

John Stuart MILL (1843)

Systeme de logique déductive et inductive

**Exposé des principes de la preuve
et des méthodes de recherche scientifique**

LIVRE V : DES SOPHISMES

(Traduit de la sixième édition anglaise, 1865)
par Louis Peisse

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet,
mgpaquet@videotron.ca, professeure à la retraite du Cégep de
Chicoutimi à partir de :

John Stuart MILL (1843),

Système de logique déductive et inductive.

Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique

LIVRE V : DES SOPHISMES

Traduit de la sixième édition anglaise, 1865, par Louis Peisse
Librairie philosophique de Ladrangé, 1866.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour
Macintosh. Les formules ont été réalisées avec l'Éditeur d'équations de Word.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

La longue et pénible vérification de ce livre a été réalisée au cours de l'automne 2001 et
de l'hiver 2002 par mon amie Gemma Paquet à partir d'une édition de mauvaise qualité
imprimée en 1866. J'ai consacré une centaine d'heures à une seconde vérification et à la mise
en page. S'il subsiste des coquilles, soyez indulgent(e) puisque le document numérisé était de
qualité vraiment médiocre, mais vraiment. Gemma et moi ne sommes plus capable de le
regarder tellement nous y avons consacré de temps.

Édition complétée le 3 mai 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

LIVRE V. DES SOPHISMES.

Chapitre I. Des Sophismes en général.

- § 1. La théorie des sophismes est une partie nécessaire de la logique
- § 2. Des erreurs accidentelles ne sont pas des sophismes
- § 3. Sources morales des erreurs. - Leur relation avec les sources intellectuelles

Chapitre II. Classification des Sophismes.

- § 1. Sur quels critères doit être fondée une classification des sophismes
- § 2. Cinq classes de sophismes
- § 3. Le classement d'un sophisme dans une de ces divisions ou dans une autre est quelquefois arbitraire

Chapitre III. Sophismes de simple inspection ou sophismes a priori

- § 1. Caractère de cette classe de sophismes
- § 2. Préjugé naturel qui fait prendre pour objectives des lois subjectives. - Exemples dans les superstitions populaires
- § 3. Préjugé naturel, que les choses pensées ensemble doivent exister ensemble et que ce qui est inconcevable doit être faux
- § 4. Préjugé naturel d'attribuer une existence objective à des abstractions
- § 5. Sophisme de la raison suffisante
- § 6. Préjugé naturel qu'aux distinctions exprimées par le correspondent des différences dans les choses
- § 7. Préjugé, qu'un phénomène ne peut avoir qu'une seule cause
- § 8. Préjugé, que les conditions d'un phénomène doivent ressembler au phénomène

Chapitre IV. Sophismes d'observation.

- § 1. Non-observation et mal-observation
- § 2. Non-observation des cas, et non-observation des circonstances
- § 3. Exemples de la première
- § 4. - et de la seconde
- § 5. Caractérisation de la mal-observation, et exemples

Chapitre V. Sophismes de généralisation.

- § 1. Caractère de cette classe
- § 2. Certaines généralisations sont toujours nécessairement défectueuses
- § 3. Tentative de résoudre en un seul et même phénomène des phénomènes
- § 4. - radicalement différents
- § 5. Post hoc, ergo propter hoc; et le sophisme déductif correspondant
- § 6. Sophisme par fausses analogies
- § 7. Office des métaphores dans le raisonnement
- § 8. Comment les sophismes de généralisation naissent d'une mauvaise classification

Chapitre VI. [Sophismes de raisonnement.](#)

- § 1. [Remarques préliminaires](#)
- § 2. [Sophisme dans la conversion et l'équipollence des propositions](#)
- § 3. [Sophisme dans l'opération syllogistique](#)
- § 4. [Sophisme par le changement des prémisses](#)

Chapitre VII. [Sophismes par confusion.](#)

- § 1. [Sophisme des termes ambigus](#)
- § 2. [Sophisme de la *petitio principii*](#)
- § 3. [Sophisme de l'*ignoratio elenchi*](#)

Livre V

Des sophismes.

« Errare non modo affirmando et negando, sed etiam sentiendo et in tacitâ hominum cogitatione contingit. »

(HOBBS, *Computatio Sive logica*, Cap. V.)

« Il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie et qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme ; que notre esprit est plein d'aveuglement ; qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ses préjugés et autres choses semblables, Ils pensent que cela suffit pour ne plus se laisser séduire à ses sens, et pour ne plus se tremper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est faible, il tant lui faire sentir ses faiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur, il faut lui découvrir en quoi consistent ses erreurs.

(MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*.)

L'infini et l'absolu ne sont que les noms de deux impuissances de l'esprit humain, transformées en propriétés de la nature des choses, de deux négations subjectives converties en affirmations objectives. »

(Sir WILLIAM HAMILTON , *Discussions sur la philosophie*.)

[Retour à la table des matières](#)

Livre V : des sophismes

Chapitre I.

Des sophismes en général.

§ 1. La théorie des sophismes est une partie nécessaire de la logique

[Retour à la table des matières](#)

§ 1. - C'est une maxime des scolastiques que « *Contrariorum eadem est scientia* ». Nous ne savons réellement pas ce qu'est une chose, à moins de savoir aussi ce qu'est son contraire. Conformément à cette maxime, une partie considérable de la plupart des traités de Logique est consacrée aux Sophismes ; et cet usage est trop bon à suivre pour qu'il nous soit permis de nous en départir. La philosophie du Raisonnement doit, pour être complète, comprendre la théorie du mal raisonner comme celle du bien raisonner.

Nous avons essayé de poser les principes au moyen desquels la validité de toute preuve peut être assurée et par lesquels peuvent être déterminées d'avance la nature et la somme d'évidence indispensablement requise pour établir une conclusion donnée. Si ces principes étaient suivis, le nombre et l'importance des vérités assurées seraient sans doute toujours plus ou moins limités par les occasions, ou par le génie, l'habileté, la patience des investigateurs, mais, du moins, l'erreur ne serait pas embrassée à la place de la vérité. Mais l'expérience générale du genre humain témoigne que les hommes sont fort loin même de cette espèce de perfection négative dans l'emploi de leur faculté raisonnante.

Dans la conduite de la vie, dans les affaires pratiques, les fausses conclusions, les mauvaises interprétations de l'expérience sort, à moins d'une longue et forte culture de la pensée, absolument inévitables; et chez la plupart des hommes, si cultivés qu'ils puissent être, ces inférences erronées, produisant des erreurs de conduite correspondantes, sont déplorablement fréquentes. Même dans les spéculations auxquelles des intelligences supérieures se sont systématiquement adonnées, et à l'égard desquelles l'esprit collectif du monde scientifique est toujours à portée d'aider les efforts et de corriger les aberrations des individus, ce n'est, que dans les sciences les plus perfectionnées, dans celles dont l'objet est le moins compliqué, qu'on est, généralement parlant, parvenu enfin à en expulser les opinions non fondées sur des inductions exactes. Dans les recherches relatives aux phénomènes de la nature plus complexes, et spécialement dans celles qui ont pour objet l'homme, soit comme être pensant, moral, social, soit même comme être physique, la diversité des opinions en crédit parmi les personnes instruites et l'égale confiance avec laquelle les partisans des manières de penser les plus opposées s'attachent à leurs solutions respectives prouvent, non-seulement qu'en ces matières on n'a pas généralement adopté les bonnes méthodes de philosopher, mais qu'on suit les mauvaises; que, généralement, les investigateurs n'ont pas seulement manqué la vérité, mais ont souvent embrassé positivement l'erreur; que même la portion la plus cultivée de l'espèce humaine n'a pas encore appris à s'abstenir de tirer des conclusions sans preuve.

L'unique sauvegarde des mauvais raisonnements est l'habitude de bien raisonner, la familiarisation avec les principes du raisonnement exact, et l'application pratique de ces principes. Il n'est pas, cependant, sans importance d'examiner quels sont les modes les plus ordinaires du mauvais raisonnement; par quelles apparences l'esprit est le plus aisément détourné de l'observation des vrais principes d'induction; de voir, en somme, quelles sont les plus communes et les plus dangereuses variétés de Preuve Apparente qui engendrent des opinions dénuées de preuve réellement concluante.

Le catalogue des diverses espèces de ces Preuves apparentes, qui ne sont pas, en réalité, des preuves, est une énumération des Sophismes. Omettre cette énumération serait dans cet ouvrage une lacune sur un point essentiel. Et tandis que les auteurs qui ne comprennent dans leur théorie du raisonnement que la forme syllogistique se bornent, conformément à cette limitation, à l'examen des sophismes inhérents à ce mode du procédé d'investigation, nous qui voulons traiter du procédé tout entier, nous devons ajouter aux instructions nécessaires pour le faire bien exécuter l'indication des précautions à prendre pour ne pas l'exécuter mal dans une quelconque de ses parties; soit qu'il pêche du côté expérimental ou du côté rationnel, soit que le raisonnement et l'induction fassent ensemble défaut.

§ 2. Des erreurs accidentelles ne sont pas des sophismes

[Retour à la table des matières](#)

§ 2. - En considérant les sources des fausses conclusions, il importe aussi de noter les erreurs provenant, non d'une mauvaise méthode, ni même de l'ignorance de la bonne, mais des fautes qu'on peut accidentellement commettre, par précipitation ou inattention, dans l'application des vrais principes inductifs. Ces sortes d'erreurs, comme celles qu'on peut faire en comptant une somme, ne réclament ni une analyse

ni une classification philosophiques; la théorie ne peut en rien indiquer les moyens de les éviter. Il s'agit ici, non de la simple inhabileté sans l'exécution de l'opération (dont les seuls remèdes sont une attention plus soutenue et une pratique assidue), mais des modes radicalement fautifs de son emploi ; des conditions sous lesquelles l'esprit se persuade qu'il a des raisons suffisantes d'établir une conclusion qu'il n'a pas obtenue par quelque méthode d'induction légitime, et qu'il n'a même pas, soit par inattention, soit par trop de hâte, essayé de valider par ces méthodes.

§ 3. Sources morales des erreurs. - Leur relation avec les sources intellectuelles

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Une autre branche de ce qu'on pourrait appeler la Philosophie de l'Erreur doit être ici mentionnée, quoique uniquement pour l'exclure de notre examen. Les sources d'erreur sont de deux sortes, intellectuelles et morales. Ces dernières ne rentrent pas dans le sujet de cet ouvrage. Elles peuvent être rapportées à deux classes principales : l'Indifférence pour l'acquisition de la Vérité et les Inclinations, dont la plus commune est celle qui nous fait abonder dans le sens de nos désirs, quoique nous soyons presque autant portés à accueillir indûment une conclusion désagréable qu'une agréable, si elle est de nature à mettre en branle quelque passion forte. Les personnes d'un caractère craintif et timide sont les plus disposées à croire les choses les plus propres à les alarmer. C'est même une loi psychologique, déduisible des lois les plus générales de la constitution morale de l'homme, qu'une forte passion nous rend crédules à l'égard de l'existence des objets capables de l'exciter.

Mais les causes morales des opinions, quoique les plus puissantes de toutes chez la plupart des hommes, ne sont que des causes éloignées ; elles n'agissent, pas directement, mais par l'intermédiaire (les causes intellectuelles, avec lesquelles elles sont dans le même rapport qu'en médecine les causes dites prédisposantes avec les causes excitantes. l'Indifférence pour la vérité ne peut pas, par elle-même, produire une fausse croyance; elle agit en empêchant l'esprit de rassembler les preuves appropriées ou de les soumettre au critère d'une induction rigoureuse; ce qui le laisse sans défense contre l'influence des raisons apparentes qui se présentent spontanément ou que peut suggérer le moindre effort intellectuel. L'inclination n'est pas davantage une source directe de mauvais raisonnements. On ne croît pas à une proposition par cela seul qu'on voudrait ou qu'on ne voudrait pas y croire. L'inclination la plus violente à trouver vraie une chose ne rendrait pas l'esprit le plus faible capable de la croire en l'absence absolue de toute raison, d'une preuve quelconque, au moins apparente. Elle influe indirectement en lui présentant les motifs de croire sous un aspect incomplet ou difforme ; elle le détourne de l'ennuyeux travail de l'induction rigoureuse, lorsqu'il soupçonne que le résultat pourra être désagréable, et dans la recherche telle quelle qu'il entreprend, elle lui fait appliquer ce qui dépend dans une certaine mesure de sa volonté, son attention, d'une manière partielle, la tournant de préférence du côté des faits qui semblent favorables à la conclusion désirée et l'éloignant des faits contraires. Elle agit aussi en l'induisant à chercher avec ardeur des raisons, ou des semblants de raisons, pour confirmer ou infirmer les opinions favorables ou contraires à ses intérêts ou à ses sentiments ; et lorsque ces intérêts et ces sentiments sont communs à un grand nombre de personnes, des raisons qui ne seraient pas écoutées un instant si la

conclusion n'avait rien de plus fort à alléguer en sa faveur sont acceptées et ont cours. La partialité, naturelle ou acquise, met en honneur des théories philosophiques dont la seule recommandation est de fournir des prémisses à des doctrines de prédilection ou de justifier des sentiments favoris; et lorsque une de ces théories est discréditée au point de ne plus pouvoir remplir cet office, il y en a toujours une autre toute prête pour la remplacer. Lorsque cette propension s'exerce en faveur d'une opinion ou d'un sentiment très répandus, elle est souvent décorée d'une épithète honorifique, et l'habitude contraire de subordonner toujours le jugement à l'évidence est stigmatisée des noms odieux de scepticisme, d'immoralité, de froideur et de dureté de cœur, et autres semblables, suivant la nature du cas. Cependant, bien que les opinions de la généralité des hommes aient, quand elles ne dépendent pas de la simple habitude, leur racine dans les inclinations beaucoup plus que dans l'entendement, il faut, nécessairement, pour que le penchant triomphe, qu'il fausse d'abord l'intelligence. Toute conclusion erronée, bien que provenant de causes morales, implique le fait intellectuel de l'admission comme suffisantes de preuves insuffisantes; et celui qui serait en garde contre toutes les espèces de preuves non concluantes ne serait pas en danger d'être induit en erreur par une inclination, même la plus forte. Il y a des esprits si puissamment armés du côté intellectuel, qu'ils ne pourraient fermer eux-mêmes leurs yeux à la lumière de la vérité, quelque envie qu'ils en eussent réellement; ils ne pourraient pas, malgré tout le désir possible, se payer de mauvaises raisons elles prendre pour bonnes. Si la sophistiquerie de l'esprit était rendue impossible, celle des sentiments, n'ayant plus d'instrument pour agir, serait réduite à l'impuissance. En conséquence, une classification de toutes les choses qui, n'étant pas des preuves, sont susceptibles d'être prises pour telles par l'entendement, comprendra toutes les erreurs de jugement provenant de causes morales, à l'exclusion seulement des erreurs de pratique commises malgré une connaissance meilleure.

Ainsi donc, l'examen des diverses espèces d'évidence purement apparente, de preuves concluantes en apparence, mais non en réalité, sera l'objet de la partie de notre recherche dans laquelle nous allons maintenant entrer.

Le sujet n'est pas réfractaire à une classification et à des déterminations générales. A la vérité, les choses qui ne peuvent pas servir à prouver une conclusion donnée sont infinies, et cette propriété négative, n'étant liée à aucune propriété positive, ne peut pas fournir de base à une classification réelle. Mais les choses qui, n'étant pas des preuves, sont susceptibles d'être prises pour telles, admettent une classification fondée sur la propriété qu'elles ont de simuler la preuve. On peut les classer en prenant, à volonté, pour principe, soit la cause qui les fait paraître des preuves, quoiqu'elles n'en soient pas, soit l'espèce particulière d'évidence qu'elles simulent. La Classification des Sophismes que nous essayerons de faire dans le chapitre suivant est fondée sur ces deux considérations à la fois.

Livre V : des sophismes

Chapitre II.

Classification des sophismes.

§ 1. Sur quels critères doit être fondée une classification des sophismes

[Retour à la table des matières](#)

§ 1. - En essayant d'établir quelques distinctions générales entre les diverses espèces de conclusions sophistiques, nous nous proposons toute autre chose que ce qu'ont voulu plusieurs penseurs éminents, qui ont donné, sous le titre de Sophismes Politiques et autres, la simple énumération d'un certain nombre d'opinions erronées, de propositions fausses, d'un usage fréquent, de *loci communes* de mauvais raisonnements sur un sujet particulier. La Logique n'a pas à s'occuper des opinions en elles-mêmes, mais seulement de la manière dont elles s'établissent dans les esprits. La question n'est pas de rechercher quels faits ont été, dans un temps ou dans un autre, pris à tort pour des preuves de certains autres faits, mais de déterminer quelle est dans les faits la circonstance qui donna lieu à cette méprise.

Lorsqu'un fait est faussement supposé être la preuve ou la marque d'un autre fait, cette erreur doit avoir une cause ; il faut que le fait supposé probant soit lié de quelque manière, qu'il soit dans un rapport particulier avec le fait dont il est censé la preuve, sans quoi il ne serait pas considéré sous cet aspect. Ce rapport peut être suggéré par la simple vue des deux faits placés côte à côte, ou être le résultat d'une opération mentale qui aurait déjà par avance établi une liaison entre eux. En définitive, il doit y avoir entre eux quelque relation particulière, car un fait qui peut,

fût-ce par l'aberration la plus folle, être pris pour la preuve d'un autre fait, doit être dans une position spéciale à l'égard de ce fait; et si cette position spéciale pouvait être précisée et définie, on connaîtrait par là l'origine de l'erreur.

Un fait ne peut être considéré comme la preuve d'un autre, à moins de supposer que les deux faits sont toujours ou le plus souvent joints ensemble. Si nous croyons que A est l'indice de B, si en voyant A nous sommes portés à en conclure B, c'est parce que nous croyons que partout où A est, B existe toujours ou presque toujours, soit comme antécédent, soit comme conséquent, soit comme concomitant. Si en voyant A nous sommes portés à ne pas attendre B, si nous croyons que A est une marque de l'absence de B c'est parce que nous croyons que là où est A, B ne se rencontre jamais ou, du moins, que rarement. Bref, les conclusions fausses, aussi bien que les conclusions justes, ont un rapport invariable à une formule générale, explicitement ou implicitement entendue. Lorsqu'on infère d'un fait un autre fait qui en réalité ne suit pas du premier, on a admis ou dû, pour être conséquent, admettre quelque proposition générale mal fondée relative à la conjonction des deux phénomènes.

Ainsi donc à chaque particularité des faits ou de la manière dont on les considère qui nous porte à croire qu'ils sont habituellement joints quand ils ne le sont pas, ou qu'ils ne le sont pas quand ils le sont en réalité, correspond une espèce particulière de Sophisme; et l'énumération des Sophismes consistera dans la spécification de ces propriétés des faits et des modes d'appréciation qui donnent naissance à cette erreur.

§ 2. Cinq classes de sophismes

[Retour à la table des matières](#)

§ 2. - La liaison ou l'incompatibilité supposée de deux peut être établie comme conclusion dérivée d'une preuve (c'est-à-dire comme conséquence d'une ou de plusieurs autres propositions), ou admise sans ce fondement, admise, comme on dit, en vertu de son évidence intrinsèque, comme évidente de soi, comme vérité axiomatique. Ceci fournit la première grande division des sophismes, en Sophismes d'Inférence et Sophismes de simple Inspection. Dans cette dernière classe doivent être compris, non-seulement les cas où une proposition est jugée et tenue pour vraie absolument sans aucune preuve extrinsèque, soit expérimentale, soit de raisonnement, mais encore les cas beaucoup plus nombreux dans lesquels la simple inspection établit tout d'abord une présomption en sa faveur, présomption qui ne suffit pas pour déterminer la croyance, mais qui suffit pour faire négliger les principes stricts de l'induction et prédisposer l'esprit à croire sur des raisons qui ne paraîtraient pas valables si cette présomption n'existait pas. Cette classe, embrassant l'ensemble de ce qu'on peut appeler les Préjugés Naturels, et que j'appellerai indifféremment Sophismes de Simple Inspection ou Sophismes à priori, figurera en tête de notre liste.

Les Sophismes d'Inférence ou fausses conclusions tirées de preuves supposées pourraient être subdivisés suivant la nature de la preuve apparente dont les conclusions sont tirées, ou (ce qui revient au même) suivant l'espèce particulière d'argument valide que le sophisme simule. Mais il y a d'abord à faire une distinction, qui ne se rapporte à aucune des catégories de bons raisonnements et se fonde sur la nature des

mauvais. Nous pouvons connaître -exactement en quoi consistent nos preuves, et pourtant en tirer une conclusion fautive; nous pouvons avoir une claire vue de nos prémisses, des points de fait ou des principes généraux sur lesquels porte notre conclusion, et cependant cette conclusion peut être fautive, soit parce que les prémisses le sont, soit parce qu'on en a inféré ce qu'elles ne peuvent pas garantir. Mais un cas peut-être plus fréquent encore est celui où l'erreur provient de ce qu'on ne conçoit pas les prémisses avec assez de netteté, c'est-à-dire (comme on l'a vu dans le livre précédent)¹ de fixité, notre conception de la preuve se trouvant, quand nous l'appliquons, autre qu'elle n'était quand nous l'avons formée ou admise, ou en substituant par inadvertance, et en général inconsciemment, à mesure que nous avançons, d'autres prémisses à celles primitivement posées, ou une autre conclusion à celle que nous voulions d'abord prouver. De là une classe de Sophismes qui peuvent justement être appelés Sophismes de Confusion, lesquels comprennent, entre autres, tous ceux qui ont leur source dans le langage, soit par le vague ou l'ambiguïté des termes, soit par les associations d'idées que les termes peuvent accidentellement l'aître naître.

Lorsque le sophisme n'appartient pas à cette dernière catégorie, c'est-à-dire lorsque la proposition admise et la preuve sur laquelle elle est admise sont nettement conçues et exprimées sans ambiguïté, il y a à faire deux doubles divisions donnant lieu à quatre classes de sophismes. La Preuve Apparente peut consister, ou en des faits particuliers, ou en des généralisations antérieures, c'est-à-dire, en d'autres termes, que le procédé peut simuler ou l'Induction simple ou la Dédution. De plus, la preuve (faits particuliers ou propositions générales) peut, ou être fautive en elle-même, ou, tout en étant vraie, ne pas justifier la conclusion qu'elle devait garantir. Ceci nous donne d'abord les Sophismes d'Induction et les Sophismes de Dédution, et ensuite une subdivision de chacune de ces classes, suivant que la preuve supposée est fautive, ou vraie, mais non concluante.

Les Sophismes d'Induction, dans les cas où les faits sur lesquels se fonde l'Induction sont faux, peuvent être appelés sophismes d'Observation. Ce terme n'est pas rigoureusement exact, ou, pour mieux dire, il ne s'applique pas à la classe entière des sophismes que je veux lui faire désigner. L'induction n'est pas toujours établie sur des faits immédiatement observés; elle l'est souvent sur des faits inférés, et quand ces derniers sont faux, l'erreur peut n'être pas, dans la rigueur du terme, une mauvaise observation, mais une mauvaise inférence. Il conviendra, cependant, de ne faire qu'une seule classe de toutes les inductions dont le défaut consiste dans une insuffisante constatation des faits sur lesquels la théorie est fondée, que l'erreur provienne d'une mauvaise observation ou d'un simple manque d'observation, et que l'observation pêche directement ou indirectement par l'intermédiaire de faits qui ne prouvent pas ce qu'ils sont supposés prouver. En l'absence d'un terme tout à fait propre à désigner la constatation, n'importe par quelles voies, des faits sur lesquels une induction est établie, j'adopterai à tout hasard, pour cette classe de sophismes, en l'expliquant comme je viens de le faire, le titre de Sophismes d'Observation.

Les autres Sophismes d'Induction, dans lesquels les faits sont exacts, mais ne garantissent pas la conclusion, seront convenablement appelés Sophismes de Généralisation; et ceux-ci encore se subdivisent en différentes classes ou groupes naturels, dont quelques-uns seront indiqués en leur lieu.

¹ *Supra*, p. 204.

Quant aux Sophismes de Déduction, à ces modes de raisonnement vicieux dans lesquels les prémisses sont, en tout ou en partie, des propositions générales et l'argument une opération syllogistique, on peut les diviser aussi en deux classes semblables aux précédentes, à savoir ceux qui procèdent de prémisses fausses et ceux dont les prémisses, quoique vraies, ne supportent pas la conclusion. Mais de ces deux espèces, la première doit nécessairement rentrer dans quelque'une des divisions ci-dessus indiquées. L'erreur, en effet, doit résider, soit dans les prémisses consistant en propositions générales, soit en celles qui énoncent des faits individuels. Dans le premier cas, c'est un Sophisme d'Induction de l'une ou de l'autre espèce; dans le second cas, c'est un Sophisme d'Observation; à moins que, dans les deux cas, la prémisse fautive ait été supposée sur la simple inspection, et alors c'est un sophisme a priori. Enfin, la conception des prémisses d'une espèce ou d'une autre peut n'avoir pas été assez distincte pour donner une idée claire des moyens par lesquels elles ont été obtenues (comme c'est le cas du raisonnement en cercle), et alors c'est le sophisme par Confusion.

Il ne reste donc plus, pour composer la classe des sophismes ayant proprement leur siège dans la déduction, que ceux où les prémisses de l'argument ne garantissent pas la conclusion, c'est-à-dire, en somme, les cas divers d'argumentation vicieuse contre lesquels nous prémunissent les règles du syllogisme. Nous appellerons ces derniers les Sophismes de Raisonnement.

Nous avons ainsi cinq classes distinctes de sophismes, qui peuvent être distribués comme dans le tableau suivant :

Sophismes	de simple inspection			1. Soph. à priori
	d'inférence	de preuve distinctement conçue	Sophismes Inductifs	2. Soph. d'Observation
				3. Soph. de Généralisation
		de preuve non-distinctement conçue	Sophismes Déductifs	4. Soph. de Raisonnement
				5. Soph. de Confusion

§ 3. **Le classement d'un sophisme dans une de ces divisions ou dans une autre est quelquefois arbitraire**

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Il ne faudrait pas croire, cependant, que les erreurs se rapportent toujours si directement et si clairement à l'une de ces classes qu'elles ne puissent aussi être rapportées à quelque autre. Les mauvais Raisonnements n'admettent pas des divisions aussi nettes que les bons. Un argument complètement développé, avec tous ses pas distinctement marqués, et dans des termes non-susceptibles de fausse interprétation, petit, s'il est fautif, rentrer indifféremment dans quelque'un de ces cinq modes, ou en

réalité des quatre premiers, puisque, dans cette supposition, le cinquième disparaîtrait. Mais naturellement les mauvais raisonnements ne s'énoncent pas avec cette clarté et cette précision. Lorsqu'un sophiste, se trompant lui-même ou voulant tromper les autres, peut être contraint à présenter son mauvais argument en cette forme régulière et précise, il n'est pas besoin, dans la plupart des cas, qu'il en poursuive l'exposition.

