nous représentons le vent, par exemple, comme faisant un *effort* pour surmonter un obstacle. Si, plus tard, nous nous élevons à une conception moins grossière, nous le faisons en représentant par une entité abstraite, savoir la force, l'analogie supposée entre une activité animale et une activité inanimée¹.

XIII.

Quelque légitime que soit, au point de vue scientifique, la tentative d'établir une théorie générale du plaisir et de la douleur, il est douteux que le but puisse jamais être atteint. Rien, du moins, n'autorise à croire qu'on arrive un jour à découvrir une cause

¹ L'abondance des matières nous oblige à omettre aujourd'hui les chapitres où M. John Stuart Mill critique la *Logique* de Sir W. Hamilton. Nous consacrerons dans un de nos prochains cahiers un compte-rendu spécial à cette partie de l'ouvrage.

unique des phénomènes du plaisir et de la douleur. Toutefois, de telles recherches peuvent avoir l'avantage, et ç'a été le cas de celles de Sir W. Hamilton, de faire étudier avec un nouveau soin certains côtés encore peu observés du phénomène, et de découvrir entre eux des rapports jusqu'ici méconnus. Par contre, à l'envisager comme une théorie générale des conditions du plaisir et de la douleur, c'est à peine si la doctrine de notre auteur supporte l'examen.

« Le plaisir, nous dit Sir W. Hamilton, est une réflexion de l'exercice spontané et libre d'une force dont l'action est saisie par notre conscience. La douleur est une réflexion de l'exercice exagéré ou réprimé d'une force du même genre. » Par une « *réflexion*, » il déclare entendre simplement un « *concomitant*, » mais il se trouve que ce mot désigne pour le moins un effet. Ce que cette théorie a directement en vue, ce sont les plaisirs et les douleurs qui supposent une activité intellectuelle ou physique. Mais notre auteur prétend faire rentrer dans sa formule les plaisirs et les douleurs dans lesquels nous sommes passifs, et il veut que les termes d'énergie, d'acte, d'activité, d'opération s'appliquent indifféremment et en général à tous les faits de notre vie supérieure et de notre vie inférieure qui se révèlent à notre conscience.

Afin d'éprouver cette théorie, prenons pour exemple le plaisir que donne une saveur douce. Quelle est la faculté dont l'exercice, « spontané et libre » produit ce plaisir ? La faculté de sentir le doux ? Non, car il suffit que cette faculté agisse, n'importe le degré de son action, pour que l'effet en soit une saveur douce, et que cette saveur soit un plaisir. Par contre, il n'est pas nécessaire pour que la faculté de sentir un goût âcre produise non un plaisir, mais un goût âcre qui soit un déplaisir, qu'elle soit elle-même « exagérée ou réprimée. » Faut-il donc admettre une capacité plus générale, la faculté du goût *in abstracto*, en ce sens que l'action organique des nerfs du goût cause le plaisir lorsque son exercice est spontané, et la douleur dans le cas contraire ? Toute la question dès lors se réduit à savoir ce qu'on entend par *spontanéité*.

La différence entre l'activité spontanée ou le libre jeu des facultés, d'une part, et l'activité entravée ou imposée, d'autre part, ne peut pas consister dans la présence ou l'absence de la volonté. Il y a des douleurs dans lesquelles la volonté n'est pour rien, comme il existe des plaisirs que l'attention rend plus vifs. La pensée de notre auteur, c'est que toute faculté tend d'elle-même à un certain maximum d'exercice, et que la spontanéité diminue aussi

bien quand ce maximum n'est pas atteint, que lorsqu'il se trouve dépassé. Au contraire, l'exercice d'une capacité est spontané et libre toutes les fois que les conditions requises pour le maximum d'exercice sont présentes et les obstacles écartés. Mais les conditions sont-elles moins présentes et les obstacles moins écartés quand je goûte de la rhubarbe, que lorsque je goûte une orange? Sir W. Hamilton suppose, sans doute, que la rhubarbe est de nature à troubler la faculté du goût, à exiger d'elle un exercice plus ou moins énergique que l'orange. Mais où donc est la preuve de ce fait, et que veut-on dire au fond? Il est peut-être vrai qu'une certaine quantité d'action produit toujours de la douleur, mais je ne connais pas de raison qui doive faire admettre la proposition inverse, à savoir que partout où il y a douleur, il y a excès ou insuffisance d'action. Cette proposition aurait pour conséquence que, dans tout cas de douleur, une diminution ou une augmentation de la cause serait agréable.

Notre auteur n'est pas sans s'apercevoir que sa théorie ne s'adapte pas aux sentiments organiques passifs, mais il n'y a pas là, selon lui, de la faute de la théorie; cela provient simplement de ce que les faits élémentaires sont réfractaires à toute analyse, et de ce que nos facultés ne peuvent atteindre aux détails. En se dérochant ainsi, notre auteur témoigne qu'il se fait une idée bien fautive de ce qu'on est en droit d'exiger d'un théoricien. Celui qui propose une théorie est tenu d'en prouver toutes les affirmations; ce qui empêche de prouver doit aussi empêcher d'affirmer. Quel sens faut-il attacher aux termes d'activité parfaite et imparfaite? Ce sont des quantités; mais à quel signe reconnaître qu'une quantité est ou n'est pas la bonne, sinon au plaisir ou à la douleur qui l'accompagne?

Le philosophe écossais a été précédé dans l'explication puérile qu'il a donnée des phénomènes du plaisir et de la douleur par Aristote, qui eût été plus qu'un homme, si, à l'époque où il écrivait, il eût pu se préserver complètement de telles défaillances. Pour qu'un plaisir soit produit, Aristote veut que le sens soit en parfaite santé et qu'un objet parfait lui soit présenté. C'est donner le fait pour la théorie du fait, car évidemment on conclut de la sensation du plaisir à la perfection du sens et de l'objet.

Ceci peut suffire pour montrer que notre auteur n'a pas découvert la formule des conditions universelles du plaisir et de la douleur.

XIV.

