

LIVRE VI.

DE LA LOGIQUE DES SCIENCES MORALES.

« Si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les phénomènes dont il connaît les lois ; si lors même qu'elles sont inconnues, il peut, d'après l'expérience, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée : que les lois générales, connues ou ignorées, qui régissent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme que pour les autres opérations de la nature ? Enfin, puisque des opinions formées d'après l'expérience..... sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations ? »

(CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*)

CHAPITRE PREMIER.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — Les principes de la Preuve et les Théories de la Méthode ne peuvent être établis *à priori*. Les lois de notre faculté rationnelle, comme celles de tout autre agent naturel, ne s'apprennent qu'en voyant l'agent à l'œuvre. Les premiers pas de la science ont été faits sans conscience d'une Méthode Scientifique, et nous n'aurions jamais su par quel procédé la vérité doit être constatée, si nous n'avions préalablement constaté beaucoup de vérités. Mais ce n'étaient que les problèmes les plus aisés qui pouvaient être ainsi résolus.

Dès que la simple sagacité naturelle des observateurs se mesurait avec de plus grandes difficultés, elle échouait complètement, ou, si elle réussissait de temps en temps à obtenir une solution, manquait de moyens sûrs pour convaincre les autres que la solution était exacte. Dans l'investigation scientifique, comme dans toutes les autres œuvres du génie humain, le moyen d'atteindre le but est aperçu, pour ainsi dire, instinctivement par les esprits supérieurs dans des cas relativement simples, et approprié ensuite, par une généralisation judicieuse, à la variété des cas complexes. Nous apprenons à faire une chose dans des circonstances difficiles, en réfléchissant à la manière dont nous avons fait spontanément la même chose dans des cas plus faciles.

Les exemples à l'appui de cette vérité abondent dans l'histoire des diverses branches de connaissances qui ont successivement, selon la gradation ascendante de leur complication, pris le caractère de sciences, et on en trouvera sans doute une confirmation nouvelle dans celles dont la constitution scientifique définitive est encore à venir, et qui sont, jusqu'à présent, abandonnées aux incertitudes des discussions vagues et populaires. Quoique plusieurs autres sciences ne soient sorties de cet état qu'à une date relativement récente, la seule qui soit encore dans ces conditions est celle qui a pour objet l'homme lui-même, c'est-à-dire le sujet d'étude le plus complexe et le plus difficile dont l'esprit humain puisse s'occuper.

En ce qui concerne la nature physique de l'homme, comme être organisé, bien qu'il y ait encore beaucoup d'incertitudes et de disputes qui ne peuvent être terminées que par l'admission et l'emploi de règles d'induction plus rigoureuses, il y a cependant un corps de vérités, regardées comme pleinement établies par tous ceux qui ont examiné le sujet, et aucune imperfection radicale de méthode n'est actuellement signalée dans cette branche de la science par les plus distingués des savants qui l'enseignent. Mais les lois de l'esprit, et, à un plus haut degré encore, celles de la société, sont si loin d'être arrivées à une détermination,

même partielle, qu'on agite encore la question de savoir si elles sont de nature à devenir le sujet d'une science, au sens rigoureux du terme ; et parmi ceux mêmes qui s'accordent sur ce point, il règne sur tous les autres la plus irréconciliable diversité d'opinions. C'est donc ici ou jamais qu'on peut espérer tirer quelque utilité des principes établis dans les Livres précédents.

Si, sur des matières qui, comme celles-ci, sont les plus importantes, et de beaucoup, dont l'intelligence humaine puisse s'occuper, un accord plus général doit jamais exister entre les penseurs ; si ce qu'on a appelé « l'étude propre de l'homme » n'est pas destiné à rester le seul sujet que la Philosophie ne puisse réussir à arracher à l'Empirisme, le même procédé par lequel les lois de beaucoup de phénomènes plus simples ont été placées, de l'aveu général, au-dessus de toute discussion, doit être sciemment et délibérément appliqué à ces recherches plus difficiles. S'il y a des sujets où les résultats ont définitivement été consacrés par l'assentiment général de tous ceux qui en ont examiné les preuves, et d'autres à l'égard desquels le genre humain n'a pas, jusqu'à présent, été aussi heureux, et dont les esprits les plus pénétrants se sont occupés depuis l'époque la plus réculée sans pouvoir établir un corps de vérités à l'abri d'une dénégation ou d'un doute ; c'est en généralisant les méthodes suivies avec succès dans le premier ordre de recherches et en les appropriant au second qu'on peut espérer de faire disparaître cette tache à l'honneur de la science. Faciliter une entreprise dont le succès est si désirable est l'objet de ces derniers chapitres.