Partout, excepté dans l'école, on supprime quelques chaînons dans les raisonnements, et cette suppression a lieu, à fortiori lorsque l'argumentateur a l'intention de tromper ou qu'il est un Raisonneur incapable ou novice, peu habitué à contrôler la marche de sa pensée; et c'est dans ces pas du raisonnement, faits obscurément presque ou tout à fait sans conscience, que l'erreur se tapit le plus souvent. Pour déceler le sophisme il faudrait formuler la proposition tacitement supposée, mais il est plus que probable que le raisonneur ne s'est pas bien rendu compte lui-même de ce qu'il avançait; et c'est alors à l'adversaire à juger lui-même quelle est la prémisse supprimée qui supporterait la conclusion (s'il ne parvient pas à la lui arracher par l'interrogation socratique). De là, comme dit l'archevêque Whately, « c'est souvent une question douteuse ou plutôt une affaire de choix arbitraire de savoir, non seulement à quel genre de sophisme, mais même à quelle espèce, un sophisme donné appartient; car, puisque dans tout Raisonnement il y a d'ordinaire une prémisse supprimée, il arrive souvent, quand l'argument est sophistique, que l'auditeur est placé dans l'alternative d'avoir à suppléer ou une prémisse qui n'est pas vraie ou une qui ne prouve pas la conclusion. Si, par exemple, quelqu'un discourant sur la misère du pays en conclut que le gouvernement est tyrannique, on doit penser qu'il suppose ou *bien* que « tout pays malheureux est soumis à une tyrannie » ; ce qui est évidemment faux, ou *bien* que « tout pays soumis à une tyrannie est malheureux » ; ce qui, quoique vrai, ne prouve rien, le moyen terme n'étant pas pris distributivement. Le premier de ces sophismes appartiendrait, dans notre classification, aux sophismes de Généralisation, le second à ceux de Raisonnement. « Qu'a donc donné à entendre ce raisonneur? Évidemment (s'il s'est entendu lui-même) ce que chacun de ses auditeurs préférera. Quelques-uns acquiesceront à la prémisse fautive; les autres au mauvais syllogisme. »

Presque tous les sophismes, donc, pourraient à la rigueur être rangés dans notre cinquième classe, celle des Sophismes par Confusion. Il est rare qu'un sophisme appartienne exclusivement à l'une des autres classes. On peut dire seulement que, si tous les chaînons requis pour rendre l'argument valide étaient rétablis, il serait un sophisme de telle ou telle classe, ou tout au plus que la conclusion doit *vraisemblablement* résulter d'un sophisme de telle et telle classe. Ainsi, dans l'exemple cité ci-dessus, l'erreur gît probablement dans un sophisme de généralisation, consistant à prendre pour certain un élément de preuve incertain, à conclure d'un effet à une seule de ses causes possibles, tandis qu'il y en a d'autres qui auraient pu tout aussi bien le produire.

Cependant, bien que les cinq classes rentrent les unes dans les autres et qu'une erreur particulière semble pouvoir être arbitrairement rattachée à celle-ci ou à celle-là, il n'en est pas moins très utile de les distinguer. Il sera convenable de mettre à part, à titre de Sophismes par Confusion, ceux dans lesquels la confusion est le caractère le plus apparent, et où la seule cause assignable de l'erreur est qu'on n'a pas su bien poser la question, ou que la preuve n'a pas été bien déterminée et précisée. Dans les autres quatre classes, je comprendrai, non seulement les cas dans lesquels la preuve étant clairement entendue et prise pour ce qu'elle est on en tire cependant une conclusion fautive, mais aussi ceux où, bien qu'il y ait confusion, l'erreur ne provient

pas uniquement de la confusion, mais en même temps de quelque ombre le fondement fourni par la nature de la preuve. En distribuant dans les quatre classes ces cas de confusion partielle, je supposerai, lorsqu'il y aura quelque doute sur le siège précis du sophisme, qu'il réside dans la partie du Raisonnement où, d'après la nature du cas et d'après les tendances habituelles de l'esprit, une erreur pourrait, avec le plus de probabilité, se glisser.

Après ces observations, nous allons procéder, sans autre préambule, à l'examen des cinq classes dans leur ordre.

Livre V : des sophismes

Chapitre III.

Sophismes de simple inspection, ou sophismes a priori.

§ 1. Caractère de cette classe de sophismes

[Retour à la table des matières](#)

§ 1. - Les erreurs dont nous allons nous occuper d'abord sont celles des cas où il n'y a pas proprement de conclusion tirée, la proposition (qui ne saurait dans ces cas être appelée une conclusion) étant acceptée, non comme prouvée, mais comme n'ayant pas besoin de preuve, comme vérité évidente de soi, ou du moins comme d'une si grande vraisemblance intrinsèque, que la preuve externe, bien qu'insuffisante par elle-même, suffit comme adjuvant de la présomption antérieure.

Une discussion complète et générale de ce sujet dépasserait les limites prescrites à cet ouvrage, car elle nécessiterait l'examen de la question fondamentale de ce qu'on appelle la Métaphysique, à savoir, quelles sont les propositions qui peuvent raisonnablement être admises sans preuve ? Qu'il y ait de telles propositions, tout le monde convient, car il ne peut pas y avoir une série infinie de preuves, une chaîne suspendue à rien. Mais déterminer quelles sont ces propositions est *l'opus magnum* de la philosophie mentale la plus subtile. Dès le berceau de la philosophie, deux opinions principales ont partagé les écoles. L'une ne reconnaît comme prémisses ultimes que les faits subjectifs de conscience, nos sensations et émotions, qui sont des états de l'esprit, et

nos -volitions. Ces faits et tout ce qui en peut être dérivé par une induction sévère, nous pouvons, d'après cette théorie, les connaître; de tout le reste, nous n'en pouvons rien savoir. L'école opposée soutient qu'il y a d'autres existences, qui, à la -vérité, nous sont révélées par ces phénomènes subjectifs, mais ne sauraient en être dérivées ni par induction ni par déduction,, et que cependant la constitution de notre esprit nous fait connaître comme des réalités, et des réalités d'un ordre plus élevé que les phénomènes de conscience, car elles sont les causes efficiente et les Substrata nécessaires de tout phénomène. Parmi ces entités figurent les Substances, esprit ou matière, depuis la boue de nos pieds jusqu'à l'âme, et depuis l'âme jusqu'à Dieu. Toutes ces choses, suivant cette philosophie, sont des êtres préternaturels ou surnaturels, n'ayant rien de comparable dans l'expérience, bien que l'expérience tout entière soit une manifestation de leur essence. Leur existence, ainsi que quelques-unes des lois de leurs opérations, sont, dans cette théorie, connues et reconnues réelles intuitivement par l'esprit, l'expérience (sous forme soit de sensation, soit de sentiment) n'ayant d'autre rôle que de fournir des faits conciliables avec ces postulats nécessaires de la raison et explicables par ces postulats.

La question de décider entre ces -théories en conflit étant étrangère à l'objet de ce traité, nous sommes dispensé de nous enquerir de l'existence ou de l'étendue et des limites de la connaissance *a priori*, et de déterminer l'espèce de supposition légitime que le sophisme de supposition illégitime simule. Cependant, comme on convient des deux parts que ces sortes de suppositions sont souvent fautives, il sera possible, sans remonter jusqu'aux principes métaphysiques de la question, d'établir quelques propositions générales, et d'indiquer quelques précautions pratiques, à l'égard des formes sous lesquelles ces suppositions mal fondées peuvent le plus vraisemblablement se produire.

§ 2. Préjugé naturel qui fait prendre pour objectives des lois subjectives. - Exemples dans les superstitions populaires

[Retour à la table des matières](#)

§ 2. - Dans les cas où, suivant l'école ontologique, l'esprit connaît par intuition des choses et des lois de choses non connaissables par nos facultés sensitives, ces perceptions intuitives, ou supposées telles, ne se distinguent pas de ce que l'école opposée appelle des Idées de l'esprit. Lorsque les premiers disent qu'ils perçoivent les choses par un acte immédiat d'une faculté donnée à cette fin par le Créateur, leurs adversaires leur peuvent dire que c'est d'une idée ou conception de leur propre esprit qu'ils infèrent l'existence *ci* une réalité objective correspondante ; et ce ne serait pas là une description infidèle, mais une simple traduction en d'autres termes, de ce qu'entendent et disent bon nombre d'entre eux, et à laquelle les plus clairvoyants pourraient acquiescer et acquiescent Généralement sans hésiter. Puisque, donc, dans les cas les plus propres à servir d'exemples de la connaissance *a priori*, l'esprit va de l'idée d'une chose à la réalité de la chose même, il ne faut pas s'étonner de trouver que les suppositions *a priori* illégitimes consistent à faire l'opération à faux, en prenant des faits subjectifs pour des faits objectifs, des lois de l'esprit percevant pour des lois de l'objet

perçu, des propriétés des idées ou conceptions pour des propriétés des choses conçues.

Il suit de là qu'une portion considérable des erreurs existant dans le monde provient de la supposition tacite que l'ordre de la nature doit être le même que l'ordre de nos idées,; que si nous pensons toujours deux choses ensemble, ces deux choses doivent exister toujours ensemble; que si une chose nous fait penser à une autre en la précédant ou, la suivant, cette autre chose doit précéder ou suivre la première en réalité, et, réciproquement, que lorsque nous ne pouvons pas concevoir deux choses ensemble, elles ne peuvent pas exister ensemble, et que leur combinaison peut, sans autre information, être exclue de la liste des possibles.

J'incline à croire que peu de personnes ont réfléchi combien grande a été et est encore l'influence de ce sophisme sur les croyances et les actions humaines. On en trouvera un premier exemple dans le vaste domaine des superstitions populaires. Si l'on examine en quoi s'accordent la plupart des choses qui, en différents temps et par diverses nations et races, ont été considérées comme des présages de quelque événement important, heureux ou malheureux, on trouvera qu'elles offrent très généralement cette particularité qu'elles font naître dans l'esprit *l'idée* du fait qu'elles sont supposées annoncer. « Parlez du diable et le diable paraîtra » est passé en proverbe. « Parlez du diable », c'est-à-dire éveillez l'idée, et la réalité suivra. Dans les temps où l'apparition de ce personnage sous une forme visible ne passait pas pour un événement bien rare, il est sans doute arrivé souvent à des personnes à vive imagination et très nerveuses de s'imaginer voir le diable quand elles en parlaient, et, même à notre époque incrédule, les histoires que l'on raconte des esprits nous prédisposent à les voir ; de sorte qu'au sophisme *a priori* vient en aide le sophisme auxiliaire de mal observation, sur lequel s'appuie un autre encore , celui de fausse généralisation. C'est ainsi que souvent des sophismes de différents ordres s'agglomèrent et s'accumulent , l'un aplanissant la voie à un autre. Mais l'origine de la superstition est évidemment le fait que nous avons indiqué. C'est encore de la même manière qu'on a universellement cru que parler des événements malheureux porte malheur. Le jour où quelque calamité est arrivée a été regardé comme un jour néfaste ; et ç'a été partout un sentiment général, et chez quelques nations un devoir religieux, de s'abstenir ces jours-là de toute affaire importante; car nos pensées devaient vraisemblablement, ces jours-là, être malencontreuses. Par la même raison, un accident fâcheux survenu au début d'une entreprise était un présage d'insuccès, et de fait y a souvent contribué, en troublant plus ou moins l'esprit des individus engagés dans l'affaire. Cette croyance a également prévalu même dans les cas où l'événement fâcheux était en lui-même , indépendamment de la superstition, trop insignifiant pour abattre les courages. Tout le monde connaît l'histoire du faux pas qui fit tomber César débarquant sur la côte d'Afrique, et la présence d'esprit avec laquelle il changea le mauvais présage en bon augure, en s'écriant

« Afrique, je t'embrasse. » A la vérité, ces sortes de présages étaient souvent pris pour des avertissements donnés par une divinité amie ou ennemie ; mais cette superstition aussi provenait d'une tendance préexistante, car le dieu envoyait, comme annonce de ce qui arriverait, une chose à laquelle les esprits étaient déjà disposés à donner cette signification. De même pour les noms heureux ou malheureux. Hérodote raconte comment les Grecs, allant à Mycale, furent encouragés dans leur entreprise par l'arrivée d'une députation de Samos, dont un des membres s'appelait Hégésistrate (commandant d'armée)

On peut citer des cas où une chose qui lie pouvait avoir d'autre effet que de faire *penser au malheur* était considérée, non pas seulement comme un pronostic, mais presque comme une cause actuelle de désastre. L'[en grec dans le texte] des Grecs et le *favete linguis ou bona verba quaeso* des Romains, prouvent le soin avec lequel ils cherchaient à éviter l'emploi d'expressions qui pouvaient suggérer l'idée du malheur, non point par un sentiment de délicate politesse, qui était fort étranger à leur manière d'agir et à leur caractère, mais *bona fide* par la crainte que l'événement, ainsi présenté à l'imagination, ne se réalisât. On trouverait encore aujourd'hui des traces d'une superstition semblable chez les individus sans instruction. On croit, par exemple, qu'il est peu chrétien de parler de la mort d'une personne vivante. On sait avec quel soin les Romains évitaient, au moyen d'une façon de parler détournée, d'exprimer directement la mort ou quelque autre malheur ; comment au lieu de *mortuus est*, ils disaient *vixit*. Ils changèrent le nom Maleventum, dont Saumaise découvrit avec tant de sagacité l'origine thessalienne [mots en grec dans le texte] en celui, de bien meilleur augure, de Beneventum; ils changèrent Egeste en Segeste, et Epidamne, nom si intéressant par ses associations pour les lecteurs de Thucydide, en Dyrrhachium, pour éviter les dangers d'un mot qui éveillait la pensée d'un *damnum*, d'un dommage.

« Si un lièvre traverse le chemin, dit sir Thomas Browne ¹, il y a peu de gens passant la soixantaine qui n'en soient inquiétés, comme d'un fâcheux augure, conformément au dicton reçu, *inauspdatum dat iter oblatus lepus*. Cette croyance n'a probablement pas d'autre fondement que l'idée qu'un animal craintif passant auprès de nous nous présageait quelque chose à craindre ; de même que la rencontre d'un renard annonçait quelque tromperie. » Des superstitions résultant comme celle-ci d'une connaissance acquise étaient trop raffinées pour naître naturellement et spontanément dans l'esprit. Mais dès qu'une fois on voulait constituer une science augurale, toutes les associations, quelque faibles et éloignées qu'elles fussent, par lesquelles un objet pouvait être rattaché, n'importe comment, à une idée de bonheur ou de malheur, étaient bonnes pour jouer le rôle de bons ou mauvais présages.

Un exemple d'une nature tout à fait différente de ces derniers, mais dérivant du même principe, est la fameuse recherche de l'or potable, dans laquelle les alchimistes ont déployé tant d'esprit inventif et dépensé tant de travail. Ils partaient de l'idée que le remède universel ne pouvait être que l'or potable. Pourquoi l'or ? parce que l'or est la chose la plus précieuse. L'esprit étant accoutumé à considérer l'or comme une merveille, il devait posséder, comme substance physique, toutes les propriétés merveilleuses.

C'est en vertu d'une idée semblable, dit le docteur Paris ², « que toutes les substances dont l'origine était mystérieuse ont à différentes époques été employées avec une si ardente confiance en médecine. Il n'y a pas bien longtemps, une pluie de ces corps qu'on sait maintenant être des excréments d'insectes tomba dans le nord de l'Italie. Les habitants les prirent pour de la manne ou pour une panacée surnaturelle, et ils s'en repurent avec tant d'avidité qu'on n'en pût avoir qu'une très-petite quantité pour en faire l'analyse chimique. » Ici, bien que religieuse, en partie, la superstition avait probablement aussi, en partie, sa source dans le préjugé qu'une chose miraculeuse devait nécessairement avoir de miraculeuses propriétés.

¹ Erreurs populaires, livre V, chap. XXI.

² Pharmacologia. Introduction historique, p. 16.

§ 3. **Préjugé naturel, que les choses pensées ensemble doivent exister ensemble et que ce qui est inconcevable doit être faux**

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Les exemples de, sophisme à priori cités jusqu'ici appartiennent à la classe des erreurs populaires, qui, possibles seulement dans des temps d'ignorance et de barbarie, ne peuvent plus aujourd'hui abuser des personnes un peu instruites. Mais ceux dont nous allons parler ont été, et sont encore, sinon universellement, du moins assez généralement prédominants chez les penseurs. La disposition à donner l'objectivité à une, loi de l'esprit, à supposer que ce qui est vrai de nos idées des choses doit être vrai des choses elles-mêmes, se manifeste dans un grand nombre des modes de recherche philosophique les plus accrédités, tant en physique qu'en métaphysique. Dans une de ses plus franches manifestations, ce sophisme s'incorpore dans ces deux maximes d'une vérité, prétend-on, axiomatique : - Les choses qui ne peuvent être pensées ensemble ne peuvent pas coexister ; - Les choses qu'on ne peut pas penser l'une sans l'autre doivent coexister. Je ne suis pas sûr que ces maximes soient toujours énoncées précisément en ces ternies, mais l'histoire de la philosophie et celle des opinions populaires abordent également en exemples de ces deux formes de la doctrine.

Commençons par la dernière : Des choses que nous ne pouvons pas penser l'une sans l'autre doivent coexister. Ce principe est supposé dans le mode de raisonnement, généralement reçu et accrédité, qui conclut que A doit accompagner B en fait « parce qu'il est compris dans l'idée de B ». Ces raisonneurs ne réfléchissent pas que l'idée, étant un résultat de l'abstraction, doit se conformer aux faits, et non conformer les faits à elle. L'argument est admissible tout au plus comme appel à l'autorité, en sous-entendant que ce qui fait maintenant partie de l'idée a dû être précédemment trouvé dans les faits. Cependant le philosophe qui, plus que tout autre, fit profession de rejeter l'autorité, Descartes bâtit son système sur ce fondement même. Son moyen favori d'arriver à la vérité, même à l'égard des choses extérieures, était de regarder dans son propre esprit. Telle est en effet, sa célèbre maxime : « *Credidi me pro regula generali sumere posse, omne quod valdè dilucidè et distinctè concipieban, verum esse.* » Ce qui peut être clairement conçu doit certainement exister, si (comme il l'explique ensuite) son idée comprend l'existence. Et sur ce principe il conclut que les figures géométriques existent réellement parce qu'elles peuvent être conçues distinctement. Toutes les fois que l'existence est « impliquée dans une idée », il doit exister réellement une chose conforme à l'idée; ce qui revient à dire que tout ce que l'idée contient doit avoir son équivalent dans la chose, et que ce que nous ne pouvons retrancher de l'idée ne peut pas être absent de la réalité ¹. Cette supposition domine la philosophie, non seulement de Descartes, mais de tous les penseurs qui reçurent de

¹ L'auteur d'un des *Traité de Bridgewater* est, ce me semble, tombé dans ce sophisme, quand, après avoir assez ingénieusement cherché à prouver que la matière peut exister sans aucune des propriétés connues de la matière, et peut, par conséquent, être changeable, il conclut qu'elle ne peut pas être éternelle parce que « une éternelle existence (passive) implique nécessairement l'incapacité de changement » Je crois qu'il serait difficile de trouver entre l'immutabilité et l'éternité un autre lien que celui d'une forte association entre les deux idées. La plupart des raisonnements à priori, religieux ou antireligieux, sur l'origine des choses ont des sophismes tirés de la même source.

lui leur impulsion, particulièrement les deux les plus distingués, Spinoza et Leibnitz, desquels la philosophie allemande moderne émane essentiellement. Je suis même enclin à croire que ce sophisme a été la source des deux tiers de la mauvaise philosophie, et spécialement de la mauvaise métaphysique, que l'esprit humain n'a cessé d'enfanter. Nos idées générales ne contiennent que ce que nous y avons mis, soit passivement par l'expérience, soit activement par le travail de la pensée ; et les métaphysiciens clé tous les temps qui ont tenté d'établir les lois de l'univers, en raisonnant d'après les prétendues nécessités de la pensée, n'ont jamais procédé, ni pu procéder, qu'en retrouvant laborieusement dans leur esprit ce qu'ils y avaient mis déjà eux-mêmes, et en tirant de leurs idées des choses ce qu'ils y avaient enfermé. Et c'est ainsi que des opinions et des sentiments profondément enracinés peuvent tirer, pour ainsi dire, de leur propre substance, des démonstrations apparentés de leur vérité et légitimité.

L'autre forme du sophisme Que les choses qui ne peuvent pas être pensées ensemble ne peuvent coexister (et, par une autre de ses branches, que ce qui ne peut pas être conçu exister, n'existe pas), peut être énoncé brièvement comme ceci : Tout ce qui est inconcevable doit être faux.

J'ai suffisamment combattu cette doctrine généralement reçue dans un des livres précédents¹ ; et il n'est plus besoin ici que d'en donner des exemples. On a longtemps soutenu que les antipodes étaient impossibles, à cause de la difficulté qu'on trouvait à concevoir des hommes ayant la tête en bas. Un des arguments ordinaires contre le système de Copernic était qu'il nous est impossible de concevoir dans les régions célestes un espace vide aussi immense que celui que ce système suppose. Les imaginations des hommes, habituées de tout temps à se représenter les étoiles comme attachées fortement à des sphères solides, trouvaient, naturellement beaucoup de difficulté à se les figurer dans une situation si différente et, comme sans doute il leur semblait, si précaire. Ils n'avaient pas pourtant le droit de prendre la borne (soit naturelle, soit, comme le fait le prouva, artificielle) de leurs facultés pour la borne réelle des modes possibles d'existence dans l'univers.

On peut objecter que, dans ces cas, l'erreur était dans la prémisse mineure, et non dans la majeure; que c'était une, erreur de fait, et non de principe; qu'elle ne consistait pas à supposer que ce qui est inconcevable ne peut pas être vrai, mais à supposer que les antipodes n'étaient pas concevables quand l'expérience actuelle prouve qu'ils le sont. Admettrait-on cette objection et la proposition que ce qui est inconcevable ne peut pas être vrai resterait une vérité théoriquement incontestable, que cette vérité ne pourrait jamais avoir de conséquence pratique, puisque de cette façon aucune proposition non contradictoire dans les termes, ne pourrait être déclarée inconcevable. Les antipodes étaient réellement, et non fictivement, inconcevables pour nos ancêtres; ils sont devenus concevables pour nous; et de même que les limites de notre faculté de conception ont été considérablement reculées par l'extension de notre expérience, de même nos descendants trouveront parfaitement concevables beaucoup de choses maintenant inconcevables pour nous. Cependant, étant des êtres dont l'expérience est essentiellement limitée, nos facultés de conception seront toujours et nécessairement limitées aussi ; tandis qu'il ne suit nullement de là qu'il y ait la même limitation dans les possibilités de la nature, ni même dans ses manifestations actuelles.

¹ Voir Livre II, chap. v, § 6, et chap. VII, §§ 1, 2, 3.

Il n'y a guères plus d'un siècle et demi, c'était une maxime scientifique, que personne ne contestait ni ne croyait avoir à prouver, que « une chose ne peut pas agir où elle n'est pas ». C'est avec cette arme que les Cartésiens firent une guerre terrible à la théorie de la gravitation, laquelle, impliquant, selon eux, une absurdité si palpable, devait être rejetée *in limine*. Le soleil ne pouvait pas agir sur la terre, puisqu'il n'y était pas. Il n'y avait rien d'étonnant que les adhérents aux vieux systèmes d'astronomie élevassent cette objection contre le nouveau; mais cette fausse maxime s'imposa à Newton lui-même, qui, pour écarter l'objection, imagina un éther subtil remplissant tout l'espace entre le soleil et la terre et dont l'action intermédiaire était la cause prochaine du phénomène de la gravitation. « On ne saurait concevoir, dit Newton, dans une de ses lettres au docteur Bentley ¹, que la matière inanimée puisse, sans l'intermédiaire de quelque autre chose non matérielle, agir sur une autre matière *sans contact mutuel...* » « que la pesanteur, ajoutait-il, soit innée, inhérente et essentielle à la matière, de telle sorte qu'un corps agisse sur un autre à distance, à travers le vide, sans la médiation de quelque chose par quoi l'action et la force peuvent être transmises de l'un à l'autre, me paraît une absurdité si grande qu'elle ne peut, je crois, tomber dans l'esprit d'aucun homme possédant quelque compétence en philosophie. » Ce passage devrait être affiché dans le cabinet de tout savant qui serait tenté de déclarer impossible un fait parce qu'il lui semble inconcevable. Aujourd'hui, on serait plutôt tenté, quoique également à tort, de dire, à l'inverse, que considérer comme une absurdité une chose si simple et si naturelle est véritablement la marque du manque « de compétence philosophique ». Personne maintenant n'éprouve la moindre difficulté à concevoir que la gravitation soit, comme toute autre propriété, « inhérente et essentielle à la matière », et ne croit que cette conception soit en rien facilitée par la supposition d'un éther, ni ne trouve pas du tout incroyable que les corps célestes agissent là où ils ne sont pas actuellement présents. Il n'est pas plus étonnant pour nous que les corps agissent les uns sur les autres « sans contact » que s'ils agissent étant en contact. Nous sommes familiarisés avec l'un et l'autre fait ; nous les trouvons également inexplicables, mais également faciles à croire. L'un paraissait naturel et tout simple à Newton, parce qu'il était familier à son imagination, tandis que l'autre, par la raison contraire, lui semblait trop absurde pour être admis.

Il est étrange qu'après une telle leçon on puisse se fier encore à l'évidence *à priori* de propositions comme celles-ci : que la matière ne peut pas penser; que l'espace est infini; que rien ne peut être fait de rien (*ex nihilo nihil fit*). Ce n'est pas ici le lieu de décider si ces propositions sont vraies ou fausses, ni même si la solution de ces questions est à la portée des facultés humaines. Mais ces assertions doctrinales ne sont pas plus des vérités évidentes de soi que la vieille maxime qu'une chose ne peut pas agir où elle n'est pas, à laquelle probablement aucune personne instruite en Europe ne croit aujourd'hui. La matière ne peut pas penser; pourquoi ? Parce que nous *ne pouvons pas concevoir* que la pensée soit attachée à un arrangement de particules matérielles. L'espace est infini, parce que n'ayant jamais vu une portion d'espace sans d'autres portions au delà, nous *ne pouvons pas concevoir* sa terminaison absolue. *Ex nihilo fit*, parce que n'ayant jamais vu un produit physique sans matériaux physiques préexistants, nous *ne pouvons pas*, ou pensons ne pouvoir pas, *imaginer* une création de Rien. Cependant ces choses peuvent être en elles-mêmes aussi concevables que la gravitation sans agent intermédiaire absurdité si grande qu'elle ne pouvait, au dire de Newton, être acceptée par un esprit philosophique ; et même en les supposant

¹ Je cite ce passage d'après la célèbre *Dissertation sur les progrès de sciences mathématiques et physiques* de Playfair.

inconcevables, ce peut n'être là qu'une des limitations de nos esprits très-limités et non de la nature.

Aucun philosophe ne s'est plus directement identifié avec ce sophisme et ne l'a formulé en termes plus explicites que Leibnitz. Selon lui, une chose qui n'est pas concevable et qui plus est, explicable, ne peut pas exister dans la nature. Tous les phénomènes *naturels* étaient susceptibles, d'être expliqués, à priori. Les faits dont on ne pouvait absolument rendre compte par la volonté de Dieu étaient des miracles. « Je reconnais, dit-il, qu'il n'est pas permis de nier ce qu'on n'entend pas; mais j'ajoute qu'on a droit de nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable. Je soutiens... que la conception des créatures n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu, mais que leur conceptivité ou force de concevoir est la mesure du pouvoir de la nature, tout ce qui est conforme à l'ordre naturel pouvant être conçu ou entendu par quelque créature ¹. »

Non contents d'admettre que ce qui ne peut être conçu ne peut être vrai, les philosophes sont allés plus loin et ont soutenu que même les choses non entièrement inconcevables, que ce qui se peut concevoir le plus aisément doit probablement être vrai. Ainsi, ç'a été longtemps un axiome, non tout à fait discrédité encore, que « la nature agit toujours par les moyens les plus simples », c'est-à-dire par les moyens qui sont les plus aisés à concevoir. Une portion considérable des erreurs commises dans l'investigation des lois de la nature a sa source dans la supposition que l'explication ou l'hypothèse la plus familière à l'esprit doit être la plus vraie. Un des faits les plus instructifs de l'histoire des sciences est la ténacité de l'opinion que les corps célestes se mouvaient en cercles ou par la révolution de sphères, uniquement parce que ces suppositions étaient les plus simples, bien que pour les faire cadrer avec les faits qui les contredisaient de plus en plus, il fallut ajouter sphère à sphère et cercle à cercle, jusqu'à ce qu'enfin la simplicité originelle se trouva changée en une complication presque inextricable.