La doctrine du libre arbitre peut être regardée comme l'idée centrale du système de Sir W. Hamilton. « La Divinité, dit-il, n'est pas un objet de contemplation immédiate; l'affirmation de Dieu résulte d'un raisonnement qui conclut de l'existence d'une classe spéciale d'effets à l'existence d'un caractère spécial de la cause. Ceci compris, la classe de phénomènes qui requiert cette sorte de cause que nous appelons une Divinité est fournie exclusivement par les phénomènes de l'esprit. » Le destin ou la nécessité peut rendre compte des phénomènes matériels : c'est seulement en tant que l'homme est une intelligence libre, qu'il exige pour l'explication de son existence l'hypothèse d'un Créateur qui soit une intelligence libre. Si c'est un destin aveugle qui produit et lie notre intelligence, on peut supposer qu'il en est de même pour l'intelligence divine. Si l'intelligence de l'homme est un pouvoir libre, on en peut conclure que celle qui se manifeste dans l'univers est libre aussi. En outre, s'il n'y a pas de gouverneur moral du monde, il n'y a pas non plus de Dieu. « D'un autre côté, il est évident qu'il n'y a un gouverneur moral du monde que s'il existe un monde moral. Nous ne sommes amenés à croire à la réalité d'un monde moral qu'autant que nous sommes nous-mêmes des agents moraux. L'homme n'est un agent moral que parce qu'il peut être un objet de louange ou de blâme; il n'est un objet de louange ou de blâme que si une règle de devoir lui est prescrite, et que s'il peut agir ou ne pas agir conformément à ses préceptes. Ainsi, la possibilité de la moralité dépend de la possibilité de la liberté. »

Que faut-il penser de cette argumentation? On y trouve l'essai de créer un préjugé religieux en faveur de la thèse proposée. C'est là un procédé peu recommandable, et si l'on voulait rétorquer, on pourrait mettre en garde les champions de la religion contre une théorie qui renonce, pour la démonstration de l'existence de Dieu, à l'argument le meilleur et de beaucoup le plus persuasif, l'argument de la finalité.

Allons plus loin. Sir W. Hamilton identifie avec le matérialisme la doctrine faussement nommée doctrine de la nécessité. Et pourtant il n'y a pas de doctrines plus distinctes. Reid, ennemi de l'une et de l'autre, le reconnaît. Généralement ou même toujours, les matérialistes sont déterministes; mais l'inverse est bien loin d'être vraie. Cette confusion est indispensable à l'argument de Sir W. Ha-

milton ; car si la nécessité attribuée aux actions humaines n'est pas une nécessité matérielle, il n'y a rien d'absurde ou d'injurieux à la supposer en Dieu. Une autre erreur logique consiste à inférer que tout ce qui est donné par l'observation et l'analyse comme loi de l'intelligence humaine doit être présumé loi absolue s'étendant à l'intelligence divine. En aucun autre cas, Sir W. Hamilton n'adopte cette méthode. Quant à nous, si nous ne nous estimons pas obligé de croire ce qui n'est ni connu ni conçu, nous ne sommes pas mieux disposé à admettre que la volonté divine ne puisse pas être libre sans que la nôtre le soit. Cela dit, voyons comment notre auteur entend la doctrine du libre arbitre, et sur quels arguments il l'appuie.

Il pense que le libre arbitre et la nécessité sont également inconcevables : l'un, comme affirmant un commencement absolu, l'autre, comme supposant une série causale remontant à l'infini. Et cependant, comme il n'y a pas de troisième issue, il faut que l'une ou l'autre des deux soit la vérité, et la balance doit pencher du côté pour lequel il existe une raison positive. Le libre arbitre a en sa faveur le témoignage distinct de la conscience ; la nécessité ne l'ayant pas pour elle, l'avantage reste à l'affirmation du libre arbitre.

Cependant, celui-ci, au jugement de notre auteur, nous est encore inconcevable pour une autre raison ; c'est que la volonté est déterminée par des motifs, que nous ne pouvons comprendre une volonté sans motifs, et que, le pussions-nous, les actes qui en procéderaient seraient aussi dépourvus de valeur que les passions qui font agir une volonté déterminée. Mais cette inconcevabilité ne saurait être invoquée contre la liberté, puisque le fatalisme implique aussi l'inconcevabilité d'une régression infinie. Ceci n'est pas absolument exact. Rien n'empêche le déterministe d'admettre une première cause, et quand il ne l'admet pas, il se borne à ne pas affirmer le commencement, sans poser l'affirmation contraire. D'ailleurs, en affirmant une chose inconcevable, il prendrait une position qui, d'après Sir W. Hamilton, est parfaitement tenable. Mais passons.

En faveur de la liberté, Sir W. Hamilton invoque d'abord le témoignage de la conscience, et ensuite la considération qu'il y a parmi les phénomènes mentaux beaucoup de faits que nous sommes obligés d'admettre sans être en état de nous former une notion de leur possibilité. En conséquence, notre auteur réfute très-agréablement quelques-uns des arguments de Reid contre la doc-

trine dite de la nécessité : celui-ci, par exemple, que les motifs ne sont pas des causes, attendu que des actes sont quelquefois accomplis sans aucun motif, ou sans qu'il y ait aucune raison de préférer le moyen employé à d'autres qui auraient pu conduire au même but ; cet autre encore, qu'il y a, après tout, dans l'humanité des choses qui s'appellent caprice, lubie ou entêtement ; cet autre, enfin, que la détermination provient de l'homme, non du motif.

La conclusion de cette polémique est que nous ne pouvons pas, en *pensée*, échapper à la détermination et à la nécessité, et que la croyance à la nécessité, sous une forme ou sous une autre, est l'opinion que nous suggère naturellement l'expérience générale de la vie. Accordons que l'esprit soit également incapable de concevoir les deux hypothèses opposées, un commencement sans cause et une régression infinie. D'où vient que dans tous les autres cas où il est question de cause et où notre auteur signale une alternative toute semblable, nous nous décidons en faveur d'une régression que nous poursuivons, non pas, il est vrai, à l'infini, mais jusque dans une région inaccessible à toute connaissance, ou jusqu'à une cause universelle ? C'est apparemment que l'expérience est favorable à l'hypothèse de l'enchaînement causal. Or, qu'enseigne l'expérience ? Non pas, certes, le caractère *obligatoire* de cet enchaînement, mais son *universalité*. Eh bien, les penseurs auxquels on donne le nom de *déterministes* demandent l'application de la même règle à nos volitions. Ils affirment, comme vérité de fait, que les volitions suivent certains antécédents moraux aussi uniformément et aussi certainement que les effets physiques suivent leurs causes physiques ; et ils prouvent cette affirmation par les observations que chacun fait sur ses volitions et sur les actions volontaires d'autrui, par la possibilité de prévoir celles-ci avec une certitude souvent égale à celle qui s'attache à notre prévision des événements physiques les plus communs, et par les résultats de la statistique. S'il y a des cas où les volitions semblent trop incertaines pour pouvoir être prédites avec confiance, ce sont uniquement ceux où notre connaissance des influences agissantes est si incomplète qu'avec des données aussi défectueuses la même incertitude se retrouverait dans les prédictions de l'astronome et du chimiste. L'hypothèse de la spontanéité est donc aussi peu justifiée dans un cas que dans l'autre, et le mot de nécessité doit être également évité dans les deux sphères, s'il implique quelque chose de plus qu'une succession certaine et invariable.