§ 2. — En faisant cette tentative, je n'ignore pas de quel faible secours est en ceci un simple traité de Logique, ni combien doivent sembler vagues et insuffisants les préceptes de la Méthode quand ils ne sont pas pratiquement appliqués à un corps de doctrine. Sans aucun doute, la manière la plus efficace de montrer comment les sciences morales et politiques peuvent être constituées, serait de les constituer

en effet ; mais, cette tâche, j'ai à peine besoin de le dire, je ne vais pas l'entreprendre. Le mémorable exemple de Bacon suffirait, à défaut même de tout autre, pour montrer qu'il est quelquefois possible et utile d'indiquer la route, sans être préparé à s'y aventurer soi-même fort avant. Et si, d'ailleurs, la tentative devait être poussée plus loin, ce n'en serait pas ici le lieu.

En résumé, tout ce qu'un ouvrage comme celui-ci peut faire pour la Logique des sciences morales l'a été, ou a dû l'être, dans les cinq Livres précédents. Le présent Livre ne peut donc être qu'une sorte de supplément ou d'appendice, puisque les méthodes d'investigation applicables aux sciences morales et sociales doivent avoir été déjà décrites, si j'ai réussi à énumérer et à caractériser celles de la science en général. Il reste, cependant, à examiner lesquelles de ces méthodes sont le plus spécialement appropriées aux diverses branches des recherches morales ; quelle facilité ou quelles difficultés particulières peut présenter leur emploi ; jusqu'à quel point l'état peu satisfaisant de ces recherches est dû à un mauvais choix de méthodes, jusqu'à quel point à un défaut d'habileté dans l'usage des bonnes ; et enfin quel degré définitif de succès on peut obtenir ou espérer d'un meilleur choix ou d'un emploi plus judicieux des procédés logiques appropriés à la question. En d'autres termes, il y a à rechercher s'il existe ou s'il peut exister des sciences morales, à quel degré de perfection elles peuvent être portées, et par quel choix ou quelle appropriation des méthodes déjà exposées dans cet ouvrage ce degré de perfection peut être atteint.

Dès le premier pas dans cette recherche, nous rencontrons une objection qui, si elle n'était pas écartée, serait fatale à toute tentative de traiter la conduite humaine comme un sujet scientifique. Les actions des hommes sont-elles, comme tous les autres événements naturels, soumises à des lois invariables ? Y trouve-t-on positivement cette constance de causation qui est le fondement de toute théorie scientifique des phénomènes successifs ? C'est ce qu'on nie souvent ; et

pour la régularité systématique, sinon par une nécessité pratique urgente, la question doit recevoir ici une réponse explicite. Nous consacrerons à ce sujet un chapitre à part.

CHAPITRE II.

DE LA LIBERTÉ ET DE LA NÉCESSITÉ.

§ 1^{er}. — La question de savoir si la loi de causalité s'applique dans le même sens et aussi rigoureusement aux actions humaines qu'aux autres phénomènes, n'est autre chose que la célèbre controverse relative au libre arbitre, qui, depuis le temps de Pélagé au moins, a divisé à la fois le monde philosophique et le monde religieux. L'affirmative est ce qu'on appelle ordinairement la doctrine de la Nécessité, parce qu'elle soutient que les volitions et les actions humaines sont nécessaires et inévitables. La négative maintient que la volonté n'est pas déterminée, comme les autres phénomènes, par les antécédents, mais se détermine elle-même; que nos volitions ne sont pas, à proprement parler, des effets de causes, ou, du moins, qu'elles n'obéissent uniformément et implicitement à aucune.

J'ai déjà suffisamment laissé voir que la première de ces deux opinions est celle que je considère comme vrai; mais il est résulté des termes impropres dans lesquels elle est souvent exprimée et de la manière vague dont elle est ordinairement comprise qu'elle n'a pas été adoptée, ou que son influence, quand elle a été adoptée, a été pervertie. La théorie métaphysique du libre arbitre, comme l'entendent les philosophes (car le sentiment pratique du genre humain n'est nullement inconciliable avec la théorie contraire), a été inventée parce que l'alternative, censée inévitable, d'attribuer aux actions humaines un caractère de nécessité, a semblé incompatible avec la conscience instinctive de tous les hommes, en même temps qu'humiliante pour leur orgueil, et même dégradante pour leur nature morale. Et je ne nierai

pas que cette doctrine, telle qu'elle est parfois soutenue, ne donne prise à ces imputations; car, malheureusement, la méprise d'où elles proviennent, comme je le ferai voir, n'appartient pas aux adversaires de la doctrine seulement; un grand nombre, et peut-être, pourrions-nous dire, la plupart de ses défenseurs y sont également tombés.