§ 4. Préjugé naturel d'attribuer une existence objective à des abstractions

[Retour à la table des matières](#)

§ 4. - Passons à un autre Sophisme à *priori* ou préjugé naturel, allié au précédent et provenant, comme celui-ci, de la tendance à supposer une exacte correspondance entre les lois de l'esprit et les lois du monde extérieur. Ce sophisme peut s'énoncer en cette formule générale : - Ce qui peut être pensé à part existe à part. C'est principalement par la personnification d'abstractions qu'il se manifeste. Les hommes ont eu de tout temps une forte propension à conclure que là où il y a un nom, il doit y avoir une entité, distincte correspondant à ce nom ; et qu'à toute idée complexe formée par l'esprit opérant sur ses conceptions des choses individuelles devait se rapporter une réalité objective extérieure. Le Destin, le Hasard, la Nature, le Temps, l'Espace étaient des êtres réels, et même des dieux. Si l'analyse des Qualités, dans la première partie de cet ouvrage, est exacte, les noms de qualités et les noms de substances

¹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Avant-propos.

expriment les mêmes groupes de faits ou phénomènes. *Blancheur* et *chose blanche* ne sont que des expressions différentes, exigées suivant les cas pour la propriété du langage, du même fait. Telle n'était, pas, cependant, l'idée que suggérait anciennement cette distinction verbale, soit pour le vulgaire soit pour les savants. La blancheur était une entité, inhérente ou adhérente à la substance blanche ; ci de même des autres qualités. Cela allait si loin que même les termes généraux concrets étaient considérés, non comme des noms d'un nombre indéfini de substances, mais comme des noms d'une espèce particulière d'entités appelées Substances Universelles. De ce que nous ne pouvons penser et parler de l'homme en général, c'est-à-dire de tous les hommes en tant que possédant les attributs communs de l'espèce, sans fixer notre pensée sur un individu déterminé, on concluait que l'Homme en général était, non un agrégat d'individualités humaines, mais un homme abstrait, universel, distinct de ces individualités.

On peut se figurer le dégât que firent dans la philosophie les métaphysiciens imbus de ces idées, lorsqu'ils arrivèrent aux généralisations les plus hautes. Les *substantiae secundae* de telle ou telle espèce étaient déjà assez mauvaises, mais celles comme [mot en grec dans le texte], par exemple, [mot en grec dans le texte] représentant des entités particulières censées inhérentes à tout ce qui *existe* ou qu'on dit être *un*, suffisaient de reste pour mettre fin à toute discussion intelligible ; surtout lorsque, conformément à l'opinion fort juste que les vérités cherchées en philosophie sont les vérités *générales*, on établit que ces substances générales étaient les seuls objets de science, attendu qu'elles sont immuables, tandis que les substances individuelles connues par les sens étant dans un flux perpétuel, ne pouvaient pas être l'objet d'une connaissance réelle. Cette méprise sur la signification des termes généraux constitue le Mysticisme, mot plus souvent prononcé que compris. Dans les Védas, chez les Platoniciens on les Hégéliens, le mysticisme ne consiste en rien de plus qu'à attribuer une existence objective aux créations subjectives de la pensée, à nos idées et à nos sentiments, et à croire qu'en observant et contemplant ces idées de notre fabrique nous pouvons y lire ce qui se passe dans le monde extérieur.

§ 5. Sophisme de la raison suffisante

[Retour à la table des matières](#)

§ 5. - En continuant l'énumération des sophismes *à priori* et en cherchant à les grouper, autant que possible, d'après leurs affinités naturelles, nous arrivons à un troisième, qui est dans une relation aussi étroite avec une des variétés du premier que celui-ci avec le second. Ce sophisme consiste aussi à attribuer à la nature des incapacités correspondantes à celles de notre intelligence; mais au lieu de prétendre que la nature ne peut pas faire une chose parce que nous ne concevons pas qu'elle puisse se faire, il va jusqu'à dire que la nature doit faire une chose particulière uniquement parce que nous ne voyons pas pourquoi elle ne la ferait pas. Quelque absurde que cela paraisse, ainsi crûment exprimé, c'est un principe reçu parmi les savants pour démontrer *à priori* les lois des phénomènes physiques. Un phénomène doit suivre une certaine loi parce que nous ne voyons pas de raison pour qu'il s'écarte de cette loi dans un sens plutôt que dans un autre. C'est là ce qu'on appelle le principe de la

Raison Suffisante¹ ; et les philosophes se flattent de pouvoir à son aide établir, sans recours à l'expérience, les vérités les plus générales de la physique expérimentale.

Prenons, par exemple, deux des lois les plus élémentaires de toutes, la loi d'inertie et la première loi du mouvement. Un corps en repos ne peut pas, assure-t-on, commencer à se mouvoir à moins d'être influencé par une force extérieure, parce que, s'il le faisait, il faudrait qu'il se mût soit en haut, soit en bas, soit en arrière, soit en avant, etc. Or, si aucune force extérieure n'agit sur lui, il n'y a pas de raison pour qu'il se meuve plutôt en haut qu'en bas ou en bas qu'en haut, etc. Ergo il restera immobile.

Ce raisonnement est, je pense, complètement sophistique, comme l'a, du reste, montré avec autant de justesse que de pénétration le Dr Brown, dans son *Traité sur la Causalité*. Nous avons remarqué précédemment que chaque sophisme peut être rapporté à des genres différents, suivant les différentes manières de compléter les pas supprimés du raisonnement ; et celui-ci en particulier peut, si l'on veut, être pris pour une *petitio principii*. Il suppose qu'il ne peut y avoir d'autre « raison suffisante » du mouvement d'un corps dans une direction quelconque que l'action d'une force extérieure. Mais c'est là justement ce qu'il faudrait prouver. Pourquoi pas une force *interne*? pourquoi pas une loi de la nature même de la chose? Si ces philosophes jugent nécessaire de prouver la loi d'inertie c'est sans doute parce qu'ils ne trouvent pas qu'elle soit évidente de soi; ils devraient donc penser que, avant toute preuve, la mise en mouvement d'un corps par une impulsion interne est une hypothèse admissible. Mais alors pourquoi ne pas admettre aussi l'hypothèse que cette impulsion interne agit naturellement clans une direction donnée et non dans une autre? Si le mouvement spontané était la loi de la matière, pourquoi pas un mouvement spontané vers le soleil, vers la terre ou vers le zénith? ou, comme le supposaient les anciens, vers des lieux particuliers de l'univers suivant chaque espèce de corps? Assurément, on ne peut pas être reçu à dire que la spontanéité de mouvement est croyable en elle-même, mais incroyable si on le suppose avoir lieu dans une direction déterminée.

De fait, si quelqu'un préférerait dire que tout corps non retenu se met en mouvement tout droit vers le pôle nord, il pourrait tout aussi bien prouver sa thèse par le principe de la Raison Suffisante. De quel droit suppose-t-on que l'état de repos est particulièrement celui qui ne peut être changé que par une cause spéciale? Pourquoi pas l'état de mouvement et d'une espèce particulière de mouvement? Pourquoi ne dirions-nous pas que l'allure naturelle d'un cheval abandonné à lui-même est l'amble, parce que autrement il devrait aller au trot, au galop, ou ne pas bouger, et que nous ne voyons pas de raison pour qu'il fasse une de ces choses plutôt que l'autre? Vouloir que cet emploi de la Raison Suffisante ne sont pas légitime, tandis que l'autre l'est, c'est dans la supposition tacite que l'état de repos est plus naturel à un cheval que l'amble. Si cela signifie que c'est là l'état où se mettra le cheval abandonné à lui-même, c'est précisément ce qu'il faut prouver; et si ce n'est pas là le sens de l'assertion, elle ne peut plus vouloir dire qu'une chose, c'est que l'état de repos est l'état le plus simple, et, par conséquent, celui qui est le plus conforme à la nature des choses ; ce qui constitue un des sophismes ou préjugés naturels précédemment examinés.

Et de même pour la Première Loi du Mouvement qu'un corps une fois mû et abandonné à lui-même continuera d'aller uniformément en ligne droite. On essaye de prouver cette loi en disant que, s'il n'en était pas ainsi, le corps devrait dévier, soit à droite, soit à gauche, et qu'il n'y a pas de raison pour qu'il dévie dans un sens plutôt

¹ Non pas celui de Leibnitz, mais le principe ainsi appelé communément par les mathématiciens.

que dans l'autre. Mais qui peut savoir, avant l'expérience, s'il y a ou non une raison pour cela ? Pourquoi ne serait-il pas de la nature des corps, ou de certains corps, de s'écarter de la ligne droite ? ou, si l'on aime mieux, d'aller vers l'est ou le sud ? On a cru longtemps que les corps (les corps terrestres au moins) avaient une tendance naturelle à se diriger en bas, et il n'y a absolument rien à objecter à cette hypothèse, si ce n'est qu'elle est fautive. La prétendue preuve de la loi du mouvement est même plus mauvaise que celle de la loi d'inertie ; car elle implique une contradiction flagrante. En effet, elle admet que la continuation du mouvement dans la direction imprimée est plus naturelle que sa déviation à droite ou à gauche, et elle nie que l'une de ces alternatives puisse être plus naturelle que l'autre. Toutes ces prétentions imaginaires de pouvoir connaître autrement que par l'expérience ce qui est ou n'est pas naturel sont, en somme, tout à fait futiles. La preuve réelle, et la seule, des lois du mouvement ou de toute autre loi du monde, est l'expérience : c'est simplement qu'aucune autre supposition n'explique ni n'est conciliable avec les faits de la nature universelle.

De tout temps les géomètres ont été exposés au reproche de vouloir prouver les faits les plus généraux du monde extérieur par (les raisonnements sophistiques, pour éviter d'en appeler au témoignage des sens. Archimède, dit le professeur Playfair ¹, établit quelques-unes des propositions fondamentales de statique « sans emprunter aucun principe à l'expérience, et il arrive à ses conclusions en raisonnant entièrement à priori. Ainsi, il établit que des corps égaux placés aux extrémités des bras égaux d'un levier se feront équilibre ; et qu'un cylindre ou un parallépipède de matière homogène restera en équilibre à son centre de grandeur. Or, ces propositions ne sont pas des inférences de l'expérience ; ce sont, à proprement parler, des conclusions déduites du principe de la Raison Suffisante. » Et même encore aujourd'hui, il y a peu de géomètres qui ne croient qu'il est plus scientifique d'établir ces prémisses de cette manière que de fonder leur preuve sur l'expérience familière à laquelle on peut avoir recours dans les cas en question.

§ 6. Préjugé naturel qu'aux, distinctions exprimées par le correspondant des différences dans les choses

[Retour à la table des matières](#)

§ 6. - Un autre préjugé des plus répandus et des plus en crédit, et qui a eu une grande part aux erreurs des anciens en physique, est celui-ci : que les différences dans la nature doivent correspondre à nos distinctions ; que les effets auxquels le langage commun donne des noms différents et range en des classes différentes doivent être de nature différente et avoir des causes différentes. Ce préjugé, si manifestement de même origine que les précédents, caractérise plus particulièrement le premier âge de la science, alors qu'elle ne s'est pas dégagée des entraves des manières de parler courantes. L'empire extraordinaire de ce sophisme chez les philosophes grecs peut s'expliquer par cette circonstance qu'ils ne connaissaient généralement pas d'autre langue que la leur ; d'où il résultait que leurs idées suivaient les combinaisons accidentelles ou arbitraires de cette langue plus complètement que cela ne pourrait arriver chez les modernes, si ce n'est aux personnes illettrées. Ils avaient beaucoup de difficulté à différencier les choses que leur langue confondait, et à réunir menta-

¹ *Dissertation, ut suprâ, p. 27.*

lement celles qu'elle distinguait, et ne pouvaient qu'avec peine rassembler les objets en d'autres classes que celles établies par les manières de parler populaires, ou, du moins, ne pouvaient s'empêcher de croire que ces classes étaient naturelles, et toutes les autres arbitraires et artificielles. De là vint que les spéculations scientifiques des philosophes grecs et de leurs successeurs dans le moyen âge ne furent guère qu'une simple analyse, et, en quelque sorte, un criblage des notions attachées à la langue commune. Ils pensaient qu'ils pouvaient acquérir la connaissance des faits en déterminant le sens des mots. « Ils prenaient pour accordé, dit le Dr Whewell ¹, que la philosophie devait résulter des rapports des notions impliquées dans le langage usuel, et ils la cherchaient par l'étude de ces notions. » Dans son dernier chapitre, le Dr Whewell a si bien exposé et éclairci cette erreur, que je prendrai la liberté de le citer avec quelque étendue.

« La tendance à chercher les principes dans l'usage commun de la langue se révèle de très-bonne heure. On en a un exemple dans ce mot attribué au fondateur de la philosophie grecque, Thalès, qui à cette question, « quelle est la chose *la plus grande* ? répondit : c'est *l'espace*, car toutes les choses sont *dans* le monde, tandis que le monde est *dans* l'espace. » Aristote nous offre le type parfait de ce genre de spéculation. Son point de départ habituel dans toutes ses recherches est: qu'on dit comme ceci ou comme cela dans le langage usuel. Ainsi, ayant à discuter la question s'il y a quelque part dans l'univers un vide, un espace où il n'y a rien, il recherche d'abord en combien de sens on dit qu'une chose est *dans* une autre. Il en énumère plusieurs. On dit que la partie es[dans le tout, comme le doigt es[*dans* la main ; on dit encore que l'espèce est dans le genre, comme l'homme *dans* l'animal; ou bien que le gouvernement de la Grèce est *dans* le Roi. Il cite, avec des exemples, divers autres sens. Mais celui de tous qui est le *plus propre* est quand on dit qu'une chose est *dans* un vase, et généralement *dans* un lieu. Il examine ensuite ce qu'est le *lieu* et arrive à cette conclusion « que si autour d'un corps, il y a un autre corps qui le renferme, il n'est dans un lieu, et s'il n'y en a pas, il n'y est pas. » Un corps se meut quand il change de place; mais, ajoute-t-il, si l'eau étant dans un vase le vase reste immobile, les parties de l'eau peuvent encore se mouvoir, car elles sont contenues les unes dans les autres ; de sorte que tandis que le tout ne change pas de place, les parties peuvent en changer circulairement. Arrivant alors à la question du *vide*, il examine, comme d'habitude, les différents sens de ce terme dans le langage commun, et il adopte, comme le mieux approprié, celui de *lieu sans matière*. Le tout sans résultat utile. »

« A propos de l'action mécanique, Aristote nous dit encore que lorsqu'un homme remue une pierre en la poussant avec un bâton, on *dit* également que l'homme remue la pierre et que le bâton remue la pierre, mais ce dernier *plus proprement*. »

« Nous voyons toujours les philosophes grecs tirer leurs dogmes des notions les plus générales et les plus abstraites possibles; par exemple, de la conception de l'Univers comme *un* ou *multiple*. Ils travaillaient à déterminer jusqu'à quel point on pourrait combiner avec ces conceptions celles de tout et de partie, de nombre, de limites, de lieu, de commencement et de fin, de plein et de vide, de repos et de mouvement, de cause et effet, et autres semblables. La presque totalité du *Traité du Ciel*, d'Aristote, se compose de l'analyse de conceptions de ce genre. »

¹ *Histoire des sciences inductives, livre I, chap. I.*

Le passage suivant mérite une attention particulière : « Un autre mode de Raisonnement, largement appliqué dans très ces spéculations, était la *doctrine des contraires*, suivant laquelle les adjectifs ou les substantifs qui, dans le langage usuel, ou abstraitement conçus, sont opposés l'un à l'autre doivent se rapporter à quelque antithèse fondamentale de la nature qu'il est important, d'étudier. C'est ainsi, nous apprend Aristote, que les pythagoriciens avaient, d'après les contrastes suggérés par le Nombre, colligé dix principes - Fini et Infini, Impair et Pair, Unité et Pluralité, Droit et Gauche, Mâle et Femelle, Repos et Mouvement, Droit et Courbe, Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Carré et Oblong... Aristote fonda lui-même sa doctrine des quatre éléments sur des oppositions de cette nature. »

On trouve dans le même ouvrage, quelques pages plus loin, un exemple de la manière dont les anciens déduisaient les lois de la nature de prémisses obtenues par ce procédé. « Aristote décide qu'il n'existe pas de Vide en argumentant comme ceci : dans le Vide, il n'y aurait pas la différence du haut et du bas, car, de même que dans le Rien il n'y a pas de différences, il n'y en a pas non plus dans une privation ou négation ; or, un Vide est une simple privation ou, négation de matière ; donc dans un Vide les corps ne pourraient pas se mouvoir en haut et en bas, ce qu'il est de leur nature de faire. On voit aisément (ajoute très justement le Dr Whewell) que cette manière de raisonner conférait aux formes familières du langage et aux rapports idéaux des mots un empire souverain sur les faits., faisant dépendre la vérité des choses de la forme des termes, suivant qu'ils sont ou ne sont pas privatifs, et de ce que nous disons dans le discours ordinaire que les corps tombent Naturellement. »

La disposition à supposer que les rapports existant entre nos idées des objets existent aussi entre les objets mêmes, se manifeste ici à son plus haut degré de développement. Car la manière de philosopher marquée dans les exemples précédents ne va à rien moins qu'à supposer que le vrai moyen de connaître la nature est d'étudier la réalité subjectivement, et d'appliquer l'observation et l'analyse, non pas aux faits, mais aux notions généralement reçues sur ces faits.

On pourrait citer beaucoup d'exemples non moins frappants de la tendance à supposer que les choses, que les convenances de la vie ordinaire font ranger en des classes différentes, doivent être différentes sous tous les rapports. Tel était ce préjugé, si universel et si profondément enraciné dans l'antiquité et au moyen âge, que les phénomènes célestes et les terrestres devaient être essentiellement différents, et ne pouvaient d'aucune manière être soumis aux mêmes lois. C'était encore un préjugé de la même espèce, combattu par Bacon, qui faisait croire que rien de ce que la nature produit ne pouvait être imité avec succès par l'homme : « *Calorem solis et ignis toto genere diffierre; ne scilicet homines putent se per opera ignis, aliquid simile iis quæ in Natura fiunt educere et formare posse ;* » et que « *Compositionem tantum opus hominis, Mistionem vero,opus solius Natura,; ne scilicet homines sperent aliquam exarte corporum naturalium generationem aut transformationem* »¹. La grande distinction des anciennes théories entre les mouvements violents et les mouvements naturels, bien qu'assez plausiblement justifiée par les apparences, était sans aucun doute fortement recommandée par sa conformité avec ce préjugé.

¹ Novum Organum. Aphor. 75.

§ 7. Préjugé, qu'un phénomène ne peut avoir qu'une seule cause

[Retour à la table des matières](#)

§ 7. - De cette erreur fondamentale des savants de l'antiquité, nous passons, par une association d'idées naturelle, à une autre presque non moins fondamentale de leur grand émule et successeur, Bacon. Des philosophes se sont étonnés que le système détaillé de logique inductive que cet homme extraordinaire travailla à construire ait eu si peu d'applications directes entre les mains de ses successeurs, et que, d'une part, il ne se soit pas soutenu, sauf dans un petit nombre de ses généralités, comme théorie, et que, d'autre part, il n'ait conduit en pratique à aucun grand résultat scientifique. Ce fait, bien qu'assez souvent remarqué, n'a pas cependant été jusqu'ici expliqué d'une manière un peu plausible; et même on a préféré dire que les règles de l'induction étaient inutiles, plutôt que d'admettre que les règles de Bacon étaient fondées sur une analyse insuffisante du procédé inductif. C'est là, pourtant, ce qui sera immédiatement reconnu, si l'on considère que Bacon ne tint absolument aucun compte de la Pluralité des Causes. Toutes ses règles impliquent tacitement la supposition, si contraire à tout ce que nous savons aujourd'hui de la nature, qu'un phénomène ne peut avoir plus d'une cause.

Dans ses recherches sur ce qu'il appelle la *forma calidi aut frigidi, gravis aut levis, sicci aut humidi*, et autres choses semblables, il ne met pas un seul instant en doute qu'il existe un quelque chose, une condition ou une réunion de conditions, toujours présente dans tous les cas de chaleur, de froid ou de tout autre phénomène qu'il étudie. La seule difficulté est de savoir quel est ce quelque chose; et, en conséquence, il tâche de le découvrir par un procédé d'élimination, en rejetant ou excluant par des instances négatives tout ce qui n'est la *forme*, la Cause, afin d'arriver à ce qui l'est. Mais, que cette forme ou cause soit *une seule* chose, et toujours la même dans tous les objets chauds, il n'en doute pas plus qu'une autre personne ne doute qu'il existe toujours une cause ou une autre. Dans l'état actuel de la science, il serait superflu, même n'eussions-nous pas déjà traité si amplement la question, de montrer combien cette supposition est éloignée de la vérité. Il est particulièrement fâcheux pour Bacon que, tombant dans cette erreur, il se soit presque exclusivement attaché à un ordre de recherches dans lesquelles elle était particulièrement fatale; je veux parler, de la recherche des causes des qualités sensibles des objets. C'est à peine, si l'on est parvenu, pour quelque-une de ces qualités, à trouver une unité causale, un groupe de conditions l'accompagnant invariablement. Les conjonctions de ces qualités constituent les variétés d'espèces, dans lesquelles, ainsi qu'on l'a remarqué déjà, il n'a pas été possible d'assigner une loi. Bacon cherchait ce qui n'existait pas. Le phénomène dont il cherchait la cause unique n'a le plus souvent pas de cause du tout, ou, quand il en a, il dépend d'un nombre inassignable de causes distinctes.

C'est sur cet écueil qu'on viendra toujours se briser, quand on posera, comme problème fondamental de la science, la recherche de la cause d'un effet donné plutôt que la recherche des effets d'une cause donnée. On a fait voir précédemment, en traitant de la nature de l'Induction ¹, combien sont plus grandes les ressources pour la seconde de ces recherches que pour la première, puisque c'est dans la seconde seule

¹ Voir livre III, chap. VII § 4.

qu'on peut s'aider directement de la lumière de l'expérimentation, le pouvoir de produire artificiellement un effet impliquant la connaissance préalable d'au moins une de ses causes. Quand nous découvrons les causes des effets, c'est généralement après avoir d'abord découvert les effets des causes ; et la plus grande habileté à imaginer des instances cruciales pour le premier but, n'aboutira, comme les recherches de Bacon en physique, à aucun résultat. Serait-ce que l'ardent désir d'acquérir la puissance de produire des effets profitables à l'humanité lui lit préférer, à lui, le champion de l'expérience, la méthode directe de simple observation à la méthode indirecte, dans laquelle seule l'expérimentation était possible? Ou plutôt ne serait-ce pas que Bacon n'avait pas complètement chassé de sa pensée l'idée des anciens que « *rerum, cognoscere* » était le seul objet de la philosophie, et qu'il n'appartenait qu'aux arts serviles et mécaniques de s'occuper des *effets* ?

Il est digne de remarque (lue, pendant que le seul mode efficace de cultiver la science était rejeté par un injuste mépris des opérations manuelles, les fausses théories, nées de là, donnèrent à leur tour une fausse direction aux recherches pratiques et mécaniques qu'on tolérait. La supposition, universelle chez *les* anciens et au moyen âge, qu'il y avait des *principes* du chaud et du froid, du sec et de l'humide, etc., conduisit directement à l'alchimie, à la transmutation des substances, au changement d'une espèce de corps en une autre. Pourquoi aurait-il été impossible de faire de l'or? Chacune des propriétés caractéristiques de l'or avait sa *forme*, son essence, son ensemble de conditions, lesquelles, si l'on parvenait à les découvrir et à apprendre à les réaliser, donneraient le moyen d'ajouter cette propriété particulière à une substance quelconque, au bois, au fer, à l'argile, à la chaux. Si donc il était possible de faire cette opération pour chacune des propriétés essentielles du précieux métal, la substance serait changée en or. Et ce résultat, les prémisses étant accordées, ne semblait pas dépasser la puissance réelle de l'homme ; car l'expérience de tous les jours montrait que presque toutes les propriétés sensibles distinctes d'un objet, la consistance, la couleur, la saveur, l'odeur, la forme, pouvaient être totalement changées par l'action du feu, de l'eau, ou de quelque autre agent chimique. La production et l'anéantissement des *formes* de toutes ces qualités étant donc, comme il semblait, au pouvoir de l'homme, non seulement la transmutation des métaux devait paraître théoriquement possible, mais encore on pouvait espérer user, à volonté, de ce pouvoir pour toutes sortes de fins pratiques ¹.

Un préjugé universel dans le monde ancien et dont Bacon était si loin d'être délivré qu'il a vicié toute la partie pratique de son système de logique, petit, avec toute raison, être placé haut dans la catégorie des sophismes dont nous nous occupons en ce moment.

¹ Il est à peine besoin de dire qu'on n'entend ici rien objecter à la possibilité future de faire de l'or, si l'on découvrait qu'il est composé, en combinant ensemble ses divers éléments composants. Mais c'est là une idée tout à fait différente de celle des chercheurs du grand arcane.

§ 8. **Préjugé, que les conditions d'un phénomène doivent ressembler au phénomène**

[Retour à la table des matières](#)

§ 8. - Reste un dernier sophisme *à priori* ou préjugé, naturel, le plus enraciné peut-être de tous ceux que nous avons énumérés, qui non seulement a régné souverainement dans l'antiquité, mais possède encore un empire à peu près incontesté sur les esprits les plus cultivés; et c'est des penseurs modernes que je tirerai les plus remarquables des nombreux exemples que je crois nécessaire d'en donner. C'est le sophisme qui suppose que les conditions d'un phénomène doivent ressembler, ou du moins ressembleront probablement, au phénomène même.

Souvent, ainsi que nous l'avons remarqué, ce sophisme pourrait, sans trop d'impropriété, être rattaché à une classe différente, à celle des sophismes de Généralisation, car l'expérience autorise jusqu'à un certain point la supposition sur laquelle il se fonde. La cause, en beaucoup de cas, ressemble à son effet; le semblable produit le semblable. Nombre de phénomènes ont une tendance directe à se perpétuer ou à donner naissance à d'autres phénomènes semblables. Sans parler des formes moulées l'une sur l'autre, comme l'empreinte sur la cire et autres faits de ce dans lesquels la ressemblance entre l'effet et la cause constitue la loi même du phénomène, tout mouvement tend à se continuer avec sa vitesse et dans sa direction originelles, et le mouvement d'un corps tend à mettre d'autres corps en mouvement; ce qui est, même, le mode le plus ordinaire du commencement du mouvement. Il est à peine besoin de citer la contagion, la fermentation, etc., ou la production d'effets par le développement ou l'expansion d'un germe ou rudiment ressemblant en petit au phénomène complètement réalisé, comme la croissance d'une plante ou d'un animal d'abord à l'état d'embryon, lequel l'embryon lui-même tire son origine d'une autre plante ou animal de la même espèce. Pareillement, les pensées ou réminiscences, qui sont des effets des sensations passées, ressemblent à ces sensations; les sentiments produisent par sympathie des sentiments semblables; des actes provoquent des actes semblables par mutation volontaire ou involontaire. Il n'est donc pas étonnant qu'avant tant d'apparences en sa faveur, ait pu s'établir l'opinion que les causes *doivent* nécessairement ressembler à leurs effets et que le semblable ne peut être produit que par le semblable.

C'est à la faveur de ce sophisme qu'ont été faites les chimériques tentatives d'influencer le cours de la nature par des moyens conjecturaux, dont le choix n'était pas dirigé par l'observation et l'expérience, mais d'ordinaire par ceux qui offraient quelques traits de ressemblance réelle ou apparente avec le résultat désiré. Si l'on voulait avoir un charme pour prolonger la vie, on faisait, comme la Médée d'Ovide, bouillir ensemble des parties d'animaux qui vivent ou étaient supposés vivre longtemps, et l'on en composait un breuvage :

..... Nec defuit illic
 Squarimea cyniphii tenuis membrana chelydri
 Vivacisque jecur cervi; quibus insuper addit
 Ora caputque novem cornicis saecula passae.