Sir W. Hamilton ne s'arrête pas à cet argument que nous ve-

nous d'emprunter à l'expérience; par contre, il insiste sur celui que lui fournit la conscience. Si ce dernier argument était bon, nous devrions, en vertu de notre conscience, nous croire en possession d'un pouvoir que l'expérience nous montrerait n'être jamais exercé par nous. On dira probablement que la conscience est la meilleure des preuves. Elle le serait, sans aucun doute, si nous avions toujours une connaissance certaine de ce qu'elle contient. Or, Sir W. Hamilton reproche à plusieurs philosophes de s'être mépris du tout au tout sur le témoignage de la conscience. Il n'est donc que naturel que nous examinions de très-près le témoignage invoqué ici. Notre auteur, il est vrai, ne nous dit pas clairement si nous avons conscience directement du libre arbitre ou seulement de la responsabilité morale qui l'implique. Mais comme la première proposition est nettement affirmée par un certain nombre de philosophes, nous ferons bien de commencer par elle.

Dire que j'ai conscience d'une volonté libre, c'est dire que j'ai conscience, avant une décision, de pouvoir décider dans un sens ou dans un autre. Mais la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens, non ce que je *puis* faire; ce n'est que l'expérience qui m'apprend que je suis capable d'agir. Mais passons : appelons cette conviction que je suis libre, conscience ou croyance; qu'est-elle en réalité? Elle est la conviction que j'aurais pu entrer dans une autre voie que celle où je suis entré si je l'avais préférée; elle ne m'enseigne pas que j'aurais pu prendre une de ces voies tout en préférant l'autre. Il va sans dire que, quand je parle de préférer une chose, j'entends cette chose avec tous ses attributs et toutes ses conséquences. Lorsque nous nous représentons ayant agi autrement que nous n'avons agi en réalité, nous donnons à l'acte hypothétique, comme mobiles externes ou internes, des antécédents autres que ceux de l'acte réel. On allègue que, dans la résistance au désir, j'ai conscience de faire un effort, et que, si ma volition est entièrement déterminée par le désir présent le plus énergique, elle est décidée sans effort. Mais cet argument suppose que la force qui triomphe prévaut instantanément, tandis qu'il n'en est point ainsi. Dans le conflit de plusieurs passions, il ne s'écoule pas un instant où l'esprit ne soit traversé par une pensée qui ajoute ou soustrait de la force à l'une ou à l'autre des puissances en lutte, et nous savons que rien n'épuise les énergies nerveuses comme un conflit entre des sentiments opposés. La conscience de l'effort dont on nous parle n'est que cet état de lutte, et l'effort n'est pas, comme on se le représente, d'un seul côté, car *je* suis les deux par-

ties adverses. Ce qui fait qu'on identifie mon moi ou ma volonté avec une partie plutôt qu'avec l'autre, c'est que l'un des *moi* représente un état de mes sentiments plus permanent que l'autre. Le moi qui désire disparaît après que la tentation a vaincu, mais le moi que la conscience accuse peut persister jusqu'à la fin de la vie. Il est donc inexact de dire que nous ayons conscience d'être capable d'agir en opposition au désir actuel le plus fort ou à l'aversion actuelle la plus forte. Le bon se distingue du méchant par la force plus grande de son désir de bien faire et de sa répugnance à mal faire, et c'est cet état de choses que l'éducation cherche à produire, en déracinant ou affaiblissant certains désirs et certaines aversions, et en en cultivant d'autres. Concluons que nous n'avons pas une conscience directe de notre libre arbitre.

Voyons maintenant si ce libre arbitre est impliqué dans ce qu'on appelle notre conscience de la responsabilité. C'est ce qu'ont pensé même des déterministes tels qu'Owen et ses disciples, qui ont été conduits à nier la responsabilité humaine parce qu'ils avaient reconnu que les volitions sont produites par des causes. Il faut donc qu'il y ait ici une confusion d'idées bien naturelle à l'esprit humain ; mais c'est ce qu'on peut dire d'un grand nombre d'erreurs. Qu'est-ce qu'on entend par *responsabilité* ? *Responsabilité* signifie *châtiment*. Mais nous pouvons nous représenter sous une double forme le châtiment d'une action possible : ce peut être ou l'attente pure et simple du fait, ou la persuasion que le châtiment sera mérité. Dans le premier cas, il ne peut être question de conscience ; c'est affaire de tradition ou de raisonnement. D'ailleurs, une telle conviction n'a rien à démêler avec aucune théorie sur la spontanéité de la volition. Les Turcs fatalistes et les chrétiens prédestinés ne trouvent aucune difficulté à croire que le péché sera puni dans un autre monde. Il n'y a donc que la conviction que nous sommes punis avec justice qui implique l'affirmation du libre arbitre. Remarquons en outre que le critérium des distinctions morales n'a aucune importance ici, et qu'il suffit qu'on reconnaisse une différence entre le droit et sa violation, et une raison naturelle de préférer le premier. Il en résulte cette conséquence que celui qui fait mal en doit compte à ses semblables en quelque façon ; et l'on peut se demander si la perspective de ce compte à rendre ne contribue pas au sentiment de la responsabilité, quand on voit, par exemple, ce que celui-ci devient chez un despote oriental. Cela ne veut pas dire que le sentiment de la responsabilité ne soit qu'un calcul intéressé, alors même qu'il est exactement pro-

portionné à la probabilité du compte à rendre. Après que la punition a été conçue comme conséquence d'une action déterminée, il se fait dans l'esprit une association qui la rend pénible par elle-même, et en fait un objet de répugnance.

Il importe aussi de ne pas perdre de vue que l'enthousiasme pour la vertu et la haine du vice sont des sentiments parfaitement compatibles avec la forme la plus exagérée du fatalisme. Supposons deux races d'êtres humains : les uns en vertu de leur nature sentent et agissent de manière à être en bénédiction à tous ceux qu'ils approchent; les autres, au contraire, sont d'une perversité telle qu'aucune éducation, ni aucun châtement n'est capable de leur inspirer le sentiment d'un devoir ou de les détourner de mal faire. On honorera les premiers comme des demi-dieux, les seconds seront considérés et traités comme des animaux nuisibles. On voit, par là, que, bien loin d'anéantir la distinction du bien et du mal, la doctrine de la nécessité, poussée à l'extrême, l'accentue avec plus d'énergie que la théorie ordinaire. Quelqu'un objectera-t-il que la distinction, dans ce point de vue, n'est pas une distinction *morale*? Ce serait préjuger une question qu'il vaut mieux pour le moment laisser intacte. Il nous suffit que l'on accorde que, dans le point de vue du déterminisme comme dans celui de la liberté et quelle que soit la théorie adoptée sur la différence entre le juste et l'injuste, un être humain qui aime ses semblables et procure leur bien est un objet d'amour et d'admiration, tandis que celui qui tient la conduite opposée est un objet d'aversion et traité en conséquence. Mais nous touchons ici à la racine de la difficulté.