§ 2. — Bien comprise, la doctrine de la Nécessité Philosophique se réduit à ceci : qu'étant donnés les motifs présents à l'esprit, étant donnés pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont il agira; et que si nous connaissons à fond la personne et en même temps toutes les influences auxquelles elle est soumise, nous pourrions prévoir sa conduite avec autant de certitude qu'un événement physique. Je regarde cette proposition comme la simple interprétation de l'expérience universelle, comme l'énoncé verbal de ce dont tout homme est intérieurement convaincu. Celui qui croirait connaître à fond les circonstances d'un cas donné et les caractères des différentes personnes qui y figurent n'hésiterait pas à prédire de quelle façon chacune d'elles agira. L'incertitude, plus ou moins grande, où il peut rester, vient de ce qu'il n'est pas tout à fait sûr de connaître aussi complètement qu'il le faudrait les circonstances ou le caractère de telles ou telles personnes, et nullement de l'idée que, même sachant tout cela, il pourrait encore être incertain de leur manière d'agir. Et cette pleine assurance n'est nullement incompatible avec ce que nous appelons le sentiment de notre liberté. Que les personnes de qui nous sommes particulièrement connus soient parfaitement sûres de la façon dont nous agissons dans un cas déterminé, nous ne nous sentons pas moins libres pour cela. Au contraire, souvent un doute élevé sur notre conduite future est pour nous la preuve qu'on ne connaît pas notre caractère, et quelquefois même nous le prenons pour une injure. Les métaphysiciens religieux qui ont affirmé la liberté de la volonté ont toujours soutenu qu'elle n'était nullement inconciliable avec la pres-

science divine; elle ne l'est donc avec aucune autre prescience. Nous pouvons être libres, bien que d'autres personnes puissent être parfaitement certaines de l'usage que nous ferons de notre liberté. Par conséquent, ce n'est pas cette doctrine là (que nos volitions et nos actions sont les conséquences invariables d'états antécédents de notre esprit) qu'on peut accuser d'être démentie et repoussée comme dégradante par la conscience.

Mais la doctrine de la causalité, appliquée à la relation de nos volitions avec leurs antécédents, implique, dans l'opinion commune, quelque chose de plus. Bien des gens ne croient pas, et très-peu sentent dans la pratique, que la causation n'est rien autre qu'une succession invariable, certaine et inconditionnelle; et il en est peu à qui la simple constance de la succession semble un lien assez fort pour une relation aussi spéciale que celle de cause à effet. Lors même que la raison le renie, l'imagination retient le sentiment d'une connexion plus intime, d'un lien particulier ou d'une contrainte mystérieuse exercée par l'antécédent sur le conséquent. Or, c'est là ce qui, dans son application à la volonté, est repoussé par la conscience et révolte nos sentiments. Nous sommes certains que dans nos volitions cette contrainte mystérieuse n'existe pas. Nous savons que nous ne sommes pas forcés, comme par un charme magique, d'obéir à un motif particulier. Nous sentons que si nous désirions prouver que nous avons le pouvoir de résister au motif, nous pourrions le faire (ce désir étant, comme il est à peine nécessaire de le remarquer, un *nouvel antécédent*); et penser autrement serait humiliant pour notre orgueil et contraire à notre désir de la perfection. Mais les meilleures autorités philosophiques ne supposent plus maintenant que n'importe quelle cause exerce sur son effet cette coaction mystérieuse. Ceux qui pensent que les causes entraînent leurs effets après elles par un lien mystique ont raison de croire que la relation entre les volitions et leurs antécédents est d'une autre nature. Mais ils devraient aller plus loin et admettre qu'il en est de même de tous les autres effets et de leurs an-

(Hume)

técédents. Si l'on veut que le mot Nécessité implique un pareil lien, la doctrine n'est pas vraie quant aux actions humaines; mais elle ne l'est pas non plus quant aux objets inanimés. Il serait plus exact de dire que la matière *n'est pas* soumise à la nécessité que de dire que l'esprit *est* soumis.

Que les métaphysiciens du libre arbitre, appartenant pour la plupart à l'école qui rejette l'analyse de la Cause et de l'Effet de Hume et de Brown, fassent fausse route faute de la lumière apportée par cette analyse, il n'y a rien là qui doive surprendre. Le vrai sujet d'étonnement est que les Nécessitariens, qui admettent ordinairement cette théorie philosophique, la perdent également de vue dans la pratique. La même méprise sur le vrai sens de la doctrine de la Nécessité Philosophique qui empêche le parti opposé d'en reconnaître la vérité, existe, je crois, plus ou moins obscurément dans l'esprit de la plupart des Nécessitariens, quoiqu'ils puissent la répudier de bouche. Ou je me trompe fort, ou la nécessité qu'ils reconnaissent dans nos actions n'est pas habituellement dans leur pensée une simple uniformité de succession qui permet de les prévoir. Ils ont au fond l'idée qu'il y a entre les volitions et leurs causes un lien beaucoup plus serré, de sorte que, lorsqu'ils affirment que la volonté est déterminée par la balance des motifs, ils semblent entendre par là une contrainte plus forte que s'ils disaient simplement que, si les motifs et leur influence habituelle sur nous étaient connus, on pourrait prédire la manière dont nous voudrions agir. Ils commettent, en démontrant leur propre système, la même méprise que commettent leurs adversaires en suivant le leur; ils ne peuvent donc réellement, en certains cas, échapper aux conséquences fâcheuses que leurs adversaires imputent, bien à tort, à la doctrine elle-même.