C'est sur une idée analogue que se fondait la fameuse doctrine médicale « des Signatures » , « qui n'est rien moins, dit le docteur Paris ¹, que la croyance que toute substance qui possède quelque vertu médicinale indique par des caractères extérieurs bien marqués et apparents le genre de maladie dont elle est le remède ou l'objet pour lequel elle doit- être employée. » Ce caractère extérieur était généralement quelque trait de ressemblance, réelle ou imaginaire, soit avec l'effet qu'elle était supposée produire, soit avec le phénomène sur lequel elle devait agir. « Ainsi, les poumons d'un renard devaient être un spécifique contre l'asthme, parce que cet animal est remarquable par la puissance de sa respiration. Le safran, par sa brillante couleur jaune, devait avoir la vertu de guérir la jaunisse. Par la même raison les pavots étaient bons pour les maladies de la tête, l'agaric pour c'elles de la vessie, la *Cassia fistula* (la casse) pour les affections des intestins, et l'aristoloche pour celles de l'utérus. Le poli et la dureté remarquables des semences du *Lithospermum officinale* (le greuil) étaient un indice de leur efficacité contre la pierre et la gravelle. Par la même raison, les racines de la *Saxifraga granulata*, (saxifrage blanche) passaient aussi pour des lithontriptiques ; et l'euphrasie ² était renommée comme collyre pour les maux d'yeux, parce qu'elle offre dans sa corolle une tache noire ressemblant à la pupille. Le jaspe sanguin, l'héliotrope des anciens, grâce aux petits points rouges dont sa surface verte est parsemée, est encore employé aujourd'hui dans plusieurs lieux de l'Angleterre et de l'Écosse pour arrêter les saignements de nez ; et l'infusion d'orties continue d'être un remède populaire pour guérir l'urticaire. On croyait aussi que certaines substances portent les *signatures* des humeurs; les pétales des roses rouges, par exemple, celles du sang ; les racines de rhubarbe et les fleurs de safran , celles de la bile. »

Rien n'a plus contribué à faire avorter les premières théories chimiques que l'opinion universellement reçue que les propriétés des éléments devaient ressembler à celles des composés.

Passons à des exemples plus modernes. On a cru longtemps, et les Cartésiens et même Leibnitz soutenaient fermement contre le système newtonien (et Newton lui-même, avons-nous vu, ne contestait pas la supposition, mais l'éluait par une hypothèse arbitraire) que le mouvement d'un corps ne pouvait être expliqué que par un mouvement antérieur, par l'impulsion ou le tirage de quelque autre corps. Ce ne fut que bien longtemps après que le monde scientifique put se résoudre à admettre l'attraction et la répulsion (i. e. la tendance spontanée des molécules à se rapprocher ou à s'éloigner les unes des autres) comme des lois ultimes, n'ayant pas plus besoin d'explication que l'impulsion elle-même, supposé, d'ailleurs, que cette dernière ne fût pas réductible aux premières. De la même source provinrent les innombrables hypothèses imaginées pour expliquer certains mouvements qui semblaient plus mystérieux que d'autres, parce qu'il n'y avait pas moyen de les attribuer à l'impulsion; par exemple, les mouvements volontaires du corps humain. C'étaient les systèmes sans fin de Vibrations propagées le long des nerfs, ou des Esprits Animaux montant et descendant des muscles au cerveau ; ce qui aurait été une addition importante à la connaissance des lois physiologiques, si les faits avaient été prouvés. Mais la pure invention, ou la supposition arbitraire de ces faits, ne pouvait, sans la plus grande des illusions, rendre plus compréhensibles ou moins mystérieux les phénomènes de la vie

¹ *Pharmacologia*, pp. 443- 455.

² *L'euphrasie*, en anglais *eye bright* (*œil clair*).

animale. Cependant on croyait ne pouvoir satisfaire l'esprit qu'en admettant que le mouvement a pour cause un mouvement; c'est-à-dire quelque chose de semblable à lui-même; et si ce n'était pas une espèce de mouvement, ce devait en être une autre. Pareillement, on supposait que les qualités physiques des objets doivent provenir de quelque qualité semblable (ou peut-être tout simplement de quelque qualité ayant le même nom) des particules ou atomes dont les corps étaient composés ; qu'un goût âcre, par exemple, était produit par des particules aiguës ; et, réciproquement, les effets produits par un phénomène devaient, croyait-on, ressembler par leurs attributs physiques au phénomène même. Les influences des planètes étaient censées analogues à leurs particularités physiques apparentes; Mars, étant rougeâtre, pronostiquait l'incendie et le meurtre, et ainsi de suite.

Passant de la physique à la métaphysique, on peut citer, parmi les produits les plus remarquables de ce sophisme à priori, deux théories fort analogues, employées dans les temps anciens et modernes pour jeter un pont sur l'abîme qui sépare le monde de l'esprit de celui de la matière : les *species sensibiles* des Épicuriens, et la doctrine moderne de la Perception par le moyen des Idées. Ces théories n'étaient pas, du reste, uniquement dues au sophisme en question, mais probablement aussi à sa combinaison avec un autre préjugé, naturel déjà indiqué, à savoir, qu'une chose ne peut pas agir là où elle n'est pas. Dans les deux doctrines on suppose que le phénomène qui a lieu *en nous* quand nous -voyons ou touchons un objet, et que nous considérons comme un effet de cet objet ou plutôt de sa présentation à nos organes, devait de toute nécessité ressembler complètement à l'objet extérieur même. Pour remplir cette condition, les Épicuriens supposaient que les objets projetaient continuellement dans toutes les directions des images d'eux-mêmes impalpables, qui entraient par les yeux et pénétraient jusqu'à l'esprit; tandis que les métaphysiciens modernes, tout en rejetant cette hypothèse, s'accordaient néanmoins à supposer aussi que ce n'était pas la chose elle-même, mais son image ou représentation mentale, qui était l'objet direct de la perception. Il fallut au docteur Reid des montagnes d'arguments et d'explications pour familiariser le monde avec cette vérité, qu'il n'est nullement nécessaire que les sensations ou impressions de notre esprit soient des copies des causes qui les produisent, ni même aient avec elles une ressemblance quelconque ; contrairement au préjugé naturel qui nous porte à assimiler l'action des corps sur nos sens, et par les sens sur notre esprit, au transport d'une forme d'un objet à un autre par un moulage. Les ouvrages du docteur Reid sont même aujourd'hui encore le cours d'études le plus efficace pour délivrer l'esprit de ce préjugé ; et l'importance du service qu'il a rendu à la philosophie populaire ne serait pas beaucoup amoindrie quand même on soutiendrait, comme on le pourrait avec Brown, qu'il alla trop loin en attribuant « la théorie idéale », comme dogme philosophique directement professé, à la généralité des philosophes qui le précédèrent, et spécialement à Locke et à Hume; car s'ils ne tombèrent pas positivement eux-mêmes dans cette erreur, il est certain qu'ils y conduisirent souvent leurs lecteurs.

Le préjugé que les conditions d'un phénomène doivent ressembler au phénomène lui-même est quelquefois porté, du moins verbalement, jusqu'à une absurdité encore plus palpable, quand on parle des conditions de la chose comme si elles étaient la chose même. Dans la recherche modèle de Bacon, qui occupe une si grande place dans le *Novum Organum*, *l'inquisitio in formam calidi*, la conclusion à laquelle il arrive est que la chaleur est une espèce de mouvement, entendant par là, non la sensation de chaleur, mais les conditions de la sensation, et voulant, par conséquent, dire seulement que là où il y a de la chaleur, il doit y avoir d'abord une espèce particulière de mouvement. Mais il ne fait aucune distinction entre ces deux idées, et

s'exprime comme si la chaleur et les conditions de la chaleur étaient une seule et même chose. De même, Darwin, au commencement de sa *Zoonomia*, nous dit : « Le mot *idée* a diverses significations chez les métaphysiciens. Il ne s'applique ici qu'à ces notions des choses extérieures dont la connaissance nous est donnée originellement par les organes des sens » (jusqu'à la proposition, quoique vague, est acceptable) « et je les définis une contraction, un mouvement, ou une configuration des fibres qui constituent l'organe immédiat du sens. » Les *notions* une configuration des fibres! Quel logicien que le philosophe qui pense *définir* le phénomène en l'identifiant avec la condition dont il est supposé dépendre! D'après cela, il dit un peu plus loin, non pas que nos idées proviennent ou naissent à la suite de certains phénomènes organiques, mais « qu'elles *sont* des mouvements des organes des sens; » et cette confusion règne d'un bout à l'autre dans les quatre volumes de la *Zoonomia*. Le lecteur ne sait jamais si l'auteur parle de l'effet ou de sa cause, de l'idée, état mental, ou de l'état des nerfs et du cerveau que, selon lui, l'idée présuppose.

J'ai cité divers exemples dans lesquels le préjugé naturel que les causes et leurs effets doivent se ressemblera conduit en pratique à de graves erreurs. J'irai plus loin et je produirai, d'après des ouvrages écrits de notre temps ou très récents, des exemples dans lesquels ce préjugé est considéré comme un principe établi. M. Victor Cousin, dans la dernière de ses célèbres leçons sur Locke, énonce la maxime en ces termes absolus : « Tout ce qui est vrai de l'effet est vrai de la cause. » On imaginerait difficilement, à moins de prendre les mots cause et effet en un sens technique particulier, que quelqu'un adhère à la lettre à cette doctrine; mais celui qui peut l'énoncer ainsi serait sans doute peu en état de voir que c'est précisément l'inverse qui pourrait être vrai, et qu'il n'est pas du tout impossible de supposer qu'aucune des propriétés de l'effet ne se retrouvera dans la cause. Sans aller si loin dans l'expression, Coleridge affirme, dans sa *Biographia litteraria* (vol. I, chap. VIII), « comme une vérité évidente de soi » que « la loi de causalité ne s'exerce qu'entre des choses homogènes; c'est-à-dire des choses ayant quelque propriété commune » et que, « par conséquent, elle ne peut s'étendre d'un monde à un autre, son opposé » ; d'où il suit que l'esprit et la matière n'ayant pas de propriétés communes, l'esprit ne peut pas agir sur la matière ni la matière sur l'esprit. Est-ce là autre chose que le sophisme à *priori* dont nous parlons? Cette doctrine, ainsi que beaucoup d'autres vues de Coleridge, est empruntée à Spinoza, qui en fait la Troisième Proposition du premier livre de son *Ethica (De deo)* : - *Quo, res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*, - et qui la prouve par deux prétendus axiomes également gratuits. Mais Spinoza, toujours systématiquement conséquent, pousse la doctrine jusqu'à son inévitable conséquence, la Matérialité de Dieu.

La même idée d'impossibilité conduisit l'esprit ingénieux et subtil de Leibnitz à sa célèbre doctrine de l'harmonie préétablie. Lui aussi pensait que l'esprit ne peut pas agir sur la matière ni la matière sur l'esprit, et que, par conséquent, les deux substances doivent avoir été disposées par le Créateur comme deux horloges qui, bien qu'indépendantes l'une de l'autre, marquent et sonnent l'heure en même temps. La théorie non moins fameuse des Causes Occasionnelles, de Malebranche, était une autre forme de la même conception. Au lieu de supposer les horloges primitivement montées de manière à sonner ensemble, il voulait que lorsque l'une sonne, Dieu intervienne et fasse sonner l'autre.

Descartes, dont les ouvrages sont une riche mine de presque toutes les espèces de sophisme à *priori*, dit également que la Cause Efficiente doit avoir pour le moins

autant de perfections que l'effet, par la raison singulière que voici : « Si enim ponamus aliquid in idèa reperiri quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo » ce qui, sans trop de parodie, revient à dire que s'il y a du poivre dans la soupe, il doit y avoir du poivre dans le cuisinier qui l'a apprêtée, car autrement le poivre n'aurait pas de cause. Cicéron commet un sophisme semblable dans le second livre *De finibus*, lorsque, discutant en son propre nom contre les Épicuriens, il les accuse d'être inconséquents quand ils disent que les plaisirs de l'esprit ont leur origine dans ceux du corps, et que cependant les premiers ont plus de prix, comme si l'effet pouvait être supérieur à la cause : « Animi voluptas oritur propter voluptatem corporis, et major est animi voluptas quam corporis ? Ita fit ut gratulator laetior sit quam is cui gratulatur. » Or, cela même n'est pas impossible, car souvent le bonheur d'une personne cause à d'autres personnes plus de plaisir qu'elle n'en reçoit elle-même.

Descartes applique non moins lestement le même principe en sens inverse, en inférant la nature des effets de la supposition qu'ils doivent ressembler à leur cause dans telle ou telle de leurs propriétés ou dans toutes. A cette classe appartiennent ses spéculations, et celles de tant d'autres après lui, tendant à juger de l'ordre de l'univers, non d'après l'observation, mais à *priori*, en l'inférant des qualités supposées de la divinité. Ce genre d'inférence n'a probablement jamais été aussi largement employé que ne l'a fait, dans un cas particulier, Descartes, lorsque, pour prouver un de ses principes de physique, que la quantité de mouvement dans le monde est invariable, il a recours à l'immutabilité de la Nature Divine. Une manière de raisonner analogue est cependant presque aussi commune aujourd'hui qu'elle l'était de son temps, et remplit largement son office comme moyen de défense contre des conclusions fâcheuses. On continue toujours d'opposer la bonté de Dieu à l'évidence de faits matériels, au principe de la population par exemple; et l'on semble, en général, croire avoir fait un très puissant argument, quand on a dit que supposer vraie une certaine proposition, ce serait faire injure à la sagesse ou à la bonté divines. Réduit à sa plus simple expression l'argument revient à ceci : « S'il avait dépendu de moi, la proposition n'aurait pas été vraie, donc elle n'est pas vraie. » Mis en d'autres termes, il prend cette autre forme: « Dieu est parfait; donc la perfection (ce que je crois la perfection) doit être dans la nature. -> » Mais comme en réalité chacun voit bien que la nature est fort loin d'être parfaite, la théorie n'est jamais appliquée avec conséquence. Elle fournit un argument auquel, comme à beaucoup d'autres du même genre, on a volontiers recours quand il favorise notre opinion. Il ne convainc personne, mais chacun semble croire qu'il met la religion de son côté en l'employant, que c'est une bonne arme pour blesser un adversaire.

Bien d'autres variétés du sophisme à priori pourraient probablement être ajoutées aux précédentes, mais celles-ci sont les seules contre lesquelles il a paru nécessaire de se mettre particulièrement en garde. Nous voulons mettre le sujet à l'étude, sans essayer ni prétendre l'épuiser. Ayant donc suffisamment expliqué cette première classe de Sophismes, je passerai à la seconde.

Livre V : des sophismes

Chapitre IV.

Sophismes d'observation.

§ 1. Non-observation et mal-observation

[Retour à la table des matières](#)

§ 1. - Des sophismes qui sont proprement des Préjugés, c'est-à-dire des présumptions établies avant et à la place de la preuve, nous allons passer à ceux qui consistent en un mode vicieux de procéder dans l'opération de la preuve. Et comme une preuve, dans toute son étendue, embrasse un ou plusieurs ou la totalité de trois procédés, l'Observation, la Généralisation et la Dédution, nous examinerons dans leur ordre les erreurs qui peuvent être commises dans ces trois opérations. Commençons par celles du premier procédé.

Un sophisme par mauvaise observation peut être négatif ou positif, de Non-observation ou de Mal observation. Il y a Non-observation quand toute l'erreur consiste à laisser passer ou à négliger des faits et particularités qu'il fallait remarquer. Il y a Mal-observation lorsque une chose n'est pas inaperçue seulement, mais est mal vue; lorsque le fait ou phénomène, au lieu d'être reconnu pour ce qu'il est en réalité, est pris pour quelque chose autre.

§ 2. Non-observation des cas, et non-observation des circonstances

§ 2. - La non-observation peut avoir lieu, soit faute de remarquer les faits, soit faute de remarquer quelques-unes des circonstances d'un fait donné. Si faute de noter les cas où les prédictions d'un diseur de bonne aventure ont été démenties par l'événement, nous concluons qu'il est un vrai prophète, ce serait une non-observation des faits; mais si nous ignorions ou oublions que dans les cas où ses prédictions se sont accomplies il était de connivence avec un compère qui lui a fourni les informations sur lesquelles elles étaient fondées, ce serait une non-observation de circonstances.

Le premier de ces cas, en tant qu'il implique une induction insuffisante, n'appartient pas à la seconde classe de sophismes, mais à la troisième, à celle des sophismes de Généralisation. Dans tous les cas de ce genre, du reste, il y a deux erreurs au lieu d'une; il y a l'erreur de considérer comme suffisante une preuve qui ne l'est pas, ce qui est un sophisme de la troisième classe, et il y a l'erreur de l'insuffisance elle-même, du défaut de preuves meilleures, ce qui, lorsque ces preuves, ou, en d'autres termes, d'autres faits devaient avoir été recueillis, est de la Non-observation; et la mauvaise inférence, en tant qu'elle dépend de cette cause, est un Sophisme de la seconde classe.

Nous n'avons pas à traiter ici de la non-observation provenant d'un manque d'attention accidentel, de mauvaises habitudes mentales, du défaut d'exercice des facultés d'observation ou du peu d'intérêt du sujet de la recherche. La question afférente à la logique est celle-ci: - Le défaut de complète compétence chez l'observateur étant admis, en quels points cette insuffisance doit-elle probablement le faire tomber dans l'erreur? ou mieux: quels sont les faits ou les circonstances d'un fait donné qui doivent le plus vraisemblablement échapper à l'attention du grand nombre des observateurs, de tous les hommes en général.

§ 3. Exemples de la première

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Et d'abord, il est évident que lorsque les cas relatifs à une des faces d'une question sont de nature à être probablement plus aisés à retenir et à noter que ceux afférents à la face opposée, surtout s'il y a quelque motif très fort de conserver le souvenir des premiers et non des autres, ces derniers seront vraisemblablement négligés et échapperont, en général, à l'observation. C'est la évidemment l'explication du crédit accordé, contre toute raison et toute preuve, aux imposteurs de toute espèce, aux empiriques, aux diseurs de bonne aventure de tous les temps, au devin moderne et aux oracles anciens. Peu de gens ont remarqué combien est étendue en pratique l'influence de ce sophisme, même contre l'évidence la plus palpable. Un exemple frappant est la confiance que les agriculteurs sans instruction, dans ce pays et ailleurs, continuent d'avoir aux prédictions du temps que donnent les almanachs, bien que chaque saison leur apporte des cas nombreux de la complète fausseté de ces

prophéties ; mais comme chaque saison fournit aussi des cas où la prédiction est vérifiée, c'en est assez pour soutenir le crédit du prophète auprès des gens qui ne pensent pas au nombre des cas qu'il faudrait pour légitimer ce que nous avons appelé dans notre terminologie inductive l'Élimination du Hasard; un certain nombre de coïncidences fortuites entre deux événements sans rapport l'un à l'autre pouvant et même devant avoir lieu.

Coleridge, dans un de ses Essais, a éclairci ce point, en discutant l'origine de ce proverbe qui, avec des expressions différentes, se trouve dans toutes les langues de l'Europe : la Fortune favorise les fous. Il l'attribue en partie « à la tendance à exagérer les effets qui semblent disproportionnés à leur cause visible, et les circonstances qui contrastent fortement de quelque manière avec ce que nous savons des personnes qui s'y trouvent engagées ». J'omets quelques explications qui rapporteraient l'erreur à la mauvaise observation ou à la seconde espèce de non-observation (celle des circonstances), et je reprends un peu plus loin la citation. « Des coïncidences imprévues peuvent avoir grandement servi un homme ; cependant si elles ne lui ont valu que ce qu'il aurait pu obtenir lui-même par ses propres moyens, sa réussite excitera moins d'attention et on se le rappellera moins. Il paraît naturel qu'un homme habile arrive à ses fins, et l'on ne remarque pas les circonstances auxquelles seules peut-être, et sans son intervention et prévoyance personnelles, il doit son succès ; mais on le remarque et on se le rappelle, comme un fait étrange, lorsque la chose arrive à un homme ignorant et incapable. Pareillement, bien que ce dernier ait échoué dans ses entreprises par des accidents qui auraient pu arriver à l'homme le plus sage, son échec, n'étant que ce qu'on pouvait attendre et prévoir de sa sottise, ne fixe pas l'attention, mais roule et disparaît au milieu des vagues indistinctes du courant de la vie murmurant autour de nous, et est oublié. Fût-il aussi vrai qu'il est notoirement faux que ces découvertes compréhensives, qui ont fait poindre la *science sur l'art* de la chimie, et donnent la juste espérance d'une grande loi constitutive, dans le sein de laquelle résident l'empire sur la nature et la puissance prophétique ; si, dis-je, ces découvertes, au lieu d'être, comme elles l'ont été en réalité, élaborées par la méditation et fécondées par l'intelligence, étaient arrivées, par un concours *d'accidents* heureux, à l'illustre père et fondateur de l'alchimie philosophique ; si elles s'étaient offertes au professeur Davy uniquement parce qu'il aurait eu la *chance* de posséder une batterie électrique particulière; si cette batterie elle-même eût été pour Davy un *accident* et non (comme elle était en fait) un moyen voulu et obtenu par lui de confirmer ses principes par le témoignage de l'expérience, de soumettre la nature à l'inquisition de la raison, et de lui arracher, comme par la torture, des réponses catégoriques à des questions préparées et *préconçues*; les résultats de ses recherches n'auraient pas pour cela été considérés comme des *bonnes fortunes*, mais comme des conséquences de son génie et de son habileté reconnus. Mais si un accident avait fait faire de semblables découvertes à un ouvrier de Birmingham ou de Sheffield, et si cet homme s'était enrichi par elles, et si, en partie par envie, en partie par bonne raison, il passait chez ses voisins pour un homme de peu d'intelligence; oh! alors, quel heureux coquin! très-bien, la fortune favorise les sots ! c'est toujours comme cela! et l'on accompagne ces exclamations du récit d'une douzaine d'histoires semblables. C'est ainsi qu'en rassemblant des faits d'une sorte et ne tenant pas compte des autres, nous prenons, comme les poètes dans leur langage figuré et comme les charlatans de toute dénomination dans leurs raisonnements, la partie pour le tout. » Ce passage montre très heureusement comment, par ce mode lâché d'induction qui procéda *per enumerationem simplicem*, ne cherchant pas les cas décisifs dans la question, mais généralisant à la hâte ceux qui se présentent ou plutôt dont on se souvient, s'établissent

avec la sanction apparente de l'expérience des opinions qui n'ont aucun fondement dans la nature. « Itaque (pouvons-nous dire avec Bacon) recte respondit ille qui cum suspensa tabula in templo ei monstraretur eorum qui vota solverant, quod naufragii periculo elapsi sint, atque interrogando premeretur, anne tum quidem Deorum numen agnosceret, quæsit denuo, *At ubi sunt illi depicti qui post vota nuncupata perierunt ?* Eadem. ratio est fere omnis superstitionis, ut in Astrologicis, in Somniis, Ominibus, Nemesibus et hujus modi; in quibus homines, délectai hujus modi vanitatibus, advertunt eventus ubi implentur; ast ubi fallunt, licet multo frequentius, tamen negligunt et prætereunt ¹. » Et il dit ensuite, qu'indépendamment de l'amour du merveilleux ou de quelque autre disposition d'esprit, il y a dans l'entendement lui-même une tendance naturelle pour ce sophisme, car l'esprit est plus frappé des faits affirmatifs, bien que les négatifs soient plus utiles en philosophie : « Is tamen humano intellectui error est proprius et perpetuus, ut magis moveatur et excitetur Affirmativis quam Negativis; cum rite et ordine æquum se utrique præbere debeat ; quin contra, in omni Axiomate vero constituendo, major vis est instantiæ negativæ. »

Mais la principale des causes de non-observation est l'opinion préconçue. C'est celle qui, dans tous les temps, a rendu le genre humain, dans toutes ses ramifications, aveugle pour les faits, si nombreux qu'ils fument, qui passaient devant ses yeux, lorsqu'ils étaient contraires aux premières apparences ou à quelque opinion établie. Il n'est pas inutile de rappeler à la mémoire oublieuse des hommes quelques-uns des cas signalés où des opinions, dont les plus simples expériences auraient montré la fausseté, se sont maintenues parce que personne ne s'avisait de faire ces expériences. Un des plus remarquables est celui de la controverse copernicienne. Les adversaires de Copernic disaient que la terre ne se meut pas, parce que, si elle se mouvait, une pierre tombant du haut d'une tour n'arriverait pas au pied de la tour, mais à quelque distance, dans une direction opposée au mouvement de la terre; de même, ajoutaient-ils, qu'une balle qu'on laisse tomber du haut du grand mâât pendant que le navire marche à pleines voiles ne tombe pas exactement au pied du mâât, mais un peu vers l'arrière du bâtiment. Les coperniciens auraient coupé court d'un seul coup à ces objections en *expérimentant* la balle tombant du haut du mâât, car ils auraient vu qu'elle tombe exactement au pied, comme leur théorie le demande; mais non ! ils admettaient le prétendu fait, et s'évertuaient en vain à trouver une différence entre les deux cas. « La balle ne faisait pas partie du navire, et le mouvement en avant n'était *naturel* ni au navire ni à la balle ; tandis que la pierre tombant du haut de la tour faisait partie de la terre, et, par conséquent, les révolutions diurne et annuelle, qui étaient *naturelles* à la terre, étaient *naturelles* aussi à la pierre. La pierre devait donc suivre le même mouvement que la tour et arriver à terre précisément au pied ². »

Le docteur Whewell ³ cite d'autres exemples à peu près aussi forts dans lesquels des lois de la nature imaginaires ont continué d'être reçues pour vraies, uniquement parce que personne n'examinait avec un peu d'attention des faits que presque tout le monde avait l'occasion d'observer. « Une vue confuse de faits très-aisés à observer laissa longtemps aux hommes la croyance qu'un corps dix fois plus pesant qu'un autre tombe dix fois plus vite; que des objets plongés dans l'eau sont toujours grossis, quelle que soit la forme de la surface; que l'aimant exerce une force irrésistible ; que le cristal se trouve toujours associé à la glace, et autres choses semblables. Ces exemples et beaucoup d'autres montrent combien les hommes peuvent être aveugles

¹ Nov, Org. Aph. 46.

² Playfair, *Dissertation*, sect. 4.

³ Nov. Org. Renov., p. 61.

et négligents, même dans l'observation des apparences les plus simples et les plus communes ; et comment nos facultés perceptives, quoique s'exerçant continuellement sur une multitude innombrable d'objets, peuvent pendant longtemps ne pas nous donner une connaissance exacte des choses.

Si, même sur des faits matériels des plus manifestes, les facultés d'observation peuvent être à ce point esclaves des impressions antérieures, il n'y a pas à s'étonner qu'il en soit de, même, comme l'atteste douloureusement l'expérience universelle, pour les choses plus étroitement liées aux sentiments les plus forts des hommes, pour les questions morales, sociales et religieuses. Les informations qu'un voyageur ordinaire rapporte d'un pays étranger, comme le résultat du témoignage de ses sens sont presque toujours celles qui confirment exactement les opinions qu'il avait en partant. Il n'a eu des yeux et des oreilles que pour ce qu'il s'attendait à voir et à entendre. Les hommes lisent les livres sacrés de leur religion et passent, sans les remarquer, sur une foule de choses tout à fait inconciliables, même avec leurs propres notions de la perfection morale. Avec les mêmes autorités devant eux, des historiens différents, également innocents de tout déguisement intentionnel, ne voient que ce qui est favorable aux protestants ou aux catholiques, aux royalistes ou aux républicains, à Charles 1er ou à Cromwell, pendant que d'autres, partant de l'idée préconçue que l'erreur doit être dans les extrêmes, sont incapables de reconnaître la vérité et la justice quand elles se trouvent toutes d'un seul côté.

L'influence d'une théorie préconçue se montre bien dans les superstitions des peuples barbares relatives aux vertus des remèdes et des charmes. Les Nègres, chez qui encore, comme chez nous dans les anciens temps, le corail est porté en amulette, assurent, selon le docteur Paris ¹, que sa couleur « change suivant l'état de santé du porteur, et qu'il devient plus pâle quand celui-ci est malade. » Ainsi, sur un fait soumis à l'observation universelle, une proposition générale qui n'a pas une ombre de vérité est reçue comme un résultat de l'expérience, l'opinion préconçue empêchant, ce semble, toute observation de la chose.

§ 4. - et de la seconde

[Retour à la table des matières](#)

§ 4. - A. Les exemples précédents peuvent suffire pour la première espèce de Non observation, celle des Faits. Mais il peut y avoir aussi non-observation de quelques circonstances importantes dans des faits qui, d'ailleurs, n'ont pas été entièrement méconnus, et qui même peuvent être ceux sur lesquels tout l'édifice d'une théorie a été élevé. De même que, dans les cas déjà examinés, une proposition générale était inconsidérément adoptée sur le témoignage de faits particuliers, vrais, sans doute, mais cependant insuffisants pour la porter, de même dans les cas auxquels nous allons passer les faits particuliers eux-mêmes ont été mal observés, et les propositions singulières sur lesquelles la généralisation est fondée, ou du moins quelques-unes d'entre elles, sont fausses.