On nous dit que, dans la théorie de la nécessité, un homme ne peut s'empêcher d'agir comme il le fait, et qu'il ne saurait être puni avec justice pour des actes qu'il ne peut s'empêcher de commettre. Mais si la perspective du châtement met cet homme en état de s'abstenir et qu'elle soit le seul moyen qui le fasse s'abstenir, où est l'injustice du châtement? Et dans l'hypothèse du libre arbitre, où serait sa justice? Dans la théorie de la nécessité, deux fins suffisent pour justifier le châtement: l'avantage du coupable et la protection des autres hommes. Sur le premier point, le châtement, en faisant contre-poids à l'influence des tentations actuelles ou des mauvaises habitudes acquises, rétablit dans l'âme cette prépondérance normale de l'amour du juste qui est pour beaucoup de moralistes et de théologiens la véritable définition de notre liberté. Quant au second point, le châtement sera juste, si la fin que la société se propose en l'établissant est juste. Or, s'il est possible d'avoir des droits justes,

c'est-à-dire, d'avoir des droits, il ne peut être injuste de les défendre. Cela étant, la conscience primitive qu'on affirme que nous avons de notre responsabilité, ou du fait que nous méritons un châtement si nous enfreignons la règle du juste, consiste en ceci que nous savons que le châtement sera juste et qu'une certaine conduite nous exposera à être punis naturellement ou avec justice par nos semblables ou par la divinité. Ces mots « avec justice » impliquent seulement notre capacité de comprendre que d'autres personnes ont des droits et tout ce qui en découle. Le sentiment de la responsabilité n'est pas autre chose, en tant qu'on peut le séparer des associations engendrées par la perspective d'être soi-même appelé à rendre compte d'une manière effective. Mais tous ceux qui connaissent le pouvoir du principe d'association ne douteront pas que ce ne soit possible, et il faudrait, pour faire renoncer à cette explication, des preuves positives; il faudrait, par exemple, pouvoir établir que le sentiment de la responsabilité précède toute expérience du châtement. Cette démonstration étant impossible, la « loi d'économie » nous interdit de faire intervenir ici aucun fait mental particulier.

D'ailleurs, si l'on n'admet pas que le châtement soit expliqué par la théorie qui lui assigne pour fin la protection de justes droits, comment justifiera-t-on la punition de crimes commis en obéissant à une conscience pervertie? Sans doute, s'il est juste d'infliger des souffrances sans but, s'il existe entre les idées de culpabilité et de châtement une affinité naturelle et intrinsèque, en d'autres termes, si l'on adopte la théorie dite rétributive, nous comprenons qu'on repousse notre explication du châtement. Mais cette théorie ne s'accorde pas mieux avec l'hypothèse du libre arbitre. De ce qu'un malfaiteur a agi librement, c'est-à-dire sans motif, comment conclure qu'il est juste de lui infliger une punition qui sera sans action sur sa conduite? Si notre doctrine ne prouve pas que la peine du talion soit juste, en revanche elle rend parfaitement compte du sentiment général qui la juge telle. Les deux idées de droit violé et de punition se sont toujours offertes ensemble, en sorte que nous retenons le sentiment de l'association et oublions les raisons sur lesquelles elle se base, si tant est même qu'il y ait oubli, car dans la plupart des cas ces raisons ne nous ont jamais été présentées. Sir W. Hamilton lui-même voit une source fréquente d'erreurs dans le fait que certaines associations de pensée sont prises pour des connexions d'existence. Cela est vrai, avant tout, des associations dans lesquelles il entre des émotions. Un sentiment profond porte en lui-même sa justification, et il faut un certain

degré de philosophie pour se croire obligé à justifier ses sentiments, à moins qu'on ne se soit trouvé dans le cas d'avoir à les expliquer à d'autres,

L'idée qu'un déterministe, en vertu de son point de vue, *ressentirait* comme une injustice le châtement qu'il se serait attiré par ses méfaits, nous paraît absolument chimérique. Il en serait ainsi dans le cas où il ne pourrait agir autrement quelque motif qu'on lui présentât; mais si la crainte du châtement pouvait avoir sur lui une influence suffisante, aucune objection métaphysique ne l'induirait à protester contre la punition. Il ne sentira pas davantage que, pour avoir été la conséquence de motifs agissant sur une certaine disposition mentale, son action ne fait pas de lui un coupable. En premier lieu, elle est bien imputable à sa propre infirmité, dont le châtement est la guérison appropriée; en second lieu, cette infirmité n'est autre que l'insuffisance de son amour pour le bien et de son aversion pour le mal. Or, c'est la faiblesse ou la force de ces sentiments qui donne la mesure de la faute ou du mérite, aussi bien que des degrés de la faute et du mérite, soit que nous jugions d'une action particulière, soit que nous jugions du caractère d'une personne; et nous estimons cette faiblesse et cette force d'après les obstacles qu'il a fallu surmonter.

M. Mansel a critiqué ce que nous avons avancé ailleurs, qu'en disant que les actions d'un homme découlent nécessairement de son caractère, on veut seulement dire qu'il agit conformément à son caractère, et que celui qui connaîtrait parfaitement son caractère pourrait prédire avec certitude comment il se comporterait dans tous les cas donnés. M. Mansel pense qu'on pourrait fonder sur cette proposition un système du plus rigoureux fatalisme.

Voyons cependant. Le véritable fatalisme est de deux sortes. Le *fatalisme pur* affirme que nos actions ne dépendent pas de nos désirs, et qu'ainsi notre amour du bien et notre haine du mal sont sans efficace. Le *fatalisme modifié* affirme que nos actions sont déterminées par notre volonté, notre volonté par nos désirs, et nos désirs par l'influence combinée des motifs qui nous sont présentés et de notre caractère individuel, et que nous ne sommes pas responsables de notre caractère que nous n'avons pas fait et tenterions en vain de modifier. Au contraire, la vraie doctrine de l'enchaînement causal des actions humaines est que non-seulement notre conduite, mais notre caractère est modifiable en partie par notre volonté, que nous sommes donc dans l'obligation morale de travailler au perfectionnement de notre caractère moral. Sans

doute, nous ne le pouvons qu'à la condition de faire usage des moyens appropriés, et que si notre désir de la fin est plus fort que notre répugnance à l'emploi des moyens. Mais M. Mansel pense-t-il que nous puissions désirer les moyens si nous ne désirons pas la fin, et si notre désir de la fin est plus faible que notre répulsion pour les moyens? Kant pense que la possibilité de prédire les actions d'après le caractère est compatible avec le libre arbitre, parce que, selon lui, le libre arbitre a son emploi dans la formation du caractère, bien que le caractère, une fois formé, détermine les actions. Mais cette opinion n'est pas plus admissible. Quand nous agissons de manière à perfectionner notre caractère ou à le détériorer, notre action présuppose dans notre caractère ou dans notre caractère combiné avec nos circonstances quelque chose qui nous portait à agir d'une certaine façon et qui explique notre action. Si donc quelqu'un pouvait prédire nos actions, il serait en même temps capable de prédire ce que nous ferions pour changer notre caractère. Que maintenant la possibilité d'une telle prédiction suppose tout ce qui est renfermé dans l'idée de nécessité, cette partie de notre conduite sera aussi nécessaire que le reste. Mais si la nécessité est quelque chose de plus, à savoir je ne sais quelle contrainte mystérieuse, nous ne la reconnaissons ni dans les volitions humaines, ni dans aucun autre phénomène.