§ 3. — J'incline à croire que cette erreur dépend presque uniquement des associations suggérées par un mot; et qu'on la prévient en évitant d'employer, pour exprimer le simple fait de la causation, un terme aussi complètement

impropre que celui de Nécessité. Ce mot, dans ses autres acceptions, implique beaucoup plus qu'une simple uniformité de succession ; il implique l'irrésistibilité. Appliqué à la volonté, il signifie seulement que la cause donnée sera suivie de l'effet, sans préjudice de toutes les possibilités de neutralisation par d'autres causes ; mais, dans l'usage ordinaire, il désigne exclusivement l'action de causes qu'on suppose trop puissantes pour être jamais contrebalancées. Quand nous disons que toutes les actions humaines ont lieu par nécessité, nous voulons simplement dire qu'elles arriveront certainement si rien ne l'empêche ; mais quand nous disons que mourir de faim est une nécessité pour ceux qui ne peuvent se procurer d'aliments, nous entendons que cela arrivera certainement, quoi qu'on puisse faire pour l'empêcher. L'application aux mobiles des actions humaines du terme en usage pour ces agents naturels, qui sont véritablement irrésistibles, ne peut manquer, lorsqu'elle devient habituelle, de faire naître le sentiment d'une irrésistibilité semblable des premiers. C'est là cependant une pure illusion. Il y a des successions physiques que nous appelons nécessaires, comme la mort faute de nourriture ou d'air ; il en est d'autres qui, tout en étant, aussi bien que les premières, des cas de causation, ne sont pas dites nécessaires, comme la mort par empoisonnement qu'un antidote ou l'emploi d'une pompe stomacale peut quelquefois prévenir. Il est très-facile au sentiment d'oublier, lors même que l'intelligence s'en souvient, que les actions humaines sont dans cette dernière catégorie ; elles ne sont jamais (excepté dans certains cas de folie) commandées par des motifs d'un empire assez absolu pour ne laisser place à l'influence d'aucun autre. Les causes dont dépend l'action ne sont donc jamais irrésistibles ; et un effet donné n'est nécessaire qu'à la condition que les causes tendant à le produire ne rencontrent pas d'obstacle. Que tout ce qui arrive n'aurait pu arriver autrement qu'autant qu'une cause capable d'y mettre empêchement serait intervenue, c'est ce que personne assurément n'hésitera à admettre. Mais désigner ce principe par le nom

de Nécessité, c'est employer le terme dans un sens si différent de sa signification primitive et familière, de celle qui lui est attribuée dans les occasions ordinaires de la vie, que c'est presque un jeu de mots. Les associations dérivées du sens ordinaire du terme y resteront attachées malgré tout, et quoique la doctrine de la Nécessité, telle que l'exposent la plupart de ses défenseurs, soit très-éloignée du fatalisme, il est probable que la plupart des Nécessitariens sont plus ou moins fatalistes de sentiment.

Un fataliste croit, ou croit à demi (car il n'y a pas de fatalistes conséquents), non-seulement que tout ce qui arrivera sera le résultat infaillible des causes qui le produisent (ce qui est la vraie doctrine nécessaire), mais de plus qu'il est inutile d'y résister, et que la chose aura lieu quoi que nous nous puissions faire pour la prévenir. Or, un Nécessitarien, qui croit que nos actions sont la conséquence de notre caractère et que notre caractère est la conséquence de notre organisation, de notre éducation et de toutes les circonstances de notre existence, peut facilement, et plus ou moins sciemment, devenir fataliste à l'égard de ses propres actes, et croire que sa nature est telle ou que l'éducation et les autres circonstances ont façonné son caractère de telle sorte que rien, ou tout au moins rien de son fait, ne puisse l'empêcher de sentir et d'agir de telle ou telle manière. D'après les termes employés par la secte qui, de nos jours même, a propagé avec le plus de persévérance et le plus défiguré cette grande doctrine, le caractère de l'homme a été formé *pour* lui et non *par* lui. C'est donc inutilement qu'il regretterait que ce caractère n'ait pas été fait différent ; il n'a pas le pouvoir de le modifier. Or, c'est là une grande erreur. L'homme a, jusqu'à un certain point, le pouvoir de modifier son caractère. Qu'il ait été en dernière analyse formé *pour* lui, n'empêche pas qu'il ne soit aussi en partie formé *par* lui, comme agent intermédiaire. Son caractère est formé par les circonstances de son existence (y compris son organisation particulière), mais son désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins in-

fluente. Nous ne pouvons sans doute directement vouloir être différents de ce que nous sommes. Mais ceux qui sont supposés avoir formé notre caractère n'ont pas non plus directement voulu que nous devinssions ce que nous sommes. Leur volonté n'avait de pouvoir direct que sur leurs propres actions. Ils nous ont faits tels en voulant, non la fin, mais les moyens; et nous pouvons, quand nos habitudes ne sont pas trop invétérées, en voulant également les moyens, nous changer nous-mêmes. S'ils ont pu nous placer sous l'influence de certaines circonstances, nous pouvons pareillement nous placer nous-mêmes sous l'influence d'autres circonstances. Nous sommes exactement aussi capables de former notre propre caractère, *si nous le voulons*, que les autres de le former pour nous.