¹ Pharmacologia, p. 21.

Telle était, par exemple, une des erreurs de la fameuse théorie du Phlogistique; doctrine qui expliquait la combustion par le dégagement d'une substance appelée Phlogiston, qu'on supposait renfermée dans toutes les matières combustibles. L'hypothèse s'accordait assez bien avec les apparences superficielles. L'ascension de la flamme suggère naturellement la fuite d'une substance, et le résidu visible des cendres a généralement bien moins de volume et de poids que le corps brûlé. L'erreur était dans la non observation d'une portion considérable du résidu réel, à savoir les produits gazeux de la combustion. Quand ces produits furent reconnus et qu'on en tint compte, on trouva que c'est une loi universelle que toutes les substances, loin de perdre de leur poids en brûlant, en gagnent, et après avoir essayé d'abord, comme d'habitude, d'accommoder l'ancienne théorie au fait nouveau au moyen d'une hypothèse arbitraire (que le phlogistique possédait une légèreté positive), les chimistes arrivèrent à la véritable explication, à savoir que, dans le phénomène de la combustion, au lieu d'une substance dissipée, il y avait une substance absorbée. Un grand nombre des pratiques absurdes auxquelles on attribuait une vertu médicinale durent leur réputation à la non-observation de quelque circonstance concomitante qui était l'agent réel de la guérison. Tel était le cas pour la Poudre Sympathique de sir Kenelm Digby : « Quand il y avait une blessure, la poudre était appliquée sur l'instrument qui l'avait faite, lequel instrument était, en outre, onctionné et pansé deux ou trois fois par jour. Quant à la blessure elle-même, il était prescrit de l'entourer soigneusement et proprement de bandes de linge, et surtout de n'y pas toucher de sept jours; à l'expiration de ce temps les bandages étaient enlevés, et l'on trouvait généralement la plaie parfaitement réunie. L'honneur de la cure était décerné à l'action mystérieuse de la poudre sympathique appliquée à l'instrument, tandis que (il est à peine besoin de le remarquer) la rapidité de la guérison dépendait de ce que la plaie avait été complètement soustraite au contact de l'air, et de l'action médicatrice de la nature non troublée par l'intervention officieuse de l'art. C'est, sans aucun doute, ce résultat qui donna aux chirurgiens la première idée du perfectionnement du pansement des plaies par ce qu'on appelle la réunion *par première intention* ¹. » Dans tous les récits de guérisons opérées par des agents mystérieux, ajoute le docteur Paris, on cherche toujours à cacher les remèdes et les autres moyens curatifs simultanément employés. Ainsi Oribase recommande pompeusement un collier de racine de pivoine contre l'épilepsie; mais il nous apprend qu'il avait toujours soin d'accompagner son emploi de purgations copieuses, auxquelles, cependant, il n'attribue aucune part dans la cure. Dans des temps plus voisins de nous, on trouve un beau spécimen de ce genre de déception dans un ouvrage sur la Scrofule, du docteur Morley, écrit, comme on nous l'apprend, dans le seul but de réhabiliter la vertu trop méconnue et l'usage de la verveine, et dans lequel l'auteur prescrit d'attacher la racine de cette plante autour du cou avec un ruban de satin blanc d'une aune, et de l'y laisser jusqu'à ce que le malade soit guéri. Mais notez qu'en attendant il appelle à son aide les agents les plus actifs de la matière médicale ². »

En d'autres cas, des guérisons opérées en réalité par le repos, le régime et les distractions, ont été attribuées aux moyens médicaux, ou même parfois surnaturels, qui avaient été employés. « Quand le célèbre John Wesley nous parle du triomphe du soufre et de la prière sur ses infirmités corporelles, il oublie de mettre en ligne de compte l'influence vivifiante de quatre mois de relâche de ses travaux apostoliques; et si grand est le penchant de l'esprit humain à croire à l'influence d'agents mystérieux, qu'il est porté à attribuer sa guérison à un emplâtre d'œufs et de soufre plutôt qu'à la

¹ Docteur Paris, *Pharmacologia*, pp. 23, 24.

² Docteur Paris, *Pharmacologia*, p. 28.

prescription salutaire de l'air de la campagne, du repos, du lait d'ânesse et de l'exercice du cheval, du docteur Fothergill ¹. »

Dans l'exemple suivant la circonstance négligée était d'une nature un peu différente. « Quand la fièvre Jaune sévissait en Amérique, les médecins comptaient exclusivement sur le mercure largement administré. Cette méthode parut d'abord si universellement efficace que, dans l'enthousiasme du moment, on annonça triomphalement que la mort n'avait jamais lieu après que le mercure avait manifesté ses effets sur l'économie. Tout cela était très vrai, mais ne prouvait nullement l'efficacité de ce métal, car la maladie, dans sa forme grave, marchait si rapidement qu'elle enlevait le malade longtemps avant que l'économie pût ressentir l'influence mercurielle, tandis que dans sa forme modérée elle passait aussi bien sans l'assistance de l'art qu'avec ². »

Dans ces exemples la circonstance méconnue était observable par les sens. Dans d'autres cas, on n'aurait pu la connaître que par le raisonnement; mais le sophisme pourrait alors encore être classé parmi ceux auxquels, faute d'une appellation meilleure, nous avons donné le nom de Sophisme de Non-observation. C'est le non-emploi des facultés qui auraient dû être en exercice, plutôt que leur nature même, qui constitue cette Classe Naturelle de Sophismes. Toutes les fois que l'erreur est, non pas positive, mais négative ; toutes les fois qu'elle consiste spécialement à *ne pas voir*, à ignorer ou à oublier un fait qui, connu et remarqué, aurait conduit à une conclusion différente, elle appartient proprement à la classe que nous examinons.

Dans les sophismes de cette catégorie, il n'y a pas, comme dans tous les autres, une fausse appréciation de la preuve. La conclusion serait juste, si la partie du cas dont on a tenu compte était le tout; mais une autre partie reste inaperçue, et c'est ce qui vicie le résultat.

Il y a, par exemple, une doctrine remarquable, qui a pu se débiter quelquefois dans les discours de législateurs peu éclairés, triais qui n'a, que je sache, jamais été sanctionnée par des philosophes, si ce n'est par un seul, M. Cousin, qui, dans sa préface au *Gorgias* de Platon, voulant prouver que le châtement doit se justifier par un motif autre et plus élevé que celui de prévenir le crime, argue que si la punition n'avait d'autre but que l'exemple, il serait indifférent que l'innocent ou le coupable fût puni, puisque la punition, considérée comme exemple, est également efficace dans les deux cas. Or, pour acquiescer à ce raisonnement, il faut supposer que l'individu qui se sent tenté de mal faire, envoyant un autre puni, conclut qu'il est lui-même en danger d'être puni aussi et en éprouve de la crainte. Mais on oublie que si l'individu puni est supposé innocent, ou si seulement il y a quelque doute sur sa culpabilité, le spectateur réfléchira que son propre danger, quel qu'il puisse être, n'est pas lié à sa culpabilité, mais le menace également restant innocent; et comment alors sera-t-il détourné du crime par la crainte d'un tel châtement ? M. Cousin suppose que les hommes seront détournés du mal par tout ce qui rend la position du criminel plus périlleuse, oubliant que la position de l'innocent (qui est aussi un des éléments du calcul) est, dans ce cas, supposée tout aussi dangereuse. Or, c'est là, d'après notre classification, un sophisme de non observation.

Les sophismes de cette espèce sont la grosse pierre d'achoppement en économie politique. Les faits économiques offrent des cas nombreux dans lesquels les effets

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Pharmacologia*, p.61, 62.

d'une cause consistent en deux groupes de phénomènes, les uns immédiats, concentrés, manifestes à tous les yeux, et les autres, tout au contraire, diffus ou plus profondément cachés sous la surface. Prenons, par exemple, l'opinion commune, si plausible au premier coup d'œil, que les grandes dépenses favorisent l'industrie. A, qui dépense tout son revenu et même son capital dans un grand train de vie, semble donner beaucoup d'emploi au travail; B, qui n'en dépense qu'une petite partie et place le reste, est supposé le favoriser fort peu ou point. Tout le monde, en effet, voit les bénéfiques faits par les fournisseurs, les domestiques, etc., de A, pendant que son argent se dépense. Les épargnes de B, au contraire, passent dans les mains de la personne, dont il eut son capital, laquelle avec ces fonds paye ce qu'elle doit à un banquier, lequel les prête encore à quelque marchand ou manufacturier; et le capital ainsi distribué entre des tisserands, des filateurs, des voituriers et les équipages des bâtiments marchands, non seulement emploie autant de travail qu'en emploie A dans toute sa vie, mais revient grossi par la vente des produits fabriqués ou Importés, et constitue un fonds pour l'emploi à perpétuité d'une quantité de travail égale et peut-être plus considérable.. Mais on ne voit pas, et, par conséquent, on ne recherche pas ce que devient l'argent de B, tandis que chacun voit ce que devient celui de A. Chacun remarque la somme d'industrie produite par la prodigalité de A; mais personne ne remarque la quantité bien plus grande qu'elle empêche; et de là le préjugé, universel à l'époque d'Adam Smith, que la prodigalité encourage l'industrie et que l'économie la paralyse.

L'argument ordinaire contre le libre-échange était Uri sophisme du même genre. L'achat des soieries anglaises encourage l'industrie anglaise; l'achat des soieries de Lyon n'encourage que l'industrie française; le premier est un acte de patriotisme; l'autre devrait être interdit par la loi. Ici on ne fait pas attention que l'acheteur d'un produit étranger cause nécessairement, directement ou indirectement, l'exportation, soit dans ce pays étranger, soit dans un autre, de quelque article de l'industrie nationale de valeur équivalente (en sus de ce qui sans cela aurait été exporté) ; l'ait qui, sans doute, par suite de la complication des circonstances, ne peut pas être toujours vérifié par l'observation directe, mais qui ne peut jamais être démenti par une observation contraire; tandis que, d'ailleurs, l'évidence du raisonnement sur lequel il est établi est irréfragable. En ceci, par conséquent, le sophisme est le même que celui du cas précédent; il consiste à ne voir qu'une partie seulement des phénomènes et à se figurer que cette partie est le tout ; et il peut être classé parmi les Sophismes de Non-observation.

§ 5. Caractérisation de la mal-observation, et exemples

[Retour à la table des matières](#)

§ 5. - Pour compléter la revue de la seconde de nos cinq classes, il nous reste à parler de la Mal observation, dans laquelle l'erreur consiste, non point à ne pas voir, mais à mal voir ce qui est.

La perception étant la preuve infaillible de ce qui est réellement perçu, l'erreur dont il s'agit ne peut consister qu'à prendre pour une perception ce qui, en fait, est une inférence. Nous avons déjà montré combien ces deux choses sont étroitement liées

dans presque toute observation, en général, et surtout dans toute description. La somme de ce que nos sens peuvent percevoir à l'occasion est une fraction si minime, et généralement si peu importante, de l'ordre de faits que nous voulons constater ou communiquer, qu'il serait absurde de dire qu'il ne faudrait jamais, tant dans nos observations que dans l'énoncé de leurs résultats, mêler les inférences avec les faits. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en le faisant, nous devons nous rendre compte de ce que nous faisons, et savoir quelle partie de l'assertion se fonde sur la perception, et est, par conséquent, indiscutable, et quelle partie repose sur une inférence et est, par conséquent, contestable.

Un des plus fameux exemples d'une erreur universelle résultant d'une méprise de ce genre, fut l'opposition faite, au nom du sens commun, au système Copernicien. Tout le monde s'imaginait voir réellement le soleil se lever et se coucher, et les étoiles tourner autour du pôle. Nous savons maintenant qu'on ne voyait pas du tout cela. Ce qu'on voyait, en réalité, était un ensemble d'apparences, également conciliables avec la théorie reçue et avec toute autre complètement différente. Il semble étrange qu'un cas, comme celui-ci, dans lequel le témoignage des sens était invoqué avec la plus ferme conviction en faveur de ce qui n'était qu'une simple inférence, et (ainsi qu'il arriva) une inférence fautive, n'ouvrît pas les yeux aux bigots du sens commun, et ne leur inspirât pas une défiance plus modeste à l'égard de la compétence de la pure ignorance à contrôler les conclusions de la science.

L'incapacité de distinguer des perceptions les inférences qui en dérivent est, en général, en raison du manque de savoir et de culture intellectuelle. Bien des histoires merveilleuses, bien de scandaleuses anecdotes ont leur source dans cette incapacité. Le narrateur rapporte, non ce qu'il a vu ou entendu, mais l'impression qu'il a reçue de ce qu'il a vu ou entendu, dont la plus grande partie peut-être consiste en inférences, bien que le tout soit raconté, non comme une inférence, mais comme un fait. La difficulté d'obtenir d'un témoin qu'il mêle le moins possible ses inférences au narré de ses perceptions est bien connue des juges exercés aux interrogatoires. Mais c'est bien pis encore quand des personnes ignorantes veulent décrire quelque phénomène de la nature. « Le récit le plus simple de l'observateur le plus illettré, dit Dugald-Stewart ¹, contient toujours plus ou moins d'hypothèse; bien plus, on trouvera, en général, que plus sera grande son ignorance, plus sera grand le nombre des principes conjecturaux impliqués dans son exposition. Un apothicaire de village (et, moins encore, si c'est possible, une nourrice expérimentée) ne peut décrire le cas le plus simple sans employer une phraséologie dont chaque mot est une théorie; tandis qu'une spécification simple et toute nue des phénomènes d'une maladie particulière, une spécification non sophistiquée par l'imagination ou par des opinions préconçues, est la marque non équivoque d'un esprit formé par une longue et fructueuse étude au plus difficile de tous les arts, *l'interprétation* fidèle de la nature. »

L'universalité de cette confusion des perceptions et des inférences et la rareté de la faculté de les distinguer n'étonneront plus, si l'on considère que, dans le plus grand nombre des cas, les perceptions actuelles de nos sens n'ont d'importance et d'intérêt pour nous que comme des marques desquelles nous inférons quelque autre chose. Ce n'est pas la couleur et l'étendue perçues par l'œil qui ont de l'importance pour nous, mais l'objet dont ces apparences visibles attestent la présence; et lorsque la sensation est indifférente, et elle l'est généralement, nous n'avons pas de motif d'y faire grande attention, et nous acquérons l'habitude de passer par-dessus sans conscience distincte

¹ *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, vol. II, chap. IV, sect. 5.

et d'aller tout de suite à l'inférence; de telle sorte que savoir ce qu'est une sensation actuelle est une étude, à laquelle les peintres, par exemple, ont à se former par une application continue et un exercice spécial. Dans les choses plus éloignées du domaine des sens extérieurs, personne n'est capable, sans une grande expérience de l'analyse psychologique, de rompre cette forte association ; et lorsque ces habitudes d'analyse n'existent pas au degré requis, on citerait difficilement un des jugements habituels des hommes sur des sujets d'une haute abstraction, depuis l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme jusqu'à la table de multiplication, qui ne soient ou n'aient été considérés comme des intuitions directes; tant est forte la tendance à attribuer un caractère intuitif à des jugements qui sont de simples inférences, et souvent des inférences fausses. Personne ne peut douter que beaucoup de visionnaires n'aient cru qu'ils étaient directement inspirés du Ciel, et que le Tout-Puissant conversait avec eux face à face ; ce qui, pourtant, n'était qu'une conclusion tirée d'impressions des sens ou de sentiments intérieurs qui ne justifiaient nullement cette croyance. Il est donc, non seulement très-utile, mais indispensable de se mettre en garde contre cette classe d'erreurs, bien que la question de savoir si, dans telle ou telle des grandes questions de la métaphysique, des erreurs de cette nature sont commises, ne soit pas l'affaire de la logique, mais, comme l'ai dit si souvent, d'une science différente.

Livre V : des sophismes

Chapitre V

Sophismes de généralisation.

§ 1. Caractère de cette classe

[Retour à la table des matières](#)

§ 1. - La classe de sophismes dont nous allons parler est la plus étendue de toutes. Elle embrasse un plus grand nombre et plus de variétés d'inférences vicieuses qu'aucune des autres classes, et il est plus difficile aussi de les diviser en sous-classes ou espèces. Si la détermination, essayée dans les livres précédents, des principes de la généralisation légitime est exacte, toutes les généralisations non conformes à ces principes pourraient, en un sens, être rapportées à la présente classe. Cependant, lorsque les règles sont connues et intentionnellement suivies, mais qu'une erreur est commise dans leur application, c'est une faute et non un sophisme. Pour qu'une erreur de généralisation soit sophistique, il faut qu'elle soit la conséquence d'un principe ; elle doit provenir de quelque fausse conception générale du procédé inductif; le mode légitime de tirer des conclusions de l'observation et des expériences doit être fondamentalement mal compris.

Nous n'entreprendrons pas une chose aussi chimérique qu'une classification assez complète pour épuiser toutes les fausses conceptions qui peuvent exister sur ce sujet ; et nous nous contenterons de noter, parmi les précautions qui pourraient être suggérées, un petit nombre des plus utiles et indispensables.

§ 2. Certaines généralisations sont toujours nécessairement défectueuses

[Retour à la table des matières](#)

§ 2. - En premier lieu, nous dirons que, si les principes établis précédemment sont justes, il y a certaines généralisations qui *doivent* être nécessairement fautives; l'expérience ne fournissant pas les conditions requises pour les établir par une induction correcte. Telles sont, par exemple, toutes les inférences de l'ordre de la nature existant sur la terre ou dans le système solaire à ce qui peut exister dans d'autres parties de l'univers, où les phénomènes peuvent être entièrement différents, se succéder d'après d'autres lois ou même sans loi aucune. Telles sont encore, en matière de causalité, toutes les propositions universelles négatives, celles qui affirment l'impossibilité d'une chose, quelconque. La non-existence d'un phénomène donné, quelque certifiée qu'elle puisse être par une expérience constante, prouve tout au plus qu'aucune cause suffisante pour le produire ne s'est encore manifestée; mais que ces causes n'existent pas dans le monde, c'est ce que nous ne pouvons pas inférer, à moins d'être assez insensés pour supposer que nous connaissons toutes les forces de la nature. Cette supposition serait au moins bien prématurée, la connaissance que nous avons de quelques-unes étant si récente. Et quelque loin que puisse aller notre connaissance de la nature dans l'avenir, on ne voit pas bien comment cette connaissance pourrait jamais être complète, ou comment, si elle l'était, nous pourrions en être assurés.

Les seules lois de la nature suffisantes pour garantir une affirmation d'impossibilité (même par rapport à l'ordre existant du monde et pour la région de l'univers où nous sommes) sont, premièrement, celles de Nombre et d'Étendue, qui priment les lois de succession des phénomènes et ne sont pas exposées à l'influence de causes contraires ; et, secondement) la loi universelle de Causalité. Qu'aucune variation dans l'effet ou le conséquent n'aura lieu tant que la totalité des antécédents restera la même, c'est ce qui peut être affirmé avec une complète assurance. Mais que l'addition de quelque antécédent nouveau ne pourrait pas modifier ou détruire le conséquent habituel, ou que les antécédents capables de produire ces résultats n'existent pas dans la nature, c'est ce que, dans aucun cas, nous ne pouvons positivement conclure.

§ 3. Tentative de résoudre en un seul et même phénomène des phénomènes

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Il est à propos de remarquer ici que toutes les généralisations qui, comme les théories de Thalès, de Démocrite et autres des premiers philosophes grecs, prétendent résoudre toutes choses en un élément unique, ou, comme plusieurs théories modernes, ramener à l'identité des phénomènes radicalement différents, sont nécessairement fausses. Par phénomènes radicalement différents, J'entends les impressions sur nos sens qui diffèrent en qualité et non pas seulement en degré. Nous avons dit sur ce point ce qui paraissait nécessaire, dans le chapitre sur les Limites de l'Explica-

tion des Lois de la Nature; tuais comme ce sophisme est, même aujourd'hui, fort commun, j'en dirai encore ici quelque chose.

Quand on dit que la force qui retient les planètes dans leurs orbites se résout dans la gravitation, ou que la force qui fait combiner chimiquement les corps se résout dans l'électricité, on affirme, dans un cas, ce qui est, et, dans l'autre, ce qui pourrait être et sera probablement un jour, le résultat d'une induction légitime. Dans ces deux cas, le mouvement se résout en mouvement. On affirme qu'un phénomène de mouvement, qui était suppose, tout spécial et soumis à une loi particulière, obéit à la loi générale qui règle une autre classe de mouvements. Mais par ces généralisations et autres semblables on a été conduit et encouragé à tenter de réduire, l'on plus le mouvement à un mouvement, mais la chaleur au mouvement, la lumière au mouvement, la sensation même au mouvement, les états de conscience à des états du système nerveux, comme dans les formes les plus grossières de la philosophie matérialiste, et dans certaines doctrines physiologiques, les phénomènes vitaux à des actions chimiques ou mécaniques.

Maintenant, je suis loin de prétendre que tout cela n'est pas susceptible de preuve, ni que ce ne fût un important accroissement de nos connaissances, s'il était prouvé que certains mouvements des molécules des corps sont des *conditions* de la production de la chaleur ou de la lumière; que certaines modifications physiques assignables des nerfs, peuvent être les *conditions* non-seulement de nos sensations et émotions, mais même de nos pensées; que certaines conditions mécaniques et chimiques peuvent, dans l'ordre de la nature, suffire pour mettre en jeu les lois physiologiques de la vie. Tout ce sur quoi j'insiste, avec tout penseur qui a une idée claire de la logique de la science, c'est qu'il ne faudrait pas croire qu'en prouvant toutes ces choses on eût fait un pas vers l'explication réelle de la chaleur, de la lumière ou de la sensation, ou que la spécificité de ces phénomènes pût être au moindre degré éludée par ces découvertes, quelque bien établies qu'elles fussent. Qu'il soit démontré, par exemple, que les séries les plus complexes de causes et d'effets physiques se succèdent dans l'œil et le cerveau pour produire une sensation de couleur : - des rayons tombant sur l'œil, réfractés, convergents, entrecroisés, produisant une image renversée sur la rétine, puis après un mouvement (une vibration ou un courant de fluide nerveux ou ce qu'il vous plaira d'imaginer) la long du nerf optique, propagation de ce mouvement et d'autant d'autres mouvements que vous voudrez, etc. Eh bien! après tous ces mouvements, il se passe quelque chose qui n'est pas du mouvement; il y a une sensation de couleur. Quelque nombre de mouvements que vous intercaliez, réels ou imaginaires, vous trouverez toujours au bout de la série un mouvement antécédent et une couleur conséquente. Le mode dans lequel un de ces mouvements produit le suivant serait peut-être explicable par quelque loi générale du mouvement ; mais le mode dans lequel le dernier mouvement produit la sensation de couleur ne peut pas être expliqué par une loi quelconque du mouvement. C'est la loi de la couleur, qui est et sera toujours particulière et spéciale. Là où la conscience reconnaît une distinction intrinsèque entre deux phénomènes; là où nous sentons une différence qui n'est pas seulement dans le degré, et où nous voyons qu'un des phénomènes ajouté à lui-même ne produirait jamais l'autre, toute théorie qui tend à ramener l'un des deux aux lois de l'autre doit être fausse, bien qu'une théorie qui considère simplement l'un des phénomènes comme une cause ou condition de l'autre puisse être vraie.

§ 4. - radicalement différents

[Retour à la table des matières](#)

§ 4. - Plusieurs des autres formes de généralisation illégitime, celles qui méritaient le plus d'être notées, ont été déjà examinées, lorsque, en exposant les règles de l'induction correcte, nous avons eu à la distinguer de la forme la plus commune d'induction incorrecte. De ce nombre se trouve ce que j'ai précédemment appelé l'Induction Naturelle des esprits négligents, l'induction des anciens, qui procède *per enumerationem simplicem* : - « Cet A-ci, celui-là et cet autre sont B ; je ne trouve pas d'A qui ne soit B, donc tout A est B. » Comme condamnation sans appel de ce mode banal de généralisation, je citerai la dénonciation solennelle qu'en a faite Bacon, et qui est, comme j'ai osé le dire plus d'une fois, la partie la plus importante des services durables qu'il a rendus à la philosophie : « Inductio quæ procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est et precario concludit (conclut avec votre permission, provisoirement) et periculo exponitur ab instantia contradictoria, et plerumque secundum pauciora quam par est, et ex his tantummodo quæ, præsto sunt, pronunciat. At Inductio quæ ad inventionem et demonstrationem Scientiarum et Artium erit utilis, Naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas ; ac deinde post negativas, tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere. »

J'ai dit déjà que la Simple Énumération est encore le mode d'Induction usuel et reçu dans toutes les recherches relatives à l'homme et à la société. Un petit nombre d'exemples, plutôt pour mémoire que pour l'instruction, suffiront. Que faut-il penser de toutes ces maximes « du sens commun » dont la formule universelle équivaut à ceci : « Ce qui n'a jamais été ne sera jamais ». Ainsi, les Nègres n'ont jamais été aussi civilisés que les Blancs, donc il est impossible qu'ils le soient jamais. Les femmes jusqu'ici n'ont pas été, suppose-t-on, égales en intelligence aux hommes, donc elles sont nécessairement d'une nature inférieure. La Société ne peut pas prospérer sans telle ou telle institution ; par exemple, du temps d'Aristote, sans l'esclavage, dans d'autres temps, sans un clergé établi, sans des distinctions artificielles de rang, etc. Un pauvre sur mille, ayant reçu de l'instruction, tandis que neuf cent quatre-vingt-dix-neuf autres n'en reçoivent aucune, cherche d'ordinaire à s'élever au-dessus de sa condition, donc l'instruction dégoûte de la condition d'ouvrier. Les savants, enlevés à leurs études spéculatives et chargés de s'occuper de choses qu'ils ne connaissaient pas, les font mal, donc les philosophes sont impropres aux affaires, etc., etc. Ce sont là autant d'inductions par simple énumération.

On a pu essayer, quoique sans succès, de justifier quelques-unes de ces propositions par des raisons avouées par la méthode scientifique, mais pour la masse de ceux qui les répètent comme des perroquets, *l'enumeratio simplex ex his tantummodo quæ, præsto sunt pronuncians* est la seule preuve. Le sophisme ici consiste en ce que ce sont des inductions sans élimination. On n'a pas fait la comparaison des cas, ni même constaté les circonstances essentielles d'un cas donné.

Une autre erreur encore en ceci est d'oublier que ces sortes de généralisations, même bien fondées, ne constitueraient pas des vérités fondamentales, ne seraient que des résultats de lois beaucoup plus élémentaires ; et, qu'en conséquence, tant quelles

ne seraient pas déduites de ces lois, elles ne pourraient être admises tout au plus que comme des vérités empiriques, valables seulement dans les limites de temps et d'espace dans lesquelles se trouvaient renfermées les observations particulières qui avaient suggéré la généralisation.

Cette erreur de mettre des lois purement empiriques, des lois sans preuve directe de causalité, sur le même pied, comme certitude, que les lois de cause et effet, erreur qui est à la racine du plus grand nombre peut-être des mauvaises inductions, se montre sous sa forme la plus grossière dans les généralisations dont nous venons de donner des exemples. Ces généralisations, à vrai dire, n'ont, même pas le degré de garantie d'une loi empirique bien établie, car elles sont réfutables empiriquement, sans remonter aux lois causales. On verra même, avec un peu de réflexion, que ce n'est que sur de pures négations que peuvent être fondées ces lois empiriques de dernier ordre. Un phénomène n'a jamais été observé; cela prouve seulement que les conditions de ce phénomène n'ont pas été encore rencontrées dans le champ de l'expérience, mais ne prouve pas qu'elles ne s'y présenteront pas plus tard. Il y a une espèce de, loi empirique meilleure; c'est lorsque le phénomène observé offre, dans les limites de l'observation, une série de gradations dans lesquelles on peut découvrir une régularité ou quelque chose qui ressemble à une loi mathématique; d'où, par conséquent, il est rationnellement possible de présumer quelque chose quant aux termes de la série qui sont au delà des limites de l'observation. Mais dans les négations il n'y a pas de gradations, pas de séries. Par conséquent, les généralisations qui nient la possibilité d'un phénomène donné de la nature humaine et de la société uniquement parce qu'il n'a jamais été observé, ne peuvent pas avoir ce haut degré de valeur, même à titre de lois empiriques. Bien plus, l'examen plus scrupuleux que les lois empiriques d'un ordre supérieur présupposent, appliqué aux faits de celles-ci, non seulement ne les confirme pas, mais encore les renverse. Car, en réalité, l'histoire de l'Homme et de la Société fait voir que, loin d'être immuables, et non susceptibles de présenter de nouveaux aspects, ils sont, au contraire, en un grand nombre de leurs phénomènes les plus importants, non seulement muables, mais toujours en voie de changement progressif. Ainsi donc, la loi empirique qui, dans la plupart des cas, exprimerait le mieux le pur résultat de l'observation, serait, non que tel ou tel phénomène continuera sans changement, mais qu'il continuera de changer d'une manière ou d'une autre.