Si les métaphysiciens du libre arbitre ont fait peu d'efforts pour prouver que nous pouvons vouloir en opposition avec notre désir le plus fort, ils ont d'autant plus rigoureusement affirmé que nous pouvons vouloir alors même que nous n'avons pas un désir qui l'emporte sur tous les autres. C'est dans cette vue que Reid et M. Mansel opposent aux déterministes le fameux argument de l'*âne de Buridan*. On pourrait bien répondre que, si l'argument prouve quelque chose, c'est que l'âne aussi possède le libre arbitre; peut-être le possède-t-il en effet. Mais il ne finirait par mourir de faim que s'il persistait dans une attitude indéfinie de délibération. Or, ce n'est pas ainsi que les choses se passent d'ordinaire; par pure lassitude, l'âne mettrait fin à cet état et le moment ne manquerait pas d'arriver où il ne verrait et n'aurait présente à l'esprit qu'une seule botte de foin, ce qui, combiné avec la sensation de la faim, entraînerait sa détermination.

M. Mansel a encore un argument, c'est que nous ne connaissons la force des motifs relativement à la volonté qu'en faisant l'épreuve de ce qui prévaut en dernier lieu, et qu'ainsi, dire que la volonté est gouvernée par le motif le plus fort, revient à dire que le mo-

tif qui prévaut est celui qui prévaut. Cet argument a un double vice. D'abord, quand on parle du motif le plus fort, on n'entend pas le plus fort relativement à la volonté, mais le plus fort relativement à la douleur et au plaisir. En suite, quand il n'y aurait d'autre épreuve de la force des motifs que l'effet produit sur la volonté, la proposition que la volonté suit le motif le plus fort ne serait pas pour cela une proposition identique et sans signification. L'affirmation que, de deux poids placés dans des plateaux opposés, le plus lourd lèvera l'autre, a un sens, bien que le plus lourd des deux soit seulement celui qui lève l'autre. On affirme en effet que, dans la plupart des cas, un des deux plateaux est le plus lourd, et que c'est toujours le même. C'est ainsi, pour ce qui concerne la volonté, qu'on veut dire que, les autres antécédents demeurant les mêmes, le motif qui prévaut aujourd'hui prévaudra demain et toujours.

Remarquons, avant de quitter ce sujet, que non-seulement la doctrine de la nécessité, mais la prédestination dans sa forme la plus grossière, si elle est combinée avec la croyance que Dieu agit suivant des lois générales qui s'apprennent par l'expérience, n'a nullement pour conséquence de nous faire agir autrement que nous ne le ferions si nous croyions nos actions réellement contingentes. Si Dieu a préordonné la fin, il a préordonné les moyens. Si la croyance à la prédestination a parfois l'effet de paralyser l'activité, c'est que l'on s'imagine savoir ce que Dieu a prédestiné, sans attendre le résultat. Croyant avoir découvert à quelque signe quelle est la fin à laquelle Dieu tend, on juge inutile tout effort en sens contraire. On croit alors à la nécessité au sens propre du terme, c'est-à-dire à une fin sur laquelle les efforts et les désirs humains sont sans influence.

XVI.

Un compte-rendu de la philosophie de Sir W. Hamilton ne serait pas complet, s'il omettait sa fameuse attaque contre l'influence des études mathématiques. On y trouve la meilleure preuve des lacunes de ses connaissances.

S'il s'était borné à dire que les mathématiques ne cultivent l'esprit que d'une manière incomplète, il aurait dit quelque chose de vrai, sinon quelque chose de nouveau. Mais Sir W. Hamilton dit beaucoup plus : il essaie de montrer que l'étude des mathématiques n'est pas une discipline intellectuelle utile, excepté pour un point

relativement peu important, et que, poussée au delà de certaines limites, elle rend l'esprit positivement impropre à appliquer utilement ses facultés à aucun autre objet.

Cette dissertation est singulièrement insuffisante. L'auteur ignore non-seulement les côtés forts, mais les côtés faibles de ses adversaires. Sommes-nous bien avancés quand on nous dit, une fois de plus, que les mathématiques n'enseignent pas à juger des probabilités ? A-t-on jamais prétendu qu'elles le fissent ? La métaphysique, placée si haut par notre auteur, le fait-elle ? Le domaine des probabilités dans la science n'est pas les sciences abstraites, mais celles que Comte appelle *concrètes*, et qui traitent des combinaisons déjà réalisées dans la nature, en tant que distinctes des lois générales qui présideraient également à n'importe quelles autres combinaisons des mêmes éléments. Il suit de là que, n'accoutumant point à estimer les probabilités en conflit, ce qui est le genre de sagacité le plus requis dans la pratique des affaires, les mathématiques empêchent l'esprit d'acquérir cette sagacité si elles l'occupent exclusivement, et rendent les gens, selon leur tempérament, ou indûment crédules ou sceptiques d'une manière déraisonnable. Mais on peut, comme Comte, reconnaître tout cela et même davantage, et cependant regarder la culture mathématique non-seulement comme utile, mais comme le premier et indispensable stage de toute éducation scientifique digne de ce nom.

En premier lieu, ignorer le type de la preuve tel que le fournissent les mathématiques, c'est manquer de l'exacte perception de la différence entre ce qui est prouvé et ce qui ne l'est pas. Il vaut mieux être difficile à convaincre que l'être trop peu. En outre, les études mathématiques habituent à la précision. Il n'y faut pas d'*à-peu-près*, mais la vérité *exacte*. En dehors des mathématiques, la chimie seule possède cet avantage. Ces études exercent aussi à décomposer un problème en ses divers éléments, et à bien assurer chaque pas avant de passer outre. Ce mérite, les mathématiques ne l'ont en commun qu'avec la logique formelle. Quant à l'assertion que les mathématiques ne cultivent pas la faculté de généralisation, elle ne doit être admise que dans un sens très-limité. Sans doute, les généralisations des mathématiques diffèrent de celles des sciences physiques ; mais par la difficulté qu'il y a à les saisir, par l'effort intellectuel qu'elles requièrent, elles sont une préparation précieuse aux investigations les plus ardues de l'esprit scientifique.

Le seul avantage que Sir W. Hamilton attribue aux études mathématiques pour la culture de l'esprit est celui d'exercer à l'atten-

tion continue, et encore ajoute-t-il, cette fois avec raison, que les mathématiques ne sont pas la seule étude qui présente cette utilité. Cependant notre auteur est contraint de reconnaître au mathématicien qui *invente* les mêmes qualités qu'au métaphysicien. Mais l'enseignement des mathématiques ne fait-il pas appel à ces facultés inventives, même chez le commençant? Est-il possible qu'un élève apprenne les mathématiques sans s'appliquer à en résoudre les problèmes? Il est vrai que Sir W. Hamilton se montre bien peu au fait des procédés de cet enseignement, quand il représente la démonstration mathématique exclusivement occupée à déduire des conclusions et se séparant ainsi du raisonnement par probabilité, qui cherche des prémisses.