Oui, répond le disciple d'Owen, mais en disant « si nous le voulons », on accorde le point essentiel, puisque la volonté de modifier notre caractère est un résultat, non de nos propres efforts, mais de circonstances que nous ne pouvons empêcher; si nous l'avons, elle ne peut nous venir que de causes extérieures. Cela est parfaitement vrai, et si l'Oweniste s'arrête là, il est dans une position inexpugnable. Notre caractère est formé par nous aussi bien que pour nous; mais le désir d'essayer de le former est formé pour nous; et comment? En général ce n'est pas par notre organisation, ni même par notre éducation seule, mais par notre expérience, l'expérience des conséquences fâcheuses du caractère que nous avons précédemment, ou enfin par quelque vif sentiment d'admiration ou quelque aspiration soudaine. Mais penser que nous n'avons aucun pouvoir de modifier notre caractère, et penser que nous n'userons pas de ce pouvoir si nous n'en avons pas le désir, sont des choses très-différentes et qui ont un effet très-différent sur l'esprit. Une personne qui ne désire pas modifier son caractère ne peut être celle qu'on suppose découragée et mise hors d'état de le faire par la pensée qu'elle en est incapable. L'effet décourageant de la doctrine fataliste ne peut être senti que là où est le désir de faire ce que cette doctrine déclare impossible. Peu importe à quoi

nous attribuons la formation de notre caractère, quand nous n'avons aucun désir de travailler à le former nous-mêmes; mais il nous importe beaucoup que ce désir ne soit pas étouffé par la pensée que le succès est impossible, et de savoir que, si nous avons ce désir, l'œuvre n'est pas si irrévocablement achevée qu'elle ne puisse plus être modifiée.

Et, en effet, si nous y regardons de près, nous reconnaitrons que ce sentiment de la faculté que nous avons de modifier, si nous le voulons, notre propre caractère est celui même de la liberté morale dont nous avons conscience. Un homme se sent moralement libre quand il sent qu'il n'est pas l'esclave, mais au contraire le maître de ses habitudes et de ses tentations; que, même en leur cédant, il sait qu'il pourrait leur résister; que s'il désirait les repousser tout à fait, il ne lui faudrait pas pour cela de désir plus énergique qu'il ne se sent capable d'en éprouver. Il faut, du reste, pour avoir la pleine conscience de la liberté, que nous ayons réussi à faire notre caractère comme nous l'avions voulu; car si nous avons désiré et échoué, nous n'avons aucun pouvoir sur notre caractère; nous ne sommes pas libres. Tout au moins, il faut que nous sentions que notre désir, s'il n'est pas assez fort pour changer notre caractère, l'est assez pour le dominer toutes les fois qu'ils se trouveront en conflit dans une occasion d'agir particulière.

L'application d'un terme aussi impropre que celui de Nécessité à la doctrine de la causalité, quand il s'agit du caractère humain, me semble un des exemples les plus frappants en philosophie de l'abus des termes; et les conséquences pratiques de cet abus sont une des preuves les plus palpables de l'influence du langage sur les associations d'idées. La question ne pourra jamais être généralement comprise, tant que ce terme impropre n'aura pas été supprimé. La doctrine du libre arbitre, mettant en évidence précisément cette portion de la vérité que le mot Nécessité fait perdre de vue, c'est-à-dire la faculté que possède l'homme de coopérer à la formation de son propre caractère, a donné à ses partisans un sentiment pratique beaucoup plus approchant de la vérité que ne l'a

généralement été, je crois, celui des Nécessitariens. Ces derniers peuvent avoir plus fortement senti ce que les hommes peuvent faire pour se former mutuellement leur caractère; mais la doctrine du libre arbitre a, je pense, entretenu chez ses défenseurs un sentiment plus vif de l'éducation et de la culture personnelles.