Aussi, pendant que presque toutes les généralisations relatives à l'Homme et à la Société, antérieures à ces dernières cinquante années, ont été des erreurs grossières du genre de, celles que je viens de caractériser, c'est-à-dire, fondées implicitement sur la supposition que la nature humaine et la société tourneront, toujours dans la même orbite et manifesteront, les mêmes phénomènes (ce qui est également l'erreur vulgaire aujourd'hui, et spécialement en Angleterre, des hommes soi-disant essentiellement pratiques, des dévots du prétendu sens commun), les bons esprits de notre époque, ayant analysé avec plus de soin le passé de notre race, ont, pour la plupart, adopté l'opinion toute contraire que l'espèce humaine est dans un état de progression nécessaire, et, qu'on peut des termes passés de la série inférer positivement les termes futurs.

Nous aurons occasion de parler plus longuement de cette doctrine, considérée comme dogme philosophique, dans notre dernier Livre. Si elle n'est pas exempte d'erreur dans quelqu'une de ses formes, elle est du moins exempte de l'erreur grossière et stupide dont nous avons donné des exemples. Cependant ce n'est -que dans les esprits éminemment philosophiques qu'elle n'est plus entachée de cette espèce de sophisme. Car, ne l'oublions pas, cette autre et meilleure généralisation même dont

nous parlions (le changement progressif de la condition de l'humanité) n'est, après tout, qu'une loi empirique, à laquelle aussi il n'est pas difficile de trouver de très grandes exceptions; et même si ces exceptions pouvaient être écartées, soit en contestant les faits, soit en interprétant et limitant la l'objection générale subsisterait toujours contre la loi supposée, en tant qu'applicable à autre Chose qu'à ce que nous, avons appelé, dans le Troisième Livre, les Cas Adjacents. En effet, non seulement elle n'est pas une loi primaire, mais elle n'est pas même une loi causale. Sans doute des changements s'opèrent dans les affaires humaines, mais chacun de ces changements dépend de causes déterminées. La « progressivité de l'espèce » n'est pas une cause ; elle n'est que l'expression sommaire du résultat général de toutes les causes. Lorsque, par une induction toute différente, on aura déterminé quelles sont les causes qui ont produit ces changements successifs bien constatés d'ailleurs en fait, depuis le commencement de l'histoire, et, par quelles causes de tendance opposée ils ont été accidentellement contrariés ou tout à fait empêchés, nous serons en possession de la loi réelle de l'avenir et en mesure d'affirmer de quelles circonstances dépendra éventuellement la continuation du même mouvement en avant. Mais l'erreur de bien des penseurs les plus avancés de notre temps est précisément d'imaginer que la loi empirique établie par la comparaison de, la condition de l'espèce humaine à différentes époques est une loi réelle, est *la* loi de ses changements, non seulement passés, mais encore à venir. La vérité est que les causes des phénomènes du monde moral sont en tout temps et en tout pays combinées en proportions différentes, de sorte qu'il n'est guère présumable que leur résultat général sera rigoureusement conforme, dans les détails du moins, à une série uniformément progressive ; et toutes les généralisations affirmant que l'humanité tend à devenir meilleure ou pire, plus riche ou plus pauvre, plus civilisée ou plus barbare ; que la population croît plus vite que les subsistances ou les subsistances que la population ; que l'inégalité des fortunes tend à devenir plus grande ou moindre, etc., propositions de haute valeur connue fois empiriques, entre certaines limites (en général fort étroites), sont, en réalité, vraies ou fausses suivant les temps et les circonstances.

Ce que nous disions des généralisations du passé à l'avenir est également vrai des généralisations du temps présent au temps passé, lorsque, ne connaissant que les faits moraux et sociaux de son époque, on prend les hommes et les choses humaines en général, et qu'on applique sans hésiter, à l'interprétation des événements historiques les lois empiriques qui représentent suffisamment pour la gouverne de chaque jour les phénomènes communs de la nature humaine à ce moment et dans cet état particulier de la société. Si l'on avait besoin d'exemples, presque tous les livres d'histoire, jusqu'à une époque très récente, en sont pleins. Il en est de même quand on conclut empiriquement des hommes de sa nation aux hommes des autres pays, comme si les êtres humains sentaient, jugeaient et agissaient partout de la même manière.

§ 5. **Post hoc, ergo propter hoc; et le sophisme déductif correspondant**

[Retour à la table des matières](#)

§ 5. - Dans les exemples précédents, on confond les lois empiriques, qui expriment seulement l'ordre habituel de la succession des effets, avec les lois de causation dont ces effets dépendent. La généralisation peut cependant être fautive encore quand cette erreur n'est pas commise, dans les cas où, quoique la recherche ait pris la vraie

direction, celle des causes, le résultat vicieusement obtenu est pris pour une loi réellement causale.

La forme la plus vulgaire de ce sophisme est ce qu'on appelle communément *post hoc, ergo propter hoc*, ou *cum hoc, ergo propter hoc*. C'est ainsi qu'on a conclu que l'Angleterre devait sa supériorité industrielle à ses mesures restrictives du commerce; qu'il a été soutenu par les financiers de la vieille école et par quelques théoriciens que la dette publique était une des causes de la prospérité du pays; qu'on a proclamé l'excellence de l'Église établie, des Chambres des Lords et des Communes, de la procédure des cours de justice, etc., par cette unique raison que le pays avait prospéré sous ces Institutions. Dans des cas comme ceux ci, si l'on pouvait, par quelque autre preuve, rendre probable que les causes supposées ont quelque tendance à produire l'effet qu'on leur attribue, la réalité de leur action, même dans un seul cas, serait un fait de quelque valeur-comme vérification par l'expérience spécifique; mais intrinsèquement il ne peut guère être un indice de cette tendance, puisque, l'effet étant admis, cent autres antécédents pourraient avoir un égal titre *de ce genre* à être considérés comme la cause.

Ce sont là des exemples des mauvaises généralisations *a posteriori* ou, plus proprement, Empiriques, dans lesquelles la causalité est conclue d'une conjonction accidentelle, sans l'élimination préalable voulue, et sans indice fourni par les propriétés connues de l'agent supposé. Mais non moins communes sont les mauvaises généralisations *a priori*, qu'on appelle proprement des fausses théories, les conclusions tirées, par voie de déduction, des propriétés d'un agent qu'on sait ou qu'on suppose être présent, sans tenir compte des autres agents coexistants. Si les premières sont des erreurs de la pure ignorance, les secondes sont des erreurs des demi-savants, commises principalement par la prétention d'expliquer des phénomènes compliqués par une théorie plus simple que leur nature ne le comporte; comme lorsque les médecins voyaient le principe de toutes les maladies « dans la lenteur et la viscosité morbide du *sang* », et attribuaient presque tous les désordres des fonctions à des obstructions mécaniques et cherchaient à les guérir par des moyens mécaniques, tandis qu'une autre école, celle des chimistes, « ne reconnaissait d'autre cause de maladie que la présence d'un acide ou d'un alcali, ou une altération de la composition chimique des fluides ou des solides », et, en conséquence, jugeait « que les remèdes agissent en produisant des changements chimiques dans le corps. On voit Tournefort très occupé à analyser tous les sucres végétaux pour y découvrir des traces d'un alcali ou d'un acide qui leur conférerait quelque vertu médicinale. Les erreurs funestes auxquelles cette hypothèse pouvait conduire les médecins se manifestèrent par un déplorable exemple dans l'histoire de la fièvre mémorable qui sévit à Leyde en 1699 et qui emporta les deux tiers des habitants; résultat imputable en grande partie, au professeur Sylvius de le Boë, qui, imbu des doctrines chimiques de Van Helmont, attribua la maladie à une prédominance d'acidité, et déclara qu'il n'y avait pas d'autre moyen curatif à employer que de fortes doses de poudres absorbantes ¹. »

Ces aberrations dans la théorie médicale ont un pendant exact dans les doctrines politiques. Toutes les théories qui attribuent une valeur absolue à des formes particulières de gouvernement, à certaines organisations sociales, et même à certains systèmes d'éducation, sans avoir égard à l'état de civilisation et aux caractères spéciaux de la société à laquelle on veut les appliquer, sont sujettes à cette même

¹ *Pharmacologia*, pp. 39, 140.

objection de prendre une certaine classe de circonstances comme le principal élément régulateur de phénomènes qui dépendent autant ou plus de beaucoup d'autres influences. Mais il n'est pas nécessaire de nous arrêter davantage ici sur ces considérations, ayant à nous en occuper plus au long dans le dernier Livre.

§ 6. Sophisme par fausses analogies

[Retour à la table des matières](#)

§ 6. - Le dernier des modes de généralisation erronée que je signalerai est celui qui pourrait être appelé la Fausse Analogie. Ce sophisme se distingue de ceux déjà examinés par cette particularité qu'il ne simule même pas une induction complète et concluante, et consiste dans la vicieuse application d'un argument qui ne serait admissible tout au plus qu'à titre de présomption dans les cas où la preuve positive ne peut pas être obtenue.

L'argument par Analogie consiste à conclure que ce qui est vrai dans un certain cas est vrai dans un autre cas qu'on sait être assez semblable au premier dans ses particularités essentielles, sans être exactement pareil. Un objet a la propriété B ; un autre objet n'a pas, qu'on sache, cette propriété, mais il ressemble au premier dans la propriété A dont la liaison avec B est ignorée; la conclusion Analogique est que cet objet possède aussi la propriété B. C'est ainsi, par exemple, que l'on conclut que les planètes sont habitées parce que la terre l'est. Les planètes ressemblent à la terre en ce qu'elles décrivent des orbites elliptiques autour du soleil, sont attirées par lui et s'attirent entre elles, sont à peu près sphériques, tournent sur leur axe, etc. ; mais on ne sait pas si quelque-une de ces propriétés ou toutes ensemble, sont les conditions ou les marques des conditions qui les rendraient propres à être habitées. Néanmoins, tant que nous ignorons quelles sont ces conditions, il est présumable qu'elles peuvent être liées par quelque loi naturelle à ces propriétés communes; et quant à la mesure de cette, possibilité, la conclusion que les planètes, ressemblant ainsi à la terre par ces diverses circonstances, sont habitées, est beaucoup plus vraisemblable que, si elles n'y ressemblaient en rien. Cette minime et inassignable augmentation de probabilité est tout ce que peut donner le raisonnement par analogie. Si, en effet, on a la moindre raison de, juger qu'il existe une connexion réelle entre les deux propriétés A et B, l'argument n'est plus analogique. S'il était constaté (je fais à dessein une supposition absurde) qu'il existe une liaison causale entre le fait de tourner sur un axe et l'existence d'êtres organisés, ou s'il y avait seulement quelque motif raisonnable de soupçonner une telle liaison, il naîtrait de là une probabilité en faveur de l'existence d'habitants dans les planètes qui pourrait avoir beaucoup de force; mais alors le fait serait inféré d'une loi de causation constatée ou présumée et non de l'analogie de la terre.

On emploie, cependant, quelquefois par extension le mot Analogie pour désigner ces arguments de forme inductive, mais ne constituant pas des inductions réelles, dont on se sert Pour fortifier un argument tiré d'une simple ressemblance. Bien qu'il ne soit pas établi que A, propriété commune aux deux cas, est la cause ou l'effet de B, on essaiera de montrer par analogie qu'il existe entre eux quelque autre liaison moins étroite; que A, par exemple, est un des éléments de l'ensemble des conditions qui,

réunies, produiraient B ; ou bien qu'il est un effet accidentel d'une cause connue de B, etc. Une quelconque de ces circonstances étant établie, l'existence de B devient plus probable que si cette connexion, telle quelle, entre B et A, n'était pas connue.

Maintenant, une erreur, un sophisme d'analogie peut se produire de deux manières. Quelquefois le sophisme consiste à employer correctement quelqueune des formes d'argument ci-dessus, mais en lui attribuant une valeur démonstrative exagérée. Les hommes à vive imagination seraient, dit-on, particulièrement sujets à cette méprise; mais en réalité elle est, au contraire, le vice intellectuel caractéristique de ceux dont l'imagination est amortie, soit par défaut d'exercice, soit, par une faiblesse naturelle, soit par l'étroitesse de leurs idées. Pour ces sortes d'esprits, les objets se présentent revêtus d'un petit nombre de propriétés, et comme alors il ne s'offre à eux que peu d'analogies entre un objet et un autre, ils se font invariablement illusion sur le degré d'importance du peu qu'ils voient; tandis que ceux dont l'imagination parcourt un champ plus vaste aperçoivent tant d'analogies conduisant à des conclusions opposées, qu'ils sont bien moins disposés à s'exagérer la force de celle-ci ou de celle-là. On verra toujours que les esprits les plus esclaves du langage métaphorique sont ceux qui n'ont à leur service qu'un seul assortiment de métaphores.

Mais ce n'est là qu'une des manières d'errer dans l'emploi des arguments par analogie. Il y en a une autre qui mérite mieux le nom de sophisme, et qui consiste à inférer d'une ressemblance dans un point la ressemblance dans un autre point, alors que, non-seulement il n'y a pas de raison évidente de lier les deux circonstances par causation, mais encore qu'il y a des raisons tendant positivement à les disjoindre. C'est là proprement le Sophisme par Fausse Analogie.

Nous pouvons citer, pour premier exemple, l'argument banal en faveur du pouvoir absolu, tiré de l'analogie du gouvernement paternel dans la famille, gouvernement qui, bien qu'ayant grand besoin de contrôle, n'est pas et ne peut pas être contrôlé par les enfants, tant qu'ils sont enfants. Le gouvernement paternel est bon; donc le gouvernement despotique dans l'État sera bon. Je passe, comme inutile à remarquer ici, les réserves qu'on pourrait faire sur cette excellence de l'autorité paternelle. Mais l'accordât-on, conclure de la famille à l'État n'en serait pas moins un argument par fausse analogie, car il implique que les bons effets du gouvernement paternel dépendent, dans la famille, de la seule circonstance qui lui est commune avec le despotisme politique, l'irresponsabilité ; tandis qu'ils dépendent, quand ils existent, non de cette circonstance seule, mais de ceux autres encore, l'affection des parents pour les enfants et leurs plus grandes sagesse et expérience, choses qu'on ne peut guère s'attendre à trouver dans les rapports du despote et des sujets, et qui, venant, l'une ou l'autre, à manquer, même dans la famille, l'irresponsabilité restant alors sans contrôle, ce qui en résulte n'est certes rien qui ressemble à un bon gouvernement. C'est donc là une fausse analogie.

Un autre exemple est le *dictum* assez commun que les corps politiques ont, comme les corps naturels, une jeunesse, une maturité, une vieillesse et une mort; qu'après une certaine période de prospérité, ils tendent spontanément à décliner. C'est là encore une analogie fautive, car l'affaiblissement des facultés vitales dans un corps animé peut être clairement attribué à la marche naturelle de ces mêmes changements de structure qui, dans leurs phases antérieures, constituent sa croissance, continue jusqu'à la maturité; au lieu que dans le corps politique la suite de ces changements ne peut, généralement parlant, avoir d'autre effet que la continuation de la croissance. C'est seulement le temps d'arrêt dans cette progression et le commencement de la

rétrogradation qui pourraient constituer le déclin. Les corps politiques meurent, mal s c'est de maladie ou de mort violente; ils n'ont pas de vieillesse.

Le passage suivant de la *Politique Ecclésiastique* de Hooker est un exemple d'une fausse analogie des corps naturels avec ce qu'on appelle les corps politiques: « de même qu'il ne petit y avoir de mouvement dans les corps de la nature sans un moteur qui meut toutes choses, restant lui-même immobile; de même dans les sociétés politiques il doit y avoir quelqu'un d'impunissable, sans quoi personne ne sera puni. » Il y a ici un double sophisme, car, non seulement l'analogie elle-même, mais encore la prémisse dont elle est tirée, est insoutenable. L'idée qu'il doit y avoir un moteur immobile de toutes choses est la vieille erreur scolastique d'un *primum mobile*.

L'exemple suivant est emprunté à la *Rhétorique* de l'archevêque Whately : « On peut admettre qu'une diminution considérable et permanente dans la quantité de quelque produit utile, tel que le blé, le charbon, le fer, constituerait une perte sérieuse et de longue durée; ou bien que si les terres et les houillères produisaient régulièrement des quantités doubles avec le même travail, nous serions plus riches d'autant ; et de là on pourrait inférer que si la quantité d'or et d'argent était diminué-, de moitié dans le monde ou était doublée, les conséquences seraient les mêmes, vu la très grande utilité de ces métaux pour la monnaie. Or, Il y a plusieurs points de ressemblance, et aussi de différence, entre les métaux précieux, d'une part, et le blé, le charbon, etc., de l'autre. Mais la circonstance importante pour le raisonnement supposé est que *l'utilité* de l'or et de l'argent (comme monnaie, qui est de beaucoup la principale) *dépend de leur valeur*, laquelle est réglée par leur rareté ou, plus strictement, par la difficulté de se les procurer, tandis que si le blé ou le charbon étaient dix fois plus abondants (c'est-à-dire plus aisément obtenus), un boisseau de l'un ou de l'autre serait aussi utile qu'il l'est maintenant. Mais s'il était deux fois plus facile qu'il ne l'est de se procurer l'or, un souverain serait deux fois plus grand; si c'était moitié moins facile, sa dimension serait celle d'un demi-souverain, et ce serait là (sauf la circonstance insignifiante de la cherté ou du bon marché des bijoux en or) toute la différence. Par conséquent l'analogie pêche dans le point essentiel de l'argument. »

Le même auteur cite, d'après l'évêque Copleston , la fausse analogie consistant à conclure de la ressemblance sous plusieurs rapports de la capitale d'un pays avec le cœur des animaux, que son agrandissement est une maladie.

Nous appellerions aujourd'hui tout à fait fantastiques ces fausses analogies sur lesquelles les philosophes grecs bâtissaient hardiment des systèmes de physique, non parce que les ressemblances dont ils arguaient n'étaient pas réelles, car souvent elles l'étaient, mais parce que personne depuis n'a pensé à en tirer les mêmes conclusions que ces philosophes. Telles furent, par exemple, les curieuses spéculations des pythagoriciens sur les nombres. Ayant trouvé que les distances des planètes entre elles offraient ou semblaient offrir des divisions peu différentes de celles du monocorde, ils en inféraient l'existence d'une musique qu'on n'entendait pas, la musique des sphères; comme si l'harmonie d'une harpe dépendait seulement des proportions numériques, et nullement des cordes, ni même de quoi que ce soit de matériel. Pareillement, on avait imaginé que certaines combinaisons de nombres qu'offrent quelques phénomènes devaient se trouver partout dans la nature; qu'il devait, par exemple, y avoir quatre éléments, parce qu'il y avait quatre combinaisons possibles du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et sept planètes, parce qu'il y avait sept métaux, ou sept jours dans la semaine. Kepler, lui-même, pensait qu'il ne pouvait y avoir que six planètes, parce qu'il n'y a que cinq solides réguliers. A ces exemples, on

peut ajouter les raisonnements, si communs dans les théories des anciens, fondés sur la *perfection* supposée de la nature, entendant par nature le cours ordinaire des événements, tels qu'ils se produisent sans l'intervention de l'homme. C'était là encore une grossière conjecture d'une analogie supposée de tous les phénomènes, même les plus dissemblables. Quelques phénomènes offrant ce qu'on jugeait être la perfection, on en concluait (contre l'évidence) que cette perfection existait dans tous. « On suppose toujours, dit Aristote, que la nature fait tout pour le mieux, quand c'est possible » ; et les qualités les plus vagues et les plus hétérogènes étant confondues dans cette notion du *meilleur*, il n'y avait plus de bornes à l'extravagance des inférences. De ce que, par exemple, les corps célestes étaient « parfaits », ils devaient se mouvoir circulairement et uniformément, car, dit Geminus¹, « ils n'auraient pas admis (les pythagoriciens) que des choses divines et éternelles allassent tantôt plus vite, tantôt plus lentement, et s'arrêtassent même quelquefois ; d'autant que personne ne tolérerait un tel désordre dans les mouvements d'un homme sage et décent. Sans doute, les circonstances de la vie obligeaient souvent les hommes à presser ou à ralentir le pas, mais pour les étoiles, qui sont des natures incorruptibles, il n'existe pas de raison d'aller vite ou lentement. » C'est chercher un argument d'analogie un peu loin que de supposer que les astres doivent observer dans leur démarche les règles de *decorum* que s'étaient prescrites à eux-mêmes les philosophes à longues barbes satyrisés par Lucien.

Pas plus loin même que l'époque de la controverse copernicienne, on alléguait, comme un argument en faveur de la vraie théorie astronomique, qu'elle plaçait le feu, le plus noble des éléments, au centre du monde. C'était là un reliquat de l'idée que l'ordre de la nature doit être parfait, et que la perfection résidait dans la conformité aux règles de préséance réelle ou conventionnelle. Revenons aux nombres. Certains nombres étaient parfaits; donc ils devaient se trouver dans les grands phénomènes de la nature. Six était un nombre parfait, c'est-à-dire égal à la somme de tous ses facteurs; raison de plus pour qu'il dût y avoir précisément six planètes. D'un autre côté, les pythagoriciens attribuaient la perfection au nombre dix, mais pensant, que le nombre parfait doit se trouver réalisé dans les cieux, et ne connaissant que neuf corps célestes, ils prétendirent, pour rendre l'énumération complète, « qu'il y avait de l'autre côté du soleil une *antichthon* ou anti-terre, invisible pour nous². » Huygens lui-même était persuadé que, le nombre des corps célestes aurait pas pu être porté au delà de douze. La puissance créatrice ne pouvait pas dépasser ce nombre sacré.

D'autres exemples de fausse analogie sont les arguments des stoïciens pour prouver l'égalité de toutes les fautes et l'égale immoralité de tous ceux qui ne réalisaient pas leur idée de la vertu parfaite. Cicéron, dans le IV, livre *de Finibus* en cite quelques-uns. « Ut, inquitin fidibus plurimis, si nulla earum ita contenta numeris sit, ut concentum servare possit, omnes aeque incontentae. Suint; sic peccata, quia discrepant, aeque discrepant; paria sunt igitur. » A quoi Cicéron répond lui-même fort bien: «Aeque contingit omnibus fidibus, ut incontentae sint, illud non continuo, ut aeque incontentae. » Le stoïcien reprend: *o* Ut enim, inquit, gubernator Peyle peccat si palearum. navem evertit, et si auri; item aeque peccat qui parentem, et qui servum, injuriâ verberat; concludant ainsi de ce que, quelle que soit l'importance ou l'intérêt en jeu le défaut d'habileté est le même, elle ne doit pas non plus apporter de différence dans le défaut moral. Fausse analogie. « Quis ignorat, si plures ex alto emergere velint, propius fore cos quidem. ad respirandum qui ad summam jam aquam

¹ Je cite d'après le docteur Whewell, *Hist. des sc. induct., vol. I, p. 129.*

² Rist, *des se. induct., I, p. 52.*

appropinquant, sed nihilo magis respirare posse quam eos qui sunt in profundo ? Nihil ergo adjuvat procedere et prougedi in virtute inus miserrimus sit, antequam quor ad ea pervenerit, quoniam in aquâ nihil adjuvat et quo-niam catuli, qui jam despecturi sunt, cocci aequae et ii qui modo nati, Platonem quoque necesse est, quoniam nondum videbat sapientiam, œque caecum animo ac Phalarim fuisse, » Cicéron, en son nom propre, réfute ces fausses analogies conduisant à la conclusion opposée : « Ista similia non sunt, Cato..., illa sunt similia; hebes acies est cuiquam oculorum, corpore alius languescit : hi curatione adhibitâ levantur in dies ; alter valet, plus quotidie, aller videt. Hi similes sunt omnibus qui virtuti student; levantur vitiis, levantur erroribus. »

§ 7. Office des métaphores dans le raisonnement

[Retour à la table des matières](#)

§ 7. - Dans tous ces arguments et autres semblables, tirés d'analogies lointaines ou de métaphores, qui sont aussi des analogies, il est évident (surtout si l'on considère l'extrême facilité d'opposer analogies à analogies, métaphores à métaphores) que, loin que la métaphore prouvé quoi que ce soit, c'est l'application clé la métaphore qui doit être justifiée. Il faut établir que la même loi règne dans les deux cas supposés analogues, qu'il existe un lien de causation entre la ressemblance connue et la ressemblance inférée. Cicéron et Caton auraient eu beau se renvoyer indéfiniment des analogies; il restait toujours à l'un et à l'autre à prouver par une juste induction, ou du moins à rendre probable, que le cas ressemblait à un groupe de cas analogues, et non à l'autre, dans les particularités sur lesquelles portait réellement la question controversée. Ainsi donc, le plus souvent les métaphores supposent la proposition qu'on veut leur faire prouver; leur usage est d'aider à en bien saisir le sens, de faire clairement et vivement comprendre ce que, vent établir celui qui emploie la métaphore, et quelquefois aussi par quelles voies il veut le faire ; car une métaphore juste, bien que ne pouvant pas prouver, suggère souvent la preuve.

Ainsi, lorsque d'Alembert (je crois) remarque que sous certains gouvernements il n'y a que deux créatures qui parviennent aux plus hauts emplois, l'aigle et le serpent, la métaphore, non seulement exprime vivement la pensée, mais encore contribue à lui donner un corps, en montrant les moyens par lesquels les deux caractères opposés, ainsi symbolisés, parviennent à s'élever. Lorsqu'on dit qu'une personne n'en entend pas une autre parce que le plus petit de deux objets ne peut pas comprendre le plus grand, l'application métaphorique de ce qu'exprime véritablement dans son sens littéral le mot *comprendre* a trait au fait qui est le fondement et la justification de l'assertion, à savoir, qu'un esprit ne peut en comprendre complètement un autre à moins de le contenir en lui-même, c'est-à-dire, à moins qu'il ne possède tout ce qui est contenu dans l'autre. Lorsque, pour montrer l'utilité de l'éducation, on dit que si le sol est laissé inculte, les mauvaises herbes y pousseront, la métaphore, bien qu'elle ne soit pas une preuve, niais le simple énoncé de la chose à prouver, l'énonce en des ternies qui, rappelant un cas parallèle, met l'esprit sur la trace de la preuve réelle. En effet, ce qui fait que les mauvaises herbes poussent dans un champ inculte, c'est que les semences des productions sans valeur existent et peuvent germer et croître à peu près partout, tandis que c'est le contraire pour les productions utiles; et cela étant vrai aussi des produits intellectuels, cette manière de présenter l'argument a, indépendam-

ment de ses avantages rhétoriques, une valeur logique, car, non seulement elle suggère les fondements de la conclusion, mais, de plus, elle signale un autre cas dans lequel ces fondements ont été trouvés ou, du moins, jugés suffisants.

D'un autre côté, lorsque Bacon, qui n'est pas moins remarquable par l'abus que par l'usage du langage figuré, dit que le cours du temps ne nous a apporté que la portion la moins bonne des écrits des anciens, comme un fleuve qui charrie les corps légers flottant à sa surface, tandis que les corps plus pesants vont au fond, sa métaphore n'est pas juste, même en supposant vraie l'assertion qu'elle exprime figurément, car il n'y a pas parité de cause ; la légèreté qui fait flotter les corps sur l'eau, et la légèreté prise comme synonyme de sans valeur, n'ont rien de commun que le nom, et il suffirait de changer le mot *levity* en *buoyancy* (faculté de se soutenir sur l'eau), pour que le semblant d'argument impliqué dans la métaphore tournât directement contre lui.