Lorsque la dissertation de Sir W. Hamilton vit le jour pour la première fois, elle ne faisait aucune mention des mathématiques appliquées; la réponse du D^r Wewell força l'auteur à ajouter quelques mots, où il nous dit que les mathématiques ne peuvent être appliquées aux objets de l'expérience qu'autant qu'ils sont mesurables, c'est-à-dire, qu'ils tombent sous les catégories de l'étendue et du nombre. Quelle inexactitude! Les mathématiques appliquées ne sont pas la mensuration de l'étendue et du nombre, mais la mensuration, *au moyen* de l'étendue et du nombre, d'autres quantités dont l'étendue et le nombre sont des signes: elles sont une manière de déterminer, à l'aide de quantités de toutes sortes, les qualités des choses dont les quantités sont les signes. Donnons-en deux exemples.

Dans la géométrie analytique, les nombres deviennent le moyen de reconnaître des vérités non numériques, et cette application de l'algèbre à la géométrie est susceptible d'une extension indéfinie. C'est en ce cas une branche des mathématiques qui s'applique à une autre. Le second exemple est l'application à la mécanique, ou à la science qui a pour objet les lois ou la théorie de la force *in abstracto*, c'est-à-dire des forces considérées indépendamment de leur origine. De même qu'une étendue n'est pas un nombre, quoiqu'un fait numérique puisse être le signe d'une étendue, une force n'est ni un nombre ni une étendue. On reconnaît les quantités dynamiques au moyen de lignes qui sont des quantités d'étendue. La direction est un fait d'étendue, et la nature du mouvement est un problème mixte de direction et de quantité d'étendue. Or, comme tous les problèmes de direction et de grandeur sont réductibles à des équations entre des nombres, toute ques-

tion relative à la force, abstraction faite de son origine, peut être résolue si l'équation algébrique correspondante peut l'être.

De même que les lois du nombre renferment les lois de l'étendue, et que les unes et les autres renferment celles de la force, les lois de la force renferment toutes les autres lois de l'univers matériel. Toutes les forces de la nature produisent des mouvements dans l'espace, et ceux mêmes de leurs effets qui ne sont pas des mouvements réels se communiquent au travers de l'espace en des temps déterminés. Sans doute, nous ne mesurons pas tous les espaces et tous les temps, et la complexité est quelquefois trop grande pour permettre d'atteindre, à l'aide des quantités que nous pouvons mesurer, jusqu'à celles dont la mesure immédiate nous est impossible. Cependant, nous sommes en état de le faire pour les grandes forces cosmiques, la gravitation, la lumière, et, à un moindre degré, la chaleur et l'électricité. Ici finit aujourd'hui le domaine des mathématiques appliquées. Ajoutons qu'étant le grand instrument de l'investigation déductive, elles sont la source de nos principales inductions, qui dépendent invariablement de déductions préalables. La déduction mathématique fait souvent apparaître des points de ressemblance entre des phénomènes qui sont inaccessibles à l'observation directe. Quand des vérités sont découvertes par cette méthode, Sir W. Hamilton dira-t-il qu'il suffit d'une attention continue pour en suivre la démonstration? Il n'est pas probable que, dans la carrière qu'il lui reste à parcourir, la généralisation scientifique ait à retirer une très-grande utilité de l'emploi direct des mathématiques. Mais le procédé est en lui-même commun à toutes les sciences, y compris la morale et la métaphysique. Dans les grands problèmes de généralisation physique qui occupent aujourd'hui les esprits, la chimie semble destinée à remplir un rôle important, en fournissant à la construction scientifique plusieurs des prémisses et une partie de la discipline préparatoire. Mais cet usage de la chimie n'est qu'à son début, et, comme exercice de l'art déductif, jamais son utilité n'approchera de celle des mathématiques. En outre, les mathématiques (appliquées) fournissent seules, pour les grandes recherches des sciences morales et sociales, un type suffisamment parfait. Il y a plus encore. Celui qui ignore la déduction scientifique dans sa forme la plus parfaite manque presque nécessairement d'une conception suffisante de l'organisme des connaissances humaines. Sans doute, pour se rendre compte de cet organisme, il ne suffit pas d'être un simple mathématicien; il n'en est pas moins vrai que l'esprit le plus capable qui n'a pas

passé par un cours de mathématiques a peu de chances de le comprendre jamais. En présence de considérations de ce genre, c'est faire bien peu avancer la question que de remplir trente pages *octavo* des railleries que, de tout temps et avec une compétence plus ou moins suffisante, on a déversées sur les mathématiciens. Jusqu'à une époque très récente, il a été de mode que chacun de ceux qui cultivaient un art ou une science quelconque décriât les objets des études qui lui étaient étrangères, et les hommes du monde et les littérateurs se sont montrés de tout temps disposés à favoriser tour à tour chacun de ces exclusivismes particuliers. Sir W. Hamilton a-t-il supposé qu'il serait bien difficile de fournir une collection aussi longue d'aménités à l'adresse des grammairiens ou des métaphysiciens ?

Quand notre auteur rencontre un témoin qui a des titres réels à être écouté, il l'invoque en sa faveur sans se mettre en peine de déterminer exactement ce que ce témoin a voulu dire. C'est ce qu'il fait à l'égard d'une citation tirée en partie de Descartes, en partie de Baillet, son biographe. Quand on ne cherche dans ce passage que ce qui s'y trouve, on voit : 1° que Descartes avait en vue l'étude exclusive des mathématiques, et non cette étude en général ; 2° qu'il ne parlait que des mathématiques pures, croyant à tort qu'elles n'admettaient pas d'application de quelque importance ; 3° que le peu d'estime qu'il accordait à cette étude se fondait sur un motif que Sir W. Hamilton a abandonné, à savoir le peu d'importance de son objet. Il ne faisait que répéter l'objection de Socrate, que cette étude détourne de plusieurs autres plus importantes, objection contraire à la pensée de notre auteur qui déclare ne pas contester la valeur de la *science* considérée en elle-même, mais l'utilité de l'*étude* envisagée comme exercice intellectuel. Tout ce que Descartes allègue à ce sujet revient à dire qu'en l'appliquant aux nombres et aux figures, les mathématiques détournent l'esprit de l'emploi de la raison elle-même, c'est-à-dire de l'étude des pures abstractions de l'intelligence, qu'il met bien au-dessus des objets sensibles (*quæ magis ad oculos et imaginationem pertinent*).