§ 4. — Il y a un dernier fait, outre la faculté d'éducation personnelle, dont il faut tenir compte pour que la doctrine de la causation des actions humaines soit débarrassée de la confusion et des méprises qui l'offusquent dans bien des esprits. Quand on dit que la volonté est déterminée par des motifs, il ne faut ni toujours ni uniquement entendre par motif la perspective d'un plaisir ou d'une peine. Je ne chercherai pas ici s'il est vrai que, dans l'origine, toutes nos actions volontaires ne sont que des moyens sciemment employés pour obtenir quelque plaisir ou pour éviter quelque peine. Il est du moins certain que nous arrivons graduellement, par l'influence des associations d'idées, à désirer les moyens sans penser à la fin; l'action elle-même devient un objet de désir, et nous l'accomplissons sans motif autre qu'elle-même. Jusqu'ici, on peut encore objecter que l'action étant devenue agréable par l'effet de l'association, nous sommes, tout comme avant, portés à agir par la perspective d'un plaisir, le plaisir de l'action elle-même. Mais ceci accordé tout n'est pas dit encore. A mesure que nos habitudes se forment, et que nous nous accoutumons à vouloir un acte particulier ou un plan de conduite parce qu'il est agréable, nous en venons à continuer de le vouloir sans égard au plaisir qu'il nous donne. Et lors même que, par suite de quelque changement en nous-mêmes ou dans les circonstances extérieures, nous avons cessé de trouver dans l'acte un plaisir, et peut-être de prévoir qu'un plaisir puisse en résulter, nous continuons de désirer l'action et, par conséquent, de la faire. C'est ainsi que les habitudes d'excès nuisibles continuent même lorsqu'elles ont cessé d'être agréables; et ainsi encore que l'habitude de volonté nécessaire pour persévérer dans la conduite

choisie n'abandonne pas le héros moral, lors même que la récompense, réelle d'ailleurs, qu'il ne peut manquer de trouver dans la conscience de bien agir n'est certes pas l'équivalent des peines qu'il endure ou des désirs dont il a à faire le sacrifice.

Une habitude de volonté est ce qu'on appelle ordinairement un dessein; et parmi les causes de nos volitions et des actions qui s'ensuivent il faut compter, non-seulement les affections et les aversions, mais aussi les desseins. C'est seulement quand nos desseins sont devenus indépendants des sentiments de peine et de plaisir qui leur ont primitivement donné naissance, qu'on peut dire que notre caractère est définitivement formé. « Un caractère, » dit Novalis, « est une volonté complètement façonnée : » et la volonté, une fois façonnée ainsi, peut être constante et invariable, quand la réceptivité passive du plaisir ou de la peine est très-affaiblie, ou considérablement changée.

Avec ces corrections et ces explications, la doctrine de la causation de nos volitions par les motifs, et des motifs par les objets désirables combinés avec nos propensions particulières, peut, je l'espère, être considérée comme suffisamment établie pour le but de ce traité (1).

CHAPITRE III.

QU'IL Y A OU PEUT Y AVOIR UNE SCIENCE DE LA NATURE HUMAINE.

§ 1. — C'est une idée très-commune, ou, du moins, impliquée dans beaucoup d'expressions très-communément employées, que les pensées, sentiments et actions des êtres sensibles ne peuvent être un objet de science, rigoureusement au même sens que les êtres et phénomènes du monde extérieur. Cette idée contient, à ce qu'il semble, quelque confusion qu'il est nécessaire d'éclaircir tout d'abord.

(1) On trouvera quelques preuves et quelques explications en supplément de celles données dans le texte dans l'*Examen de la philosophie de sir William Hamilton.* chap. xxvi.

Les faits qui se succèdent d'après des lois constantes sont en eux-mêmes propres à être le sujet d'une science, lors même que ces lois ne seraient pas encore découvertes, ou même qu'elles ne pourraient l'être avec nos ressources actuelles. Prenons, par exemple, la classe des phénomènes météorologiques qui nous sont le plus familiers, ceux de la pluie et du beau temps. L'investigation scientifique n'a pas encore réussi à trouver l'ordre d'antécédence et de conséquence de ces phénomènes de façon à pouvoir, au moins dans nos contrées, les prédire avec certitude, ni même avec un haut degré de probabilité. Cependant personne ne doute qu'ils ne dépendent de certaines lois, et que ces lois doivent dériver de lois supérieures connues, celles de la chaleur, de la vaporisation et des fluides élastiques. Il est hors de doute aussi que si nous connaissions toutes les circonstances antécédentes, nous pourrions, par ces seules lois plus générales (sauf les difficultés de calcul), prédire l'état de l'atmosphère dans un temps futur quelconque. Ainsi donc, non-seulement la Météorologie remplit toutes les conditions requises pour être une science, mais elle en est une dès à présent, quoique la difficulté d'observer les faits dont dépendent les phénomènes (difficulté inhérente à la nature particulière de ces phénomènes), la rende extrêmement imparfaite; et même fût-elle parfaite, elle serait probablement de peu d'utilité dans la pratique, puisqu'il serait rarement possible de réunir les données requises pour l'application de ses principes aux cas particuliers.