Une métaphore, donc, ne doit pas être considérée comme un argument, mais comme une affirmation qu'il y a un argument, qu'il y a parité entre le cas dont la métaphore est tirée et le cas auquel elle s'applique. Cette parité peut exister quoique les deux cas soient très éloignés l'un de l'autre; leur ressemblance peut n'être qu'une ressemblance de rapports, c'est-à-dire une Analogie, au sens de Ferguson et de l'archevêque Wathely, comme dans l'exemple précédent de l'agriculture appliquée à la culture mentale.

§ 8. Comment les sophismes de généralisation naissent d'une mauvaise classification

[Retour à la table des matières](#)

§ 8. - Pour terminer ce qui concerne les Sophismes de Généralisation, il reste à remarquer que leur source la plus abondante est dans les mauvaises classifications ; celles qui réunissent dans le même groupe et sous le même nom des choses qui n'ont pas de propriétés communes, ou qui n'en ont pas d'assez importantes pour donner lieu à des propositions générales de quelque valeur relatives à la classe. L'effet est pire encore lorsqu'un mot qui, dans l'usage commun, exprime un fait déterminé, est étendu par de faibles attaches à des cas dans lesquels, au lieu de ce fait même, ne se trouvent que des faits qui y ressemblent un peu. Ainsi, Bacon¹, parlant des *idola* ou sophismes provenant des notions *temere et inaequaliter à rebus abstractae*, donne pour exemple la notion de l'Humide (Humidum), qui revient si souvent dans la physique des anciens et du moyen âge. « Invenietur verbum istud, Humidum, nihil aliud quam. nota confusa diversarum actionum, quae nullam constantiam. aut reductionem patiuntur. Significat enim, et quod circa aliud corpus facile se circumfundit, et quod in se est indeterminabile, nec consistere potest; et quod facile cedit undique, et quod facile se dividit et dispergit ; et quod facile se unit et colligit; et quod facile fluit et in motu ponitur ; et quod alteri corpori facile adhaeret, idque madefacit; et quod facile reducitur in liquidum, sive colliquatur, cum antea consisteret. Itaque quum ad hujus nominis praedicationem et impositionem ventum. sit; si alia accipias, flamma humida est; si alia accipias, aër humidus non est; si alia, pulvis minutus humidus est; si alia, vitrum humidum est ; ut facile appareat istam notionem ex aquâ tantum, et

¹ *Nov. organ., aph, 60.*

communibus et vulgaribus liquoribus, absque ullâ debita verificatione, temere abstractam. esse.» Bacon lui-même n'est pas à l'abri de ce reproche dans sa recherche sur la nature de la chaleur, où il procède comme celui qui, cherchant la cause de la Dureté et ayant étudié cette qualité dans le fer, le verre, le diamant, jugerait qu'il doit y avoir quelque chose de semblable dans une eau dure, un froid dur, un cœur dur.

Le mot [en grec dans le texte] dans la philosophie grecque, et les mots Génération et Corruption dénotaient et dénotèrent très longtemps un si grand nombre de phénomènes hétérogènes, que vouloir raisonner sur un sujet où ces mots étaient employés était presque aussi impossible qu'il l'eût été si le mot *dur* eût servi à dénoter une classe englobant toutes les choses citées plus haut. [Mot en grec dans le texte] qui signifie proprement-Mouvement, servait à dénoter, non seulement tout mouvement, mais encore tout changement quelconque, [mot en grec dans le texte] étant considéré comme un des modes de [mot en grec dans le texte] d'où l'habitude d'associer à, chaque forme [mot en grec dans le texte] ou changement des idées tirées du mouvement, entendu au sens propre et littéral du mot, et qui n'avaient, en réalité, pas d'autre connexion que celle-là avec aucune espèce de [mot en grec dans le texte]. Ce mauvais emploi du terme mit perpétuellement dans l'embarras Aristote et Platon. Mais nous ne pourrions en dire davantage sur ce sujet sans empiéter sur le Sophisme par Ambiguïté, qui appartient à une classe différente, la dernière dans notre classification, celle des Sophismes par Confusion.

Livre V : des sophismes

Chapitre VI.

Sophismes de raisonnement.

§ 1. Remarques préliminaires

[Retour à la table des matières](#)

§ 1.- En. avançant dans l'examen des diverses classes de Sophismes, nous arrivons maintenant à ceux auxquels, en général, les traités de logique donnent exclusivement ce nom, ceux qui affectent le mode raisonnant ou déductif de la recherche de la vérité. Nous n'avons pas à insister beaucoup sur ces sophismes, qui sont exposés de la manière la plus satisfaisante dans un ouvrage familier, du moins dans ce pays, à presque tous ceux que ces spéculations intéressent, la *Logique* de l'archevêque Whately. Les Règles du syllogisme sont le meilleur préservatif contre les formes les plus communes des sophismes de cette espèce; non que (comme nous l'avons dit si souvent) le raisonnement ne puisse être bon que sous la forme syllogistique, mais parce que, en l'exposant en cette forme, nous sommes sûrs de reconnaître s'il est mauvais ou, du moins, s'il contient quelque sophisme de cette classe.

§ 2. Sophisme dans la conversion et l'équipollence des propositions

§ 2. - Il faudrait peut-être comprendre dans les Sophismes de Raisonnement les erreurs commises dans les opérations qui ont l'apparence d'inférences tirées de prémisses, mais qui n'en sont pas en réalité; je veux dire, les sophismes liés à la

conversion et à l'équipollence des propositions. Je crois que les erreurs de ce genre sont bien plus fréquentes qu'on ne le suppose généralement, et qu'on ne devrait, ce semble, l'admettre, tant elles sont manifestes. Par exemple, la conversion simple d'une proposition affirmative universelle (tout A est B, donc tout B est A) est, je crois, une faute des plus communes; bien que, comme plusieurs autres sophismes, elle soit plus souvent commise tacitement dans la pensée qu'exprimée en paroles expresses, car elle ne pourrait guère être clairement énoncée sans être aussitôt décelée. Il en est de même d'une autre forme de sophisme, ne différant pas en substance de la précédente, la conversion vicieuse d'une proposition hypothétique. La converse propre d'une proposition hypothétique est-celle-ci : Si le conséquent est faux, l'antécédent est faux; tandis que celle-ci : Si le conséquent est vrai, l'antécédent est vrai, ne vaut rien; elle n'est qu'une erreur correspondante à la conversion simple d'une affirmative universelle. Rien de plus commun, cependant, que cette inférence dans le cours ordinaire de la pensée. Et de même de l'erreur non moins fréquente de prendre la conclusion pour preuve des prémisses. Que les prémisses ne peuvent pas être vraies si la conclusion est fautive, c'est le fondement irrécusable du mode légitime de Raisonnement appelé la *Reductio ad absurdum*. Mais fort souvent on pense et on s'exprime comme si l'on croyait aussi que les prémisses ne peuvent pas être fautes si la conclusion est vraie. La vérité supposée des conclusions qui découlent d'une doctrine la fait souvent accepter en dépit des grosses absurdités qu'elle implique. Combien de systèmes philosophiques presque sans valeur intrinsèque ont été acceptés par des hommes éclairés à cause de l'appui qu'ils étaient supposés apporter à la religion, à la morale, à quelque parti politique, ou à quelque autre opinion favorite? et non pas simplement parce que ces systèmes se trouvaient par là d'accord avec leurs vœux, mais parce que, paraissant conduire à des conclusions justes, c'était une forte présomption qu'ils étaient vrais, bien que cette présomption, examinée sous son vrai jour, se réduisît à l'absence de la preuve de fausseté qu'aurait fournie une déduction correcte de leurs conséquences, en montrant qu'ils conduisaient à quelque chose déjà reconnu faux.

L'erreur, si fréquente dans la conduite, de prendre l'inverse du Tort pour le Droit, est la forme pratique d'une erreur logique relative à l'opposition des Propositions; elle provient de ce qu'on ne distingue pas le *contraire* d'une proposition de son *contradictoire*, et qu'on oublie le canon logique, que des propositions contraires peuvent être toutes deux fautes, bien qu'elles ne puissent pas être toutes deux vraies. Exprimée en mots, l'erreur violerait ouvertement ce canon. mais en général, elle ne se formule pas ainsi; et le moyen le plus efficace de la découvrir et de la démontrer est de la forcer à s'énoncer en cette forme.

§ 3. Sophisme dans l'opération syllogistique

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. -Parmi les Sophismes de Raisonnement, il faut ranger d'abord tous les cas de syllogismes vicieux exposés dans les livres de logique. Ces syllogismes pèchent généralement en ce qu'ils ont plus de trois termes, soit explicitement, soit subrepticement par un moyen terme non-distribué ou par un *emploi illicite* de l'un des deux extrêmes. A la vérité, il n'est pas toujours facile de prouver qu'un argument donné est entaché de quelqu'un de ces défauts, par la raison, déjà plus d'une fois indiquée, qu'il

est rare que les prémisses soient formellement énoncées. Si elles l'étaient, le sophisme ne pourrait tromper personne; et tant qu'elles ne le sont pas, la manière de suppléer au chaînon manquant est, dans une certaine mesure, presque toujours arbitraire. Les Règles du syllogisme sont faites pour forcer celui qui émet une assertion à bien voir tout ce qu'il a à défendre s'il persiste à maintenir sa conclusion. Il lui est presque toujours loisible de rendre son syllogisme bon en y introduisant une prémisse fautive, et de là vient qu'il est rarement possible d'affirmer décidément qu'un argument donné implique un mauvais syllogisme. Mais cela n'ôte rien de leur valeur aux règles syllogistiques, puisque c'est par elles que le raisonneur est obligé de choisir et d'énoncer clairement les prémisses qu'il est prêt à maintenir. Cela fait, il y a d'ordinaire si peu de difficulté à voir si la conclusion suit des prémisses, que nous aurions pu, sans impropriété logique, fonder cette quatrième classe de sophismes dans la cinquième, celle des Sophismes par Confusion.

§ 4. **Sophisme par le changement des prémisses**

[Retour à la table des matières](#)

§ 4. - Peut-être, cependant, les sophismes les plus communs, et certainement les plus dangereux, de cette classe sont ceux qui ne résident pas dans un syllogisme isolé, mais se glissent entre un syllogisme et un autre dans le développement d'un argument, et qui consistent dans le *changement des prémisses*. Ainsi, une proposition est prouvée, une vérité manifeste est établie dans la première partie d'une argumentation, et dans la seconde un nouvel argument est fondé, non sur la même proposition, mais sur une autre qui ressemble assez à la première pour qu'on s'y trompe. Les exemples de ce sophisme abondent dans les argumentations des personnes qui ne règlent pas exactement leurs pensées. Il suffira de signaler ici une de ses formes les plus obscures, celle qui était appelée par les scolastiques le Sophisme à *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Il a lieu lorsqu'une proposition étant émise sous réserve dans les prémisses, il n'est pas tenu compte de la réserve dans la conclusion ; ou encore, ce qui est plus fréquent, lorsque une restriction ou condition nécessaire, quoique non exprimée, pour que la proposition soit vraie, est oubliée quand la proposition vient à être employée comme prémisse. Grand nombre des mauvais arguments en vogue sont de ce genre. La prémisse est une vérité reçue, une maxime usuelle dont les raisons ou la preuve ont été oubliées ou sont négligées dans le moment; mais si l'on y avait pensé on aurait reconnu la nécessité de restreindre tellement la prémisse qu'elle n'aurait plus pu porter la conclusion.

Il y a un sophisme de cette nature dans ce que Adam Smith et autres appellent, en Économie Politique, la théorie Mercantile. Cette théorie part de la maxime vulgairement admise que tout ce qui rapporte de l'argent enrichit, ou qu'un est riche en proportion de la quantité d'argent qu'on possède ; de là on conclut que la valeur d'un trafic quelconque, ou celle du commerce d'une nation, consiste dans la balance de l'argent qu'il rapporte; qu'un commerce qui fait sortir du pays plus d'argent qu'il n'y en fait rentrer est en perte, et, par conséquent, qu'il faut attirer l'argent dans le pays et l'y retenir par des prohibitions, des franchises, et autres corollaires semblables. Et tout cela faute de réfléchir que si les richesses d'un individu sont en proportion de la

quantité d'argent dont il peut disposer, c'est parce qu'elle est la mesure du pouvoir qu'il a d'acheter ce qui vaut de l'argent; et, par conséquent, avec la réserve que rien ne l'empêche d'employer son argent à ces acquisitions. La prémisse n'est donc vraie que *secundum quid*, tandis que la théorie la suppose vraie absolument, et en conclut que l'augmentation d'argent est une augmentation de richesse, même quand il est obtenu par des moyens subversifs de la condition sous laquelle seule l'argent peut être la Richesse.

Un second exemple est l'argument dont on se servait, avant la commutation de la dîme, pour soutenir que les dîmes tombaient sur le propriétaire et étaient prélevées sur la rente; vu que, disait-on., la rente d'une terre exempte de dîmes était toujours plus forte que celle d'une terre de même qualité et situation soumise à cette charge. Ce n'est pas dans un traité de logique qu'il y a lieu d'examiner s'il est vrai ou non que la dîme tombe sur la rente; mais il est certain que le fait allégué n'était pas une preuve. Que la proposition fût vraie ou fausse, la terre non-dîmée *devait*, par les conditions nécessaires du cas, payer un loyer plus élevé; car si les dîmes ne tombent pas sur la rente, c'est nécessairement parce qu'elles tombent sur le consommateur, parce qu'elles élèvent le prix des produits de la terre. Or, si les produits sont plus chers, le fermier de la terre exempte de dîmes en profite aussi bien que le fermier de la terre à dîmes. Pour ce dernier la hausse du prix de ses produits n'est que la compensation de la dîme qu'il paye; pour le premier, qui n'en paye pas, elle est un bénéfice net qui le met à même, et, s'il y a concurrence, l'oblige à payer autant de plus à son propriétaire. Reste à savoir à quelle classe appartient ce sophisme. La prémisse est : que le propriétaire d'une terre dîmée reçoit une rente moindre que le propriétaire d'une terre exempte de dîme; la conclusion est qu'il reçoit moins qu'il ne recevrait si la dîme était abolie. Mais la prémisse n'est vraie que conditionnellement. Le propriétaire de la terre à dîmes reçoit moins que celui de la terre franche peut recevoir *lorsque d'autres terres sont sujettes à la dîme*; tandis que la conclusion s'applique à un ordre de choses dans lequel cette condition manque, et dans lequel, par conséquent, la prémisse ne serait pas vraie. Ainsi donc le sophisme est à *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

Un autre exemple encore est l'opposition que rencontre quelquefois la légitime intervention du gouvernement dans les affaires économiques de la société, par une mauvaise application de la maxime : qu'un individu est meilleur juge de ses intérêts que le gouvernement. Telle était l'objection faite au système de colonisation de M. Wakefield, consistant à concentrer les colons, en fixant le taux des terres inoccupées de manière à maintenir la proportion la plus convenable entre la quantité de terres en culture et le nombre des cultivateurs. On objectait à cela que si les colons trouvaient de l'avantage à occuper de vastes étendues de terre, étant meilleurs juges de leurs intérêts que la législature (qui ne peut procéder que par des règles générales), on ne devait pas les en empêcher. Mais dans cet argument on oubliait que si un individu prend une grande étendue de terre, cela prouve seulement qu'il est de son intérêt d'en avoir autant que les autres, mais non qu'il ne serait pas de son intérêt de se contenter d'une part moindre s'il pouvait être sûr que les autres aussi n'en auraient pas davantage, assurance qui ne peut être donnée que par un règlement de l'autorité publique. S'il prenait peu, et les autres beaucoup, il ne jouirait d'aucun des avantages résultant de la concentration de la population et de la possibilité de se procurer un travail salarié, et se placerait lui-même, sans compensation, dans une position d'infériorité volontaire. Par conséquent, la proposition, que la quantité de terres que prendraient les colons laissés libres d'agir à leur gré serait celle qui conviendrait le mieux à leurs

intérêts, n'est vraie que *secundum quid*; ce ne serait, en effet, leur intérêt qu'autant qu'ils n'auraient aucune garantie à l'égard de ce que feraient les autres. Or, le raisonnement lie tient pas compte de cette restriction, et prend la proposition comme vraie *simpliciter*.

Une des conditions le plus souvent négligées quand une proposition vraie en elle-même est employée comme prémisse pour en prouver d'autres, est la condition de *temps*. C'est un principe d'économie politique que les prix, les profits, les salaires, etc., « prennent toujours leur niveau » ; mais on l'interprète souvent comme s'il signifiait qu'ils sont toujours ou généralement à leur niveau, tandis que, en réalité, comme l'exprime épigrammatiquement Coleridge, ils sont perpétuellement *trouvant* leur niveau « ce qui ressemble assez à une définition ironique d'une tempête ».

On peut ranger encore dans cette catégorie de Sophismes (*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*) les erreurs résultant de la fausse application des vérités abstraites ; lorsque d'un principe, qui est vrai, comme on dit, *abstraitement*, c'est-à-dire en l'absence supposée de toutes les circonstances modificatrices, on conclut comme s'il était vrai absolument et sans modification possible par des circonstances quelconques. Il n'est pas nécessaire de donner ici des exemples de cette forme très-commune d'erreur, ayant à l'examiner spécialement ci-après dans son influence en des sujets où elle est la plus fréquente et la plus funeste, les questions politiques et sociales ¹.

¹ « Uri avocat, dit M. de Morgan (*Logique formelle*, p. 270), est parfois coupable du sophisme *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Il doit faire pour son client tout ce que le client pourrait faire *honnêtement* pour soi-même. Mais le mot souligné n'est-il pas souvent omis ? Est-ce qu'un homme *pourrait* honnêtement vouloir faire tout ce que son conseil tente souvent de faire pour lui ? On sait l'histoire de ces deux hommes qui avaient volé un gigot de mouton ; l'un pouvait jurer qu'il ne l'avait pas, l'autre qu'il ne l'avait pas pris. L'avocat fait son devoir en soutenant la cause de son client ; quant au client, il s'est déchargé de l'affaire sur l'avocat. Entre l'intention sans acte du client et l'acte sans intention de l'avocat, il peut y avoir un corps de délit, et, cependant, si l'on s'en rapporte aux maximes usuelles, pas de délinquant ».

Le même écrivain observe justement (p. 251), que le sophisme *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*, appelé par les logiciens scholastiques *fallacia accidentis*, a son converse dans un autre qui pourrait être appelé *a dicto secūndum quid ad dictum secundum alterum quid* (p. 265). Pour des exemples, je dois renvoyer le lecteur à l'excellent chapitre du docteur Morgan sur les Sophismes.

Livre V : des sophismes

Chapitre VII.

Sophismes par confusion.

§ 1. **Sophisme des termes ambigus**

[Retour à la table des matières](#)

§ 1.- Dans cette cinquième et dernière classe de sophismes, il faut comprendre tous ceux qui ont leur source, non pas tant dans une fausse appréciation de la valeur d'une preuve, que dans la conception vague, indéterminée et flottante de ce qu'est la preuve.

En tête de ces sophismes s'offrent ces multitudes de raisonnements vicieux résultant de l'ambiguïté des termes, lorsque d'une chose qui est vraie dans le sens particulier d'un mot on argumente comme si elle était vraie dans un autre sens. Dans ce cas-là, il n'y a pas fausse appréciation de la preuve, car il n'y a pas de preuve du tout quant au point en question ; il y a une preuve, mais d'un point différent qui, par une confusion du sens des termes, est supposé être le même. Cette erreur doit naturellement être plus fréquente dans nos raisonnements que dans nos inductions directes, vu que dans les premiers nous déchiffrons nos propres notes ou celles d'autres personnes, tandis que dans les secondes nous avons les choses elles-mêmes devant nous, soit par nos sens, soit par la mémoire; excepté, cependant, lorsque l'induction ne va pas des cas particuliers à une généralité, mais de généralités à une généralité plus haute; car, dans ce cas, le sophisme par ambiguïté peut affecter le

procédé inductif aussi bien que le raisonnement. Dans le raisonnement il se produit de deux manières : ou bien quand le moyen terme est équivoque, ou bien quand un des termes du syllogisme est pris dans un sens dans les prémisses et dans un autre sens dans la conclusion.

L'archevêque Whately donne quelques exemples bien choisis de ce sophisme : « Un cas, dit-il, du Moyen terme Ambigu est, je crois, ce que les auteurs entendaient par *fallaciâ Figuræ Dictionis* ; *sophisme* fondé sur la structure grammaticale du langage, et résultant de ce que très habituellement on suppose que les mots *paronymes (conjugués)*, qui se rapportent les uns aux autres, comme le substantif, l'adjectif, le verbe, etc., de même racine, ont un sens exactement correspondant ; ce qui n'est pas toujours, il s'en faut. Ce sophisme ne pourrait pas, à la Vérité, être exhibé en forme logique rigoureuse, car il aurait, si l'on essayait de le faire, deux moyens termes par la forme comme par le sens. Mais rien n'est plus commun en pratique que de varier les termes, en vue de quelque convenance grammaticale, et il n'y a rien à dire contre ces manières de parler, tant que le sens des expressions n'est pas altéré. Exemple : - Tout meurtrier doit être puni de mort; cet homme est un meurtrier; donc il mérite la mort. On part ici de la supposition (juste en ce cas) que commettre un meurtre et être un meurtrier, mériter la mort et devoir être mis à mort, sont des expressions équivalentes, et souvent il serait extrêmement incommode d'être privé de cette liberté. Mais son abus donne lieu au sophisme en question. Exemple : - Les *faiseurs de projets* ¹ ne méritent aucune confiance ; cet homme a fait un *projet*, donc il ne mérite pas de confiance. Ici le sophiste raisonne dans l'hypothèse que celui qui forme un *projet* est un *faiseur de projets*; tandis que le sens défavorable attaché communément à ce dernier mot n'est pas du tout impliqué dans le premier. Souvent ce sophisme résidera plutôt dans un des termes de la conclusion que dans le moyen terme ; de telle sorte que la conclusion ne sera pas du tout garantie par les prémisses, quoiqu'elle semble l'être par l'affinité grammaticale des mots. Exemple ; - la fréquentation d'un criminel est une *présomption* de crime; cet homme a une telle fréquentation, donc Il y a à *présumer* qu'il est criminel. Cet argument suppose une correspondance exacte entre *présumer* et *présomption* qui, pourtant, n'existe pas en réalité; car *Présomption* n'exprime communément qu'un léger *soupçon*, tandis que *Présumer* marque une croyance actuelle. Les exemples de non-correspondance des mots paronymes sont innombrables. Le sophisme réussit d'autant mieux que la différence du sens du mot est plus légère; car lorsque des mots ont pris une signification aussi différente que *pity* et *pitiful*, chacun reconnaîtrait immédiatement le sophisme, et il ne pourrait être employé que par plaisanterie ².

Ce sophisme est lié de près, ou plutôt pourrait être rattaché comme une de ses branches, à celui qui se fonde sur *l'étymologie*; lorsqu'un mot est employé une fois dans son sens usuel et une autre fois dans son sens étymologique. Il n'y a peut-être pas d'exemple d'un usage plus général et plus fâcheux de ce sophisme que celui du mot *représentatif*. Supposant que le sens propre de ce terme doit correspondre exacte-

¹ *Projectors* (projeteurs).

² Un exemple de ce sophisme est l'erreur populaire que les boissons fortes doivent donner de la force. Il y a ici sophisme sur sophisme, car en admettant que les mots « fortes » et « force » ne fussent pas appliqués (comme ils le sont en effet) en un sens tout à fait différent aux liqueurs fermentées et au corps humain, il y aurait encore l'erreur de supposer qu'un effet doit ressembler à sa cause ; que les conditions d'un phénomène doivent être semblables au phénomène même; ce qui a été déjà signalé comme un sophisme à priori de premier ordre. Autant vaudrait supposer qu'un Fort poison rendra Fort l'individu qui le prend.

ment au sens primitif et strict du verbe *représenter*, le sophiste persuade à la multitude qu'un membre de la Chambre des Communes est obligé de se laisser guider en toutes choses par l'opinion de ses électeurs et de n'être, en somme, que leur *porte-parole*; tandis que la loi et la coutume, qui doivent ici fixer le sens du terme, n'exigent rien de cela, et prescrivent seulement au représentant d'agir pour le mieux, selon son propre jugement et sous sa responsabilité personnelle.

Les cas suivants, de grande importance pratique, sont des exemples de sophismes résultant d'une ambiguïté verbale.

Les commerçants s'y laissent souvent prendre par les mots « rareté de l'argent ». Dans la langue du commerce, « argent » a deux sens; il signifie tantôt la *monnaie* en circulation, tantôt le *capital disponible* pour un placement quelconque, mais spécialement pour être prêté à intérêts. C'est dans ce dernier sens que le mot est employé lorsqu'on parle du cours de l'argent, et qu'on dit qu'il est bas ou élevé, entendant par là le taux de l'intérêt. Il résulte de cette ambiguïté que sitôt que la rareté de l'argent, pris dans ce dernier sens, se fait sentir, sitôt qu'il y a de la difficulté à emprunter et que le taux de l'intérêt s'élève, on en conclut que cela tient à des causes qui influent sur la quantité de l'argent, entendu dans l'autre sens plus populaire; c'est-à-dire que la monnaie en circulation doit avoir diminué de quantité. Je n'ignore pas que, indépendamment de ce double sens du terme, il existe dans les faits mêmes des circonstances qui donnent quelque apparence de fondement à cette erreur; mais l'ambiguïté du langage est la première sur le seuil de la question, et intercepte la lumière qu'on essaierait d'y faire pénétrer.

Une autre expression ambiguë, qui revient perpétuellement dans les discussions politiques de notre temps, particulièrement dans celles relatives aux changements organiques de la société, est « l'influence de la propriété » ; laquelle signifie quelquefois l'influence du respect qu'impose la supériorité d'intelligence ou de la reconnaissance due aux bons offices que les grands propriétaires ont tant de moyens de rendre, et quelquefois l'influence de la crainte, la crainte du dangereux pouvoir qu'ont aussi ces mêmes hommes, celui de faire du mal à ceux qui se trouvent sous leur dépendance. La confusion de ces deux choses est le sophisme d'ambiguïté qu'on oppose à ceux qui cherchent à purger le système électoral de la corruption et de l'intimidation. L'influence persuasive, agissant sur la conscience du votant et entraînant doucement son cœur et son esprit, est bonne ; donc (ajoute-t-on) l'influence coercitive, qui l'oblige à oublier qu'il est un agent moral ou à agir contrairement à ses convictions, ne doit pas être restreinte.

Un autre mot encore qui sert souvent de véhicule au sophisme d'ambiguïté, est celui de *théorie*. Dans son acception propre, Théorie signifie le résultat complet d'une induction philosophique d'après l'expérience. En ce sens, il y a de mauvaises théories, comme il y en a de bonnes, car l'induction peut être incorrectement faite. Mais une théorie, quelle qu'elle soit, est toujours nécessairement le résultat d'une connaissance quelconque d'un sujet, et l'exposition de cette connaissance sous forme de propositions générales, pour servir de guide dans la pratique. En ce sens-ci, qui est le sens propre du mot, Théorie est l'explication de la pratique, Dans un sens différent et plus commun, Théorie signifie une pure fiction de l'imagination, qui cherche à concevoir comment une chose a pu être produite, au lieu d'examiner comment elle l'a été. C'est en ce sens seulement que la théorie et les théoriciens sont des guides peu sûrs mais d'après cela on cherche à frapper de ridicule ou de discrédit la théorie au sens propre, c'est-à-dire la généralisation légitime, qui est le but et la fin de toute philosophie; et

une conclusion est déclarée sans valeur, justement parce que a été exécutée une opération qui, régulièrement faite, constitue le plus grand mérite que puisse avoir un principe de conduite pratique, à savoir d'exprimer en peu de mots les lois réelles d'un phénomène, ou une propriété, un rapport qui peuvent en être universellement affirmés.