C'est par son exemple plus que par ses préceptes que Descartes était destiné à mettre en lumière les inconvénients de l'influence des études mathématiques sur l'intelligence. Il est le type le plus complet que l'histoire présente de l'esprit purement mathématique. Son idéal de la science fut un système de connaissances qui dériverait tout entier d'un petit nombre de prémisses axiomatiques acceptées comme évidentes d'elles-mêmes et comme des

intuitions immédiates de la raison. Les conséquences de son erreur ont été pernicieuses. La plupart des défauts et une grande partie des qualités de la pensée française proviennent du fait que son développement spéculatif est parti de Descartes au lieu de partir de Bacon. En Allemagne, l'esprit géométrique de Descartes, transmis par Spinoza et Leibnitz, après avoir été temporairement modifié par la puissante individualité intellectuelle de Kant, a produit des conséquences de plus en plus fâcheuses, jusqu'à inspirer à Schelling et à Hegel la pensée de déduire par voie rationnelle, des idées subjectives de l'esprit, les lois de la nature physique elle-même. Mais si les mathématiques élémentaires favorisent ces habitudes intellectuelles, les mathématiques appliquées, au contraire, bien loin de les fortifier, contribuent beaucoup à les corriger, à la condition toutefois que l'intelligence se rende compte de ce qu'elle fait et ne s'endorme pas sur des symboles algébriques.

L'hostilité de Sir W. Hamilton ne s'arrête pas aux études mathématiques. Il fait peu de cas des investigations physiques en général, abstraction faite de leurs avantages matériels. D'abord il fait voir qu'il ne se doute guère du déploiement de facultés qu'elles requièrent. Quant à leur effet sur l'esprit, il a contre elles deux griefs. Le premier est que l'étude de la physique rend difficile de croire au libre arbitre. Il est vrai, mais cela vient seulement de ce que cette science enseigne à juger des preuves; si la doctrine du libre arbitre pouvait être prouvée, il n'y a rien dans les habitudes d'esprit engendrées par ces sciences qui pût empêcher de croire au libre arbitre. Elles préparent à recevoir des preuves des genres les plus divers, mais non à croire sans preuve. La seconde objection est qu'elles suppriment l'étonnement; la science commence par l'étonnement; mais, en découvrant que tout est mécanisme, l'achèvement de la science serait la ruine de l'intérêt même qui lui a donné naissance. Un grand philosophe religieux (Jacobi) l'a dit: depuis que l'on connaît la grande loi mécanique qui préside aux mouvements planétaires, on n'est plus subjugué à l'aspect des cieux; on ne s'étonne que de l'intelligence humaine qui supprime le merveilleux; mais cet étonnement lui-même se dissiperait si l'on arrivait à découvrir un système mécanique de l'esprit humain aussi complet, aussi intelligible et aussi satisfaisant que le système newtonien de l'univers. Ici, nous ne demandons pas s'il vaut mieux être subjugué que d'être instruit, et si la nature humaine perdrait beaucoup en perdant l'étonnement, pourvu que l'amour et l'admiration demeurent. Mais nous demandons si tout mer-

veilleux a disparu de l'univers matériel depuis que Newton en a éclairé une partie. Si l'ignorance est une condition de l'étonnement, ne reste-t-il pas encore un sujet d'étonnement dans l'*origine* du système dont Newton a trouvé les lois, dans l'ancienne extension probable de la substance solaire, dans le ciel étoilé ? Jamais l'explication scientifique ne supprimera l'ignorance, puisque tout ce qu'elle peut faire est de reculer l'inexplicable. Quand même on parviendrait à prouver que les opérations intellectuelles sont dans la dépendance d'une action mécanique, l'étonnement cesserait-il parce que le fait dont nous aurions à nous étonner consisterait en ce qu'un arrangement de particules matérielles peut produire la pensée et le sentiment ? Ce n'est pas la compréhension qui met fin à l'étonnement, c'est la familiarité. Celui qui est capable de résister à l'influence de la familiarité ne trouvera pas la nature moins merveilleuse pour avoir réussi à en pénétrer les phénomènes.

Un grand poète (Wordsworth) a dit que ce qui a fait croire que l'habitude de l'analyse, de la décomposition, de la dissection, empêche la perception de la beauté, c'est que ces opérations sont jusqu'à un certain point à la portée d'une intelligence bornée, tandis que les hommes doués d'un génie réel savent admirer et aimer en proportion de l'étendue de leurs découvertes scientifiques. Le D^r Faraday se plaint qu'on ne s'étonne pas assez de l'univers matériel, parce qu'on ne le comprend pas assez.

XVI.

Les mérites de Sir W. Hamilton consistent principalement dans la manière claire et précise dont il a su présenter plusieurs des questions fondamentales de la métaphysique, dans quelques bons spécimens d'analyse psychologique sur des points de détail et dans certaines vérités logiques et psychologiques détachées qu'il a semées dans ses écrits, où elles lui servent le plus souvent à résoudre quelque difficulté spéciale et sont ensuite perdues de vue. Il serait difficile de signaler ce qu'il a fait pour rendre plus complète l'intelligence des grands phénomènes moraux, à la réserve cependant de sa théorie de l'attention (y compris l'abstraction), qui est peut-être la plus parfaite que nous possédions. La manière dont il a recueilli et expliqué les faits relatifs au sommeil et au rêve sont un bon spécimen d'investigation inductive ; mais c'est à Jouffroy qu'en revient le principal mérite.

Essayons d'indiquer quelques-unes des causes qui ont empê-

ché un penseur d'une grande sagacité et singulièrement laborieux d'accomplir les grandes choses qu'il se proposait. La première est la préoccupation anxieuse de sauvegarder une conclusion préconçue, qui était, dans le cas présent, la doctrine du libre arbitre, à laquelle il s'attachait comme fournissant les seules prémisses dont il fût possible à la raison humaine de déduire les doctrines de la religion naturelle. En cela il a été sa propre dupe, et ses spéculations ont ébranlé la base philosophique de la religion autant qu'elles l'ont affermie.

Une seconde cause est le temps considérable et le grand effort intellectuel qu'il a consacrés à la simple érudition philosophique, ne gardant, on peut le dire, que les restes de son esprit pour le travail de la pensée. Ses *Leçons* sur la *Métaphysique* se sont arrêtées au seuil de ce qu'il considérait comme la partie la plus importante. Celles sur la *Logique* se composent en grande partie de développements relatifs à des points secondaires d'une série d'extraits d'auteurs allemands, principalement de Krug et d'Esser. Il adopte successivement plusieurs doctrines philosophiques qu'il abandonne bientôt après, en sorte que sa philosophie semble faite de fragments de plusieurs systèmes métaphysiques qui se contredisent. Conduit à chacun de ses énoncés divers à l'occasion de quelque dispute spéciale, il ne sait jamais jusqu'à quel point il doit les presser, ce qui fait qu'il y a comme une région de brouillard tout autour de l'endroit où les opinions de provenances diverses devraient se heurter. Si les deux escouades d'ouvriers qui ont attaqué le tunnel du Mont-Cenis, en partant des deux versants, venaient à ne pas se rencontrer, il y aurait de l'analogie entre leur travail et la façon dont Sir W. Hamilton a exploré l'esprit humain. La dépense de temps et d'énergie nécessitée par l'étude des anciens écrivains a eu un autre effet plus fâcheux encore sur notre philosophe, celui de ne pas lui laisser les loisirs et la vigueur réclamés par l'étude systématique des sciences. On peut dire que la physiologie est la seule des sciences de la nature dont il ait eu quelque connaissance. Il est fort à regretter que Sir W. Hamilton n'ait pas écrit l'histoire de la philosophie, plutôt que de prendre la philosophie elle-même pour l'objet de ses travaux. Sa connaissance des matériaux ne sera pas égale de longtemps; l'érudition philosophique est par excellence une de ces choses qu'il est bon que quelques-uns acquièrent pour l'avantage des autres. On ne trouvera pas une seconde fois un homme qui soit également familier avec les phraséologies philosophiques des temps passés et celles de notre époque, et que