On peut concevoir un cas intermédiaire entre la perfection de la science et son extrême imperfection. Il peut arriver que les causes majeures, celles dont dépend la principale partie du phénomène, soient accessibles à l'observation et au calcul, en sorte que, si n'intervenaient pas d'autres causes, on pourrait donner une explication complète, non-seulement du phénomène en général, mais encore de toutes ses variations et modifications. Mais comme d'autres causes, peut-être fort nombreuses, insignifiantes dans leurs effets isolés, coopèrent ou luttent, dans un grand nombre de cas, ou même dans tous,

avec ces causes principales, l'effet est plus ou moins différent de celui qui aurait été produit par ces dernières seules. Or, si les causes secondaires ne sont pas constamment ou pas du tout accessibles à une observation exacte, nous pourrions encore rendre compte de la principale partie de l'effet, et même la prédire; mais il y aura des variations et des modifications que nous ne pourrions complètement expliquer, et nos prédictions ne s'accompliront pas exactement, mais seulement approximativement.

Il en est ainsi, par exemple, de la théorie des marées. Personne ne doute que l'étude de ce phénomène ne soit réellement une science. Tout ce qui, dans le phénomène, dépend de l'attraction du soleil et de la lune est parfaitement expliqué, et peut être prédit avec certitude pour une partie quelconque, même inexplorée, de la surface de la terre; et c'est de ces causes que dépend la plus grande partie du phénomène. Mais les circonstances locales ou accidentelles, comme la configuration du fond de l'océan, le degré du resserrement des eaux dans les terres, la direction du vent, etc., ont une influence en beaucoup de lieux, ou même partout, sur la hauteur et l'heure de la marée; et une partie de ces circonstances ne pouvant être exactement connues et mesurées ou prévues avec certitude, la marée, dans des lieux connus, présente ordinairement avec les résultats du calcul une différence que nous ne pouvons expliquer, et dans les lieux inconnus, il se peut qu'il y en ait d'autres que nous sommes hors d'état de prévoir ou de conjecturer. Et cependant, non-seulement il est certain que ces variations ont des causes agissant d'après des lois parfaitement uniformes, non-seulement, donc, la théorie des marées est une science comme la météorologie, mais elle est, ce que n'est pas la météorologie, jusqu'à présent du moins, une science très-utile dans la pratique. On peut établir des lois générales pour les marées, et fonder sur ces lois des prévisions qui se trouveront en général, sinon complètement, du moins à peu près justes.

C'est là ce qu'on entend, ou qu'on devrait entendre, quand on parle de sciences qui ne sont pas des sciences exactes.

L'astronomie était déjà une science avant d'être une science exacte. Elle n'a pu devenir exacte avant qu'on eût expliqué et rapporté à leurs causes, non-seulement la direction générale des mouvements planétaires, mais encore leurs perturbations. Elle l'est devenue parce que ses phénomènes ont été ramenés à des lois embrassant toutes les causes qui ont une influence considérable ou minime, constante ou accidentelle, sur les phénomènes, et assignant à chacune la part qui lui appartient réellement dans l'effet total. Mais dans la théorie des marées, les seules lois jusqu'ici constatées sont celles des causes qui affectent le phénomène d'une façon constante et à un haut degré; quant aux autres, qui ne l'affectent que dans certains cas, ou dans tous les cas mais à un faible degré, elles n'ont pas encore été déterminées ni étudiées avec assez de précision pour pouvoir en fixer les lois, et encore moins déduire la loi complète du phénomène en combinant les effets dus aux causes principales et ceux dus aux causes secondaires. La science des marées n'est donc pas encore une science exacte, non par une impossibilité radicale tenant à sa nature, mais parce qu'il est très-difficile de constater avec précision les uniformités dérivées. Cependant, en combinant les lois des causes principales et des causes accessoires qui sont suffisamment connues avec des lois empiriques, ou généralisations approximatives constatables par une observation spécifique, on peut établir des propositions générales qui seront vraies en grande partie, et sur lesquelles nous pourrons, en faisant la part de leur degré d'inexactitude probable, fonder avec sécurité nos prévisions et régler notre conduite.

§ 2. — La science de la nature humaine est du même genre. Elle est bien loin de l'exactitude de notre Astronomie actuelle; mais il n'y a aucune raison pour qu'elle ne soit pas une science comme l'est celle des marées, ou même comme l'était l'Astronomie lorsque ses calculs m'embrassaient encore que les phénomènes principaux, et non les perturbations.