cette connaissance rende capable de traduire sans peine pour l'usage universel les pensées remarquables de tous les âges. Malheureusement, au lieu de donner ce que lui seul pouvait donner, Sir W. Hamilton a fait dans la philosophie de l'esprit des travaux qui ont été plus qu'égalés par des hommes dont la capacité n'était pas supérieure à la sienne et à qui l'érudition faisait totalement défaut. Parmi les philosophes modernes, il n'en est pas qui aient consulté moins de livres sur le sujet qu'ils ont traité que le D^r Thomas Brown et l'archevêque Whately; aussi notre auteur ne parle-t-il guère d'eux sans laisser apercevoir qu'il avait le sentiment de la distance qui le séparait d'eux. Il n'est pas douteux qu'ils n'eussent mieux pensé et mieux écrit s'ils avaient mieux connu les ouvrages des penseurs antérieurs. Il n'en est pas moins vrai que la postérité prononcera que l'un et l'autre ont été plus utiles au monde que Sir W. Hamilton.

Ce n'est pas que notre philosophe ne soit bien servi par son érudition sur certaines questions. Elle lui permet de connaître les opinions diverses qui peuvent être émises, de les concevoir et de les exprimer clairement, sans en omettre aucune. Mais il s'arrête là, et sauf une exception relative à Hume, il ne s'inquiète pas d'expliquer ce qu'il sait si bien exposer. Il est insuffisant pour ce qui concerne les rapports réciproques des doctrines philosophiques. Ce qu'il dit de Leibnitz est un exemple de ce défaut. S'il est un philosophe dont le système se laisse aisément concevoir comme un tout, c'est celui-là. Cela n'empêche pas notre auteur de dire, après avoir exposé la théorie de l'harmonie préétablie, que son inventeur avait cherché sans doute à y déployer les ressources d'un esprit ingénieux plutôt qu'il n'avait songé à la présenter comme une doctrine sérieuse. Il ajoute que la question du sérieux de Leibnitz, dans sa monadologie et son harmonie préétablie, est un point controversable. Cependant, quiconque a compris Leibnitz sait que ces deux doctrines sont dans une dépendance étroite de sa doctrine fondamentale, le principe de la raison suffisante. Leibnitz voulait qu'il y eût dans la nature de toute cause quelque chose qui, une fois connu, permît de prédire d'une manière précise l'effet produit. Or, il voyait l'esprit agir sur la matière, et la matière agir sur l'esprit, sans pouvoir découvrir dans la nature et les attributs de l'un ou de l'autre aucune raison suffisante de cette action. Mais la difficulté d'admettre que l'esprit peut agir sur la matière disparaissait avec un esprit infini. Dès lors, c'est Dieu lui-même et Dieu seul qui produit directement sur la matière les

effets qui semblent dus à l'esprit, et sur l'esprit ceux qui semblent dus à la matière. Cela étant admis, il fallait choisir entre l'harmonie préétablie et les causes occasionnelles. C'est à cette dernière théorie que les Cartésiens avaient été poussés par la même difficulté. Mais cette hypothèse, qui implique un miracle permanent, paraissait à Leibnitz incompatible avec l'idée qu'il s'était formée des perfections divines. Il adopta donc la seconde alternative avec la conviction d'une intelligence accoutumée à poursuivre avec une rigueur géométrique les conséquences de ses prémisses. La doctrine des monades est un autre corollaire du principe de la raison suffisante. Toute chose se compose d'attributs innombrables, parmi lesquels il en est plusieurs dont la connexion mutuelle nous échappe absolument, et pourtant, d'après la théorie de Leibnitz, cette connexion doit exister. Il doit donc y avoir quelque chose qui renferme dans sa propre nature la théorie et l'explication complètes de la combinaison des attributs et qui soit la raison que telle combinaison se produise plutôt qu'aucune autre. Or, ce quelque chose, que peut-il être, sinon une sorte de noyau de l'être entier, l'âme dans le cas d'un être spirituel, une sorte d'essence dans le cas d'un objet purement physique ? Les monades de Leibnitz ne diffèrent des essences imaginaires, que parce qu'elles sont des réalités objectives, et des *substantia secunda* des réalistes qu'en ce qu'elles sont strictement individuelles. Or, il n'y a rien dans l'expérience qui réfute ces théories, et il y a pour un esprit systématique une preuve de force et non de faiblesse à ne pas reculer devant des conclusions qui ont l'air absurdes, lorsqu'elles sont des corollaires nécessaires de prémisses que le penseur, et probablement beaucoup de ceux qui le critiquent, n'ont pas cessé de regarder comme vraies. C'est la même nécessité logique qui conduisit Descartes à affirmer que les animaux sont des automates, et qui fit encore de Leibnitz un déterministe et un optimiste.

On pourrait donner d'autres exemples de l'inaptitude de Sir W. Hamilton à entrer dans l'esprit d'un autre penseur. N'est-il pas surprenant de le voir attribuer à Socrate, Platon et Aristote sa propre opinion, que ce n'est pas la vérité, mais la recherche de la vérité qui importe, et qu'on ne la poursuit pas pour l'atteindre, mais pour l'activité et l'énergie intellectuelle développées dans la recherche ? Dans le cas d'Aristote, l'erreur vient d'une fausse interprétation du mot ἐνέργεια, qui ne signifie pas *énergie*, mais *fait* opposé à *possibilité*. Ceci montre que Sir W. Hamilton n'étudiait les auteurs anciens que du dehors, qu'il étudiait leurs opinions sans s'appli-

quer à se mettre à leur point de vue, s'exposant ainsi à les entendre mal. Il en résulte qu'une histoire de la philosophie écrite de sa main, au lieu d'être définitive, n'eût été, comparée à une histoire philosophique, que ce que des annales exactes sont pour l'histoire politique. Il n'en est pas moins grandement à regretter que nous ne possédions pas un plus grand nombre des expositions qu'il a faites des opinions des philosophes. On assure que ses papiers renferment de riches matériaux : espérons qu'ils seront conservés avec soin, et que, rendus accessibles, sous une forme ou sous une autre, aux hommes d'étude, ils pourront être utilisés par l'historien futur de la philosophie.

PH. ROGET.