Les phénomènes dont s'occupe cette science étant les pensées, les sentiments et les actions des êtres humains, elle aurait atteint la perfection scientifique idéale, si elle nous mettait à même de prédire comment un individu penserait, sentirait ou agirait dans le cours de sa vie, avec une certitude pareille à celle de l'Astronomie quand elle prédit les positions et les occultations des corps célestes. Il est à peine besoin de dire qu'on ne peut rien faire d'approchant. Les actions des individus ne peuvent être prédites avec une exactitude scientifique, ne fût-ce que parce que nous ne pouvons prévoir toutes les circonstances dans lesquelles ces individus seront placés. Mais, en outre, même dans une combinaison donnée de circonstances présentes, on ne peut rien affirmer de précis et d'universellement vrai sur la manière dont les êtres humains penseront, sentiront ou agiront. Ce n'est pas cependant que les manières de penser, de sentir et d'agir de chaque personne n'aient leurs causes; et il est hors de doute que si, pour un individu quelconque, nos données pouvaient être complètes, nous connaissons assez dès maintenant les lois primitives des phénomènes mentaux pour pouvoir prédire, dans beaucoup de cas, avec quelque certitude, quels seraient, dans le plus grand nombre des combinaisons de circonstances supposables, ses sentiments et sa conduite. Mais les impressions et les actions des êtres humains ne sont pas le résultat des circonstances actuelles seulement; elles sont le résultat combiné de ces circonstances et du caractère des individus. Or les influences qui déterminent le caractère humain sont si nombreuses et si variées (car tout ce qui arrive à une personne pendant le cours de sa vie exerce sur elle quelque influence), qu'elles ne se présentent pas deux fois réunies et combinées de la même manière. D'après cela, lors même que notre science de la nature humaine serait théoriquement parfaite, c'est-à-dire que nous pourrions calculer un caractère comme nous pouvons calculer l'orbite d'une planète d'après des *data*, cependant comme on n'a jamais tous les *data*, ni jamais des *data* exactement semblables dans les différents cas, nous ne pourrions ni faire

sûrement des prédictions, ni établir des propositions universelles.

Cependant, beaucoup des effets qu'il importe le plus pour les hommes de rendre susceptibles d'être prévus et contrôlés étant, comme les marées, déterminés dans une bien plus large mesure par les causes générales que par toutes les causes partielles prises ensemble, et dépendant principalement des circonstances et des qualités communes à tout le genre humain, ou du moins à de grandes classes, et à un faible degré seulement des idiosyncrasies d'organisation et de l'histoire particulière des individus, il est évidemment possible, pour tous les effets de ce genre, de faire des prédictions qui se vérifieront presque toujours, et d'établir des propositions générales qui seront presque toujours vraies. Toutes les fois qu'il ne s'agira que de savoir comment agira, sentira et pensera la grande majorité de la race humaine ou de quelque nation ou classe de personnes, ces propositions équivaldront à des propositions universelles. Or, c'est là tout *ce qu'il faut* pour le but des sciences politiques et sociales. Ainsi que nous l'avons précédemment remarqué (1), dans les recherches sur les faits sociaux une généralisation approximative équivaut, pour la plupart des besoins pratiques, à une généralisation exacte ; et ce qui n'est que probable quand on l'affirme d'individus pris au hasard, est certain quand on l'affirme du caractère et de la conduite des masses.

La science de la Nature Humaine ne se trouve donc pas discréditée par cette réserve, que celles de ses propositions générales qui descendent assez dans le détail pour servir de fondement à une prédiction des phénomènes ne sont vraies pour la plupart qu'approximativement. Mais, pour donner à cette étude un caractère vraiment scientifique, il faut que ces généralisations approximatives, qui en elles-mêmes se réduiraient à des lois empiriques des derniers degrés, soient rattachées déductivement aux lois naturelles dont elles résultent ; il faut qu'elles soient ramenées aux propriétés des causes dont

(1) Plus haut, p. 135.

les phénomènes dépendent. En d'autres termes, on peut dire que la science de la Nature Humaine existe, dans la mesure où les vérités approximatives, qui constituent la connaissance pratique de l'homme, peuvent être considérées comme des corollaires des lois universelles de la nature humaine sur lesquelles elles reposent. Par ce moyen, en effet, les limites propres de ces vérités approximatives se trouveraient fixées par anticipation, et nous serions alors en mesure d'en déduire d'autres à l'égard de nouvelles circonstances, sans attendre une expérience spécifique.

La proposition que nous venons d'énoncer est le texte dont les deux chapitres suivants sont le commentaire.

CHAPITRE IV.

DES LOIS DE L'ESPRIT.

§ 1. — Ce qu'est l'Esprit, ce qu'est la Matière, ou toute autre question relative aux Choses en soi, en tant que distinctes de leurs manifestations sensibles, serait étrangère au but de ce traité. Ici, comme dans tout le cours de cette recherche, nous éviterons toute spéculation sur la nature propre de l'esprit, et nous entendrons par lois de l'esprit celles des phénomènes mentaux, des différents sentiments ou états de conscience des êtres sentants. Ils consistent, d'après la classification que nous avons uniformément suivie, en Pensées, Émotions, Volitions et Sensations, ces derniers phénomènes étant des états de l'esprit aussi bien que les trois premiers. Il est vrai que dans l'usage on parle des sensations comme d'états du corps et non de l'esprit. Mais c'est là un exemple de la confusion ordinaire de donner le même nom à un phénomène et à la cause prochaine ou aux conditions de ce phénomène. L'antécédent immédiat de la sensation est un état du corps, mais la sensation elle-même est un état de l'esprit. Si le mot Esprit signifie quelque chose, il signifie ce qui sent. Quelque opinion qu'on adopte sur l'identité ou la diversité fondamentale de