« L'Église » signifie quelquefois le clergé seulement, quelquefois le corps entier des fidèles ou du moins des communicants. Les déclamations sur l'inviolabilité de la propriété de l'Église doivent presque toute leur force apparente à cette ambiguïté. Le clergé, étant appelé l'Église, est supposé le vrai propriétaire de ce qu'on appelle les biens de l'Église, tandis que, en réalité, ses membres ne sont que les administrateurs d'un corps de propriétaires bien plus considérable, et n'ont en propre que l'usufruit et seulement pendant leur vie.

L'argument stoïcien suivant est tiré de Cicéron, au livre troisième *De finibus*. - « Quod est Bonum, omne laudabile est. Quod autem laudabile est, omne honestum est; bonum igitur quod est, honestum est. » Ici le mot ambigu est *laudabile*, qui dans la mineure désigne, toutes les choses que les hommes ont coutume, avec juste raison, d'admirer ou d'estimer, comme la beauté ou le bonheur, tandis que dans la majeure il s'applique exclusivement aux qualités morales. C'est de la même façon que les stoïciens prétendaient justifier logiquement, à titre de vérités philosophiques, les figures de rhétorique par lesquelles ils exprimaient le sens moral; quand ils disaient, par exemple, que l'homme vertueux seul est libre, seul beau, seul roi, etc. Quiconque a la vertu a le bien (car il a été préalablement décidé de n'appeler bien aucune autre chose) ; or, le Bien renferme nécessairement la liberté, la beauté, et même la royauté, toutes ces choses étant bonnes; donc, quiconque a la vertu a aussi tout cela.

Voici un argument de Descartes pour prouver, suivant sa manière, à *priori*, l'existence de Dieu. L'idée, dit-il, d'un Être Infini prouve l'existence réelle de cet Être. Car, s'il n'existait pas réellement un tel être, j'en aurais moi-même formé l'idée; or, si je pouvais en former l'idée, je pourrais aussi ne pas la former, ce qui manifestement n'est pas vrai; donc, il doit exister hors de moi un archétype, duquel cette idée est tirée. Dans cet argument (qui, on peut le remarquer, prouverait également l'existence des esprits et des sorciers), l'ambiguïté est dans le pronom *je*, qui en un endroit signifie ma *volonté*, et dans un autre les lois *de ma nature*. Si l'idée existant dans mon esprit n'avait pas un modèle au dehors, il s'ensuivrait incontestablement que je l'ai formée moi-même, c'est-à-dire que les lois de ma nature doivent l'avoir spontanément produite, mais il ne s'ensuivrait pas qu'elle a été formée par ma volonté. Lorsque Descartes ajoute que je ne peux pas ne pas former l'idée, il entend que je ne peux pas la chasser de mon esprit par un acte de ma volonté. Je ne peux pas ne pas former cette conception, pas plus que toute autre, car je ne peux pas, une conception une fois produite, la faire disparaître par une simple volition; mais ce que certaines lois de ma nature ont produit, d'autres lois, ou les mêmes lois dans d'autres circonstances, peuvent l'effacer et souvent l'effacent en effet.

Des ambiguïtés analogues se rencontrent dans les disputes sur le libre arbitre. Je les mentionne ici seulement *memoriae causa*, ayant à les examiner d'une manière spéciale dans le dernier Livre. Dans cette controverse aussi le mot *je* change souvent de sens, signifiant tantôt mes volitions, tantôt les actions qui en sont la conséquence ou les dispositions mentales dont elles procèdent. Un exemple de cette dernière ambiguïté est un argument de Coleridge (dans ses *Aides de la réflexion*) à l'appui de

la liberté de la volonté. Il n'est pas vrai, dit-il, que l'homme soit gouverné par des motifs. « C'est l'homme qui fait le motif, et non le motif l'homme » ; et la preuve en est « que ce qui est un puissant motif pour un individu n'est pas un motif du tout pour un autre ». La prémisse est vraie, mais elle se réduit à ceci, que des personnes différentes n'ont pas le même degré de susceptibilité pour le même motif, non plus que pour les boissons enivrantes, ce qui pourtant ne prouve pas qu'ils sont libres de s'enivrer ou de ne pas s'enivrer, quelque quantité qu'ils en puissent boire. Ce qu'il y a de prouvé, c'est que certaines conditions mentales dans l'individu lui-même peuvent concourir avec le motif extérieur à l'accomplissement de l'acte ; mais ces conditions mentales aussi sont l'effet de causes ; et il n'y a rien dans l'argument qui prouve qu'elles se produisent sans cause, qu'une détermination de la volonté ait lieu spontanément, tout à fait sans cause, ainsi que le suppose la doctrine du libre arbitre.

Nous aurons occasion ci-après de suivre dans quelques autres de ses conséquences le double emploi, dans la question de la liberté morale, du mot Nécessité, qui est pris quelquefois pour Certitude, d'autres fois pour Coaction, quelquefois pour ce qui *ne peut pas* être empêché, d'autres fois pour ce qui (nous avons des raisons d'en être sûrs) ne le *sera pas*.

Une ambiguïté plus grave, tant dans le langage usuel que dans la langue métaphysique, est exposée comme il suit par l'archevêque Whately dans l'Appendice à sa Logique : « Même (comme aussi *un, identique*, et autres mots dérivés de ceux-ci) s'emploie fréquemment dans un sens très différent de son acception principale, en tant qu'applicable à un *seul* objet ; on s'en sert, en effet, aussi pour indiquer une grande *similarité*. Lorsque plusieurs objets se ressemblent au point de ne pouvoir pas être distingués, *une description unique* s'appliquera également à chacun, ce qui fait dire qu'ils sont tous d'une *seule et même* nature, d'une *seule et même* apparence, etc. Quand on dit : cette maison est bâtie avec la *même* pierre que cette autre, on entend seulement que les pierres ne diffèrent pas d'une manière appréciable dans leurs qualités, et non qu'une des bâtisses a été démolie et qu'avec ses matériaux on a construit l'autre. *Même*, dans son sens primitif, n'implique pas, d'ailleurs, nécessairement la similarité; car si nous disons d'un homme qu'il a beaucoup changé depuis un certain temps, nous entendons, et l'expression même l'implique, qu'il est une *personne unique*, bien que différant en plusieurs qualités. Il convient d'observer aussi que *Même*, dans son sens secondaire, admet des degrés. On dit que deux choses sont à *très peu près*, mais pas tout à fait, les mêmes. L'identité personnelle n'admet pas de degré. Rien n'a peut-être plus contribué à l'erreur du Réalisme que cette ambiguïté. Quand on dit de diverses personnes qu'elles ont *une seule et même* opinion, pensée, idée, bien des gens, oubliant la simple et vraie exposition du fait, qui est qu'elles *pensent toutes de même*, cherchent là quelque chose de plus caché et de mystique, et imaginent qu'il doit y avoir *une seule et même chose*, dans le sens primitif des mots, laquelle, bien que non individuelle, est présente en même temps à l'esprit de chacune de ces personnes; et de là naquit aisément la théorie des Idées de Platon, d'après laquelle chaque idée est un objet réel, éternel, existant tout entier et complet dans chacun des objets individuels désignés par le même nom. »

Et ce n'est pas une simple inférence, mais un fait authentiquement historique, que la doctrine des Idées de Platon, et la doctrine aristotélique (la même au fond que celle de Platon) des Formes Substantielles et des Substances Secondes, naquit précisément de la manière ici indiquée; de la nécessité supposée de trouver dans les choses dites de *même* nature ou de *mêmes* qualités, quelque chose qui fut la *même* au sens où un

homme est identique avec lui-même. Toutes les vaines spéculations sur [en grec dans le texte] et autres abstractions semblables, si communes dans les anciennes écoles de philosophie et dans quelques-unes des modernes, venaient de la même source. Les logiciens aristotéliques remarquèrent pourtant un cas de l'ambiguïté, et y parèrent avec leur bonheur ordinaire d'invention du langage technique, en distinguant les choses qui diffèrent à la fois *specie* et *numero* de celles qui diffèrent *numero tantum*, c'est-à-dire qui sont exactement semblables (du moins, sous un certain rapport), mais constituent des individus distincts. L'application de cette distinction aux deux sens du mot Même, à savoir entre les choses qui sont les mêmes *specie tantum* et celles qui sont les mêmes *numero* aussi bien que *specie*, aurait prévenu la confusion qui a répandu tant de ténèbres et tant d'erreurs positives dans la métaphysique:

Le même cas offre un des exemples les plus extraordinaires jusqu'où peut être mené un penseur éminent par une ambiguïté de langage. Je veux parler du fameux argument à l'aide duquel Berkeley se flattait d'avoir mis fin à tout jamais « au scepticisme, à l'athéisme et à l'irréligion ». Le voici en peu de mots : Je pensai à une chose hier ; je cessai d'y penser; J'y pense de nouveau aujourd'hui. J'avais donc hier dans mon esprit une *idée* de l'objet; j'en ai aussi une idée aujourd'hui. Cette idée évidemment n'est pas une autre idée; c'est la même. Cependant, il y a eu un intervalle de temps pendant lequel je ne l'avais pas. Où était cette idée dans cet intervalle? Elle doit avoir été quelque part; elle n'a pu cesser d'exister, autrement l'idée que j'avais hier ne pourrait pas être la même idée, pas plus qu'un homme que je vois vivant aujourd'hui ne pourrait être le même que je vis hier, si l'homme était mort dans l'intervalle. Or, une idée ne peut être conçue exister ailleurs que dans un esprit; par conséquent, il doit y avoir un Esprit Universel, dans qui toutes les idées ont leur résidence permanente, pendant les intervalles de leur présence consciente dans notre propre esprit.

Il est évident que Berkeley confondait ici le Même *numero* avec le Même *specie*, c'est-à-dire avec la parfaite ressemblance, et supposait le premier là où il n'y avait que le second, ne s'apercevant pas que quand nous disons que nous avons aujourd'hui la même pensée que nous avons eue hier, nous n'entendons pas la même pensée individuelle, mais une pensée exactement semblable; comme nous disons que nous avons la même maladie que l'an passé, voulant dire seulement la même espèce de maladie.

Dans une circonstance bien remarquable, le monde scientifique se divisa, par une ambiguïté de langage, en deux partis furieusement hostiles, dans une science qui, plus que toutes les autres, jouit de l'avantage d'une terminologie précise et bien définie. Il s'agit de la fameuse dispute sur la *vis viva*, dont l'histoire se trouve tout au long dans la Dissertation du professeur Playfair. La question était, si la force d'un corps en mouvement était proportionnelle (sa masse étant donnée) simplement à sa vitesse ou au carré de sa vitesse. L'ambiguïté était dans le mot Force. « Un des effets produits par un corps en mouvement, dit Playfair, est proportionnel au carré de la vitesse, tandis qu'un autre est proportionnel à la vitesse simple. » De là des penseurs plus clairs furent conduits à établir une double mesure de l'action de la puissance motrice, dont l'une fut appelée *vis viva* et l'autre *momentum*. Sur les faits les deux partis furent tout d'abord d'accord. La seule question fut de décider auquel des deux effets devait ou pouvait le mieux s'appliquer le terme *force*. Mais les disputants ne voyaient pas que toute la difficulté résidait en ce qu'ils pensaient que la force était une chose et la

production des effets une autre, et que la question de savoir par quel de ces effets la force qui produisait les uns et les autres devait être mesurée était une question, non de terminologie, mais de fait.

L'ambiguïté du mot *Infini* est le sophisme réellement en jeu dans l'amusant problème logique d'Achille et la Tortue, problème qui a mis à bout la patience et la sagacité de beaucoup de philosophes, et, entre autres, du docteur Thomas Brown, qui le juge insoluble, et le considère comme un argument valable bien qu'il conduise à une fausseté palpable; ne s'apercevant pas qu'accorder cela serait une *reductio ad absurdum*, de la raison elle-même. Le sophisme gît, comme Hobbes l'a entrevu, dans la supposition tacite que ce qui est divisible à l'infini est infini. Mais la solution qui suit (à l'invention de laquelle je n'ai aucun titre) est plus précise et plus satisfaisante.

Voici d'abord l'argument : Achille court dix fois plus vite que la tortue; cependant si la tortue a l'avance, Achille ne l'atteindra jamais. Supposons, en effet, qu'il y ait entre eux un intervalle de mille pieds; lorsque Achille a parcouru ces mille pieds, la tortue en aura parcouru cent; lorsque Achille a parcouru ces cent pieds, la tortue en a parcouru dix, et *toujours* ainsi indéfiniment ; donc Achille peut courir *toujours* sans jamais atteindre la tortue.

Maintenant, le « toujours » de la conclusion veut dire autant de temps qu'on voudra supposer; mais dans les prémisses « toujours » ne signifie pas une *longueur* de temps quelconque; il signifie *un nombre quelconque de subdivisions du temps*; il signifie qu'on peut diviser mille pieds par dix, diviser encore ce quotient par dix, et ainsi de suite tant qu'on voudra; qu'il n'y aura jamais de fin aux subdivisions de la distance, ni conséquemment à celles du temps employé à la parcourir. Mais on peut faire un nombre illimité de subdivisions de ce qui est en soi limité. L'argument ne prouve pas d'autre infinité de durée que celle qui peut être comprise dans cinq minutes. Tant que les cinq minutes ne sont pas expirées, ce, qui en reste peut être divisé par dix, ces dix encore par dix, aussi souvent qu'on voudra, ce qui est parfaitement compatible avec le fait que le tout ensemble ne fait que cinq minutes. En somme, il prouve que pour parcourir cette étendue finie il faut un temps qui est divisible à l'infini, mais non un temps infini; confusion qui, comme Hobbes l'avait déjà reconnu, est le fort de ce sophisme.

Les ambiguïtés suivantes du mot *droit* (que j'ajouterai à celle si manifeste et si familière de un Droit et de *l'adjectif* Droit) sont extraites d'un article oublié d'un journal : -

« Moralement parlant, vous direz que vous avez le droit de faire une chose, si tout le monde est moralement obligé de ne pas vous empêcher de la faire. Mais, dans un autre sens, avoir le droit de faire une chose est le contraire de n'avoir aucun droit de la faire, c'est-à-dire d'être moralement obligé de s'abstenir de la faire. En ce sens, dire que vous avez le droit de faire une chose signifie que vous pouvez la faire sans manquer à aucun devoir, et que d'autres personnes, non seulement ne devraient pas vous en empêcher, mais encore n'ont pas de raison, si vous la faites, de penser plus mal de vous. C'est Là une proposition parfaitement distincte de la précédente. Le droit que vous avez en vertu du devoir qui incombe à d'autres personnes est évidemment autre chose que le droit résultant de l'absence de tout devoir à vous. Cependant ces deux choses sont continuellement confondues. Ainsi un individu dira qu'il a le droit de publier ses opinions, ce qui peut être vrai, en ce sens qu'il y aurait violation

d'un devoir de la part de toute personne qui s'y opposerait, mais il suppose aussi qu'en publiant ses opinions il ne viole lui-même aucun devoir, ce qui peut être vrai ou faux, selon qu'il aura ou n'aura pas eu soin de s'assurer d'abord que ses opinions sont vraies, et, de plus, que leur publication sous cette forme et dans les circonstances particulières sera probablement favorable en somme à l'intérêt de la vérité.

« Une seconde ambiguïté est celle de confondre un droit quelconque avec le droit de donner force à ce droit en résistant à sa violation ou en la punissant. Des gens diront, par exemple, qu'ils ont droit à un bon gouvernement, ce qui est incontestablement vrai, car c'est un devoir moral des gouvernants de les bien gouverner. Mais en accordant cela, vous êtes supposé avoir admis le droit pour eux de renverser les gouvernants, et peut-être de les punir, pour n'avoir pas rempli leur devoir; ce qui, loin d'être la même chose, n'est pas, il s'en faut, universellement vrai, mais dépend d'une foule innombrable de circonstances », qui doivent être consciencieusement appréciées avant de prendre ou d'exécuter une semblable résolution. Ce dernier cas est (ainsi que d'autres déjà cités) un exemple de sophisme sur sophisme; il implique, en effet, non-seulement la seconde des deux ambiguïtés indiquées, mais aussi la première.

Une autre forme assez commune du Sophisme par Ambiguïté des Termes est celle appelée techniquement le Sophisme de Composition et Division, lequel se produit lorsque un terme est pris collectivement dans les prémisses et distributivement dans la conclusion, et *vice versa* ; ou encore lorsque le Moyen Terme est pris collectivement dans une des prémisses et distributivement dans l'autre ; comme, par exemple, si l'on., disait (je cite d'après l'archevêque Whately) Tous les angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits ; A B C est un angle d'un triangle; donc A B C est égal à deux angles droits... Il n'y a pas de sophisme plus commun et plus propre à tromper que celui-ci. La manière la plus ordinaire de l'employer est d'établir d'abord et séparément une chose vraie de *chaque* individu d'une classe et d'inférer de là qu'elle est vraie de *tous collectivement*. » *Tel* est le raisonnement qu'on entend faire quelquefois pour prouver que le monde pourrait se passer de grands hommes. Colomb, dit-on, n'aurait jamais vécu que l'Amérique n'aurait pas moins été découverte quelques années plus tard. Newton n'aurait jamais vécu que quelque autre aurait découvert la loi de la gravitation; et ainsi des autres. Rien de plus vrai; tout cela aurait été fait, mais probablement pas avant qu'il se fût rencontré des hommes doués des qualités de Colomb ou de Newton. De ce qu'un grand homme aurait pu être suppléé par d'autres grands hommes, l'argument conclut qu'il n'était pas besoin de grands hommes. Le terme « grands hommes » est distribué dans les prémisses et collectif dans la conclusion.

C'est aussi là le sophisme qui probablement agit sur les joueurs à la loterie. Le gain d'un gros lot n'est pas un événement bien rare; et ce qui n'est pas rare peut raisonnablement être attendu; donc on peut raisonnablement s'attendre à gagner un gros lot. La conclusion appliquée à un individu (comme elle l'est en pratique) peut être entendue dans le sens de « raisonnablement attendu pour *un certain individu* ». Ainsi, pour que la majeure soit vraie, il faut que le moyen terme signifie: « n'est pas un événement rare pour une personne *particulière* » ; *tandis* que, pour que la mineure (qui est énoncée la première) soit vraie, il faut qu'il signifie « un événement pas rare pour *une personne ou pour une autre* » ; et vous avez alors le Sophisme de *composition*.

C'est là un sophisme avec lequel les hommes sont extrêmement sujets à se tromper eux-mêmes; car, lorsqu'une multitude de faits particuliers se présentent à l'esprit, beaucoup d'hommes sont trop faibles ou trop indolents pour les embrasser d'une seule vue; ils fixent leur attention tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre isolément, et décident, concluent et agissent en conséquence. Le dissipateur imprudent trouvant qu'il a de quoi dépenser ceci, cela ou autre chose, oublie que *toutes ces dépenses ensemble* le ruineront. Le débauché détruit sa santé par des actes successifs d'intempérance, parce *qu'aucun* de ces actes séparés ne pourrait lui faire beaucoup de mal. Un malade se dit en lui-même « ni tel symptôme, ni tel autre, ne prouve que j'ai une maladie mortelle », et il en conclut pratiquement que tous les symptômes réunis ne le prouvent pas non plus.

§ 2. *Sophisme de la petitio principii*

[Retour à la table des matières](#)

§ 2. - Nous avons donné des exemples suffisants d'un des Genres principaux dans cet Ordre de Sophismes; ceux dans lesquels l'erreur ayant sa source dans l'ambiguïté des termes, les prémisses sont verbalement, mais non réellement, ce qu'il faut pour garantir la conclusion. Dans le second des grands Sophismes par Confusion, les prémisses ne sont ni réellement ni même verbalement suffisantes; bien que leur multiplicité et leur désordre et, plus souvent encore, le manque de mémoire, empêchent de voir quelles elles sont. Ce sophisme est la *petitio principii*, ou la supposition de ce qui est en question, dont le Raisonnement en Cercle (le cercle vicieux) est une variété plus complexe et non rare. La *petitio principii*, telle que la définit l'archevêque Whately, est le sophisme « dans lequel la prémisse, ou bien énonce manifestement la même chose que la conclusion, ou bien est prouvée explicitement, ou pourrait naturellement et convenablement être prouvée, par la conclusion; » cette dernière clause veut dire, je présume, qu'elle n'est pas susceptible d'une autre preuve, car autrement il n'y aurait pas de sophisme. En effet, déduire d'une proposition des propositions desquelles elle pourrait elle-même être plus naturellement déduite, est souvent une déviation permise de l'ordre didactique ordinaire, et constitue tout au plus ce qu'on pourrait appeler, par une locution familière aux mathématiciens, une *inélegance* logique ¹.

L'emploi d'une proposition pour prouver la chose dont dépend sa propre preuve n'implique pas une faiblesse d'entendement aussi grande qu'on pourrait le croire à première vue. La difficulté de comprendre comment ce sophisme est possible disparaît, si l'on réfléchit que tous les hommes, même instruits, ont un grand nombre d'opinions dont ils ne peuvent se rappeler exactement l'origine. Croyant les avoir suffisamment examinées et vérifiées jadis, mais ne se souvenant plus de quelle manière et par quelles preuves, il leur arrive très aisément d'en déduire les proposi-

¹ Dans les dernières éditions de sa *Logique*, l'archevêque Whately restreint le nom de *Petitio Principii* « aux cas dans lesquels une des prémisses est, ou manifestement la même par le sens que la conclusion, ou prouvée explicitement par la conclusion, ou telle qu'elle ne pourrait guères être admise par les personnes à qui l'on parle que comme une inférence de la conclusion - comme, par exemple, si l'on donnait pour preuve de l'authenticité d'une histoire qu'elle relate tels ou tels faits, faits dont la réalité ne se fonde que sur le témoignage de cette même histoire ».

tions mêmes qui seules pourraient servir de prémisses à ces mêmes opinions; comme serait le cas, dit l'archevêque Whately, si l'on voulait prouver l'existence de Dieu par l'autorité de l'Écriture Sainte » ce qui. arriverait facilement à celui dans l'esprit de qui ces deux choses, dogmes fondamentaux de sa foi religieuse, sont établies au même titre de croyance familière et traditionnelle.

Le raisonnement en Cercle, cependant, est un degré plus fort du sophisme. Il ne se réduit pas à admettre passivement une prémisse sans se souvenir comment elle doit être prouvée; il implique le fait de vouloir prouver deux propositions l'une par l'autre. Il est rare qu'on y ait recours, du moins en termes exprès, dans ses propres spéculations il est surtout commis par ceux qui, vivement pressés par un adversaire, sont forcés de donner les raisons d'une opinion dont ils n'avaient pas, en la mettant en avant, suffisamment examiné les fondements. L'archevêque Whately en donne cet exemple : « Des mécaniciens veulent prouver (ce qu'ils devraient présenter comme une hypothèse probable ¹, mais douteuse) que chaque molécule de la matière gravite également. Pourquoi? Parce que les corps qui contiennent plus de molécules gravitent plus fortement, c'est-à-dire sont plus pesants. Mais (dira-t-on) ceux qui sont plus pesants ne sont-ils pas toujours plus volumineux? Non, ils contiennent plus de molécules, mais plus condensées. - Comment savez-vous cela ? - Parce qu'ils sont plus pesants. - Et comment cela le prouve-t-il ? - Parce que toutes les particules de matière gravitent également, la masse qui est spécifiquement la plus pesante doit en contenir le plus dans le même espace. » Je crois que le raisonneur sophistique, spéculant en lui-même, n'irait pas probablement au delà du premier pas du raisonnement. Il acquiescerait tout d'abord à la première assertion : « les corps qui contiennent plus de particules sont plus pesants ». C'est quand on la conteste et qu'on le somme de la prouver, que, ne sachant comment le faire, il essaye d'établir sa prémisse en supposant prouvé ce qu'il voulait prouver par elle. En fait, le moyen le plus efficace de déceler la *petitio principii* est, lorsque les circonstances le permettent, de sommer le raisonneur de prouver ses prémisses; car dès qu'il entreprend de le faire, il est nécessairement amené à argumenter en cercle.

Il n'est pas du tout rare, cependant, que des penseurs, même au - dessus dit commun, soient conduits, même dans leur propre pensée, non sans doute à prouver formellement deux propositions l'une par l'autre, mais à admettre des propositions qui ne peuvent être prouvées que de cette manière. Dans l'exemple précédent, les deux propositions forment ensemble une explication complète et conséquent e quoique hypothétique, des faits discutés. Or, la tendance à prendre la cohérence mutuelle des pensées pour la vérité, à se lier à la solidité intrinsèque d'une chaîne, bien qu'elle n'ait pas de point d'attache, est le fond de beaucoup d'arguments qui, présentés en forme logique rigoureuse, se trouveraient n'être autre chose que des raisonnements en cercle. L'expérience universelle témoigne de la force entraînant du simple enchaînement des idées dans un système, et de la difficulté qu'il y a généralement à admettre que ce qui est si solidement joint et lié puisse se rompre.

Puisque tout cas où une conclusion qui ne peut être, prouvée que par certaines prémisses est donnée en preuve de ces mêmes prémisses est une *petitio principii*, ce

¹ Ce n'est plus même une hypothèse probable depuis l'établissement de la théorie atomique; car il est maintenant certain que les particules intégrantes de divers corps ne pèsent pas également, Il est vrai que ces particules pourraient ne pas être les derniers éléments de la substance, bien qu'elles soient des minima au point de vue de la combinaison chimique ; et ce doute seul rend admissible l'hypothèse, même à titre d'hypothèse.

sophisme comprend une très grande partie des mauvais raisonnements. Il est donc nécessaire, pour compléter l'examen de ce sophisme, de donner des exemples de quelques-uns des déguisements qu'il prend d'ordinaire pour n'être pas reconnu.

Personne n'accepterait une proposition qui ne serait qu'un corollaire d'elle-même, si elle n'était pas énoncée en des ternies qui la font paraître différente. Un des modes les plus communs de ce procédé est de présenter une proposition énoncée en termes abstraits comme preuve de la même proposition énoncée en ternies concrets. C'est là une des formes les plus usitées, non-seulement des soi disant preuves, mais aussi des soi-disant explications. Molière l'a parodiée quand il fait dire à un de ses sots médecins que l'opium fait dormir « parce qu'il a une vertu dormitive, » ou dans ce latin burlesque :

Mihi demandatur
 A doctissimo doctore -
 Quare opium facit dormire ?
 Et ego respondeo
 Quia est in eo
 Virtus dormitiva
 Cujus natura est sensus assoupire.

Les mots Nature et Essence sont les grands instruments de cette forme de la pétition de principe. Tel est l'argument si connu des théologiens scolastiques, que l'esprit pense toujours parce que *l'essence* de l'esprit est de penser. Locke dut remarquer que si par Essence on entend une propriété qui doit se manifester et agir constamment, la prémisse est une supposition directe de la conclusion ; tandis que si elle signifie seulement que penser est la propriété distinctive, d'un esprit, il n'y a pas de connexion entre la prémisse et la conclusion, car il n'est pas nécessaire qu'une propriété distinctive soit perpétuellement en action.

Un des modes de l'emploi de ces termes abstraits, Nature et Essence, comme instruments de ce sophisme, est le suivant. Certaines propriétés d'une chose sont choisies, plus ou moins arbitrairement, pour désigner sa nature ou essence; puis ces propriétés sont supposées douées d'une sorte d'indéfectibilité et ont sur toutes les autres une telle supériorité qu'elles ne peuvent en aucun cas être dominées ou contrariées par elles. C'est ainsi qu'Aristote, dans un passage déjà cité, décide qu'il n'existe pas de vide dans la nature par clés arguments comme ceux-ci: « Dans le vide il n'y aurait ni haut ni bas, car comme dans le rien il n'y a pas de différences, de même il n'y en saurait avoir dans la privation ou négation; or le vide est une pure négation ou privation de la matière; donc dans le vide les corps ne pourraient pas se mouvoir en haut et en bas, ce qu'il est dans leur *nature* de faire ¹. » En d'autres termes Il est dans la *nature* des corps de se mouvoir en haut et en bas, *ergo* tout fait physique qui suppose qu'ils ne se meuvent pas de la sorte ne peut être vrai. Cette manière de raisonner, par laquelle on oppose une mauvaise généralisation aux faits qui la contredisent, est une *petitio principii* dans une de ses formes les plus palpables.

De toutes les manières de supposer ce qui est à prouver, il n'y en a pas de plus commune que l'emploi de ce que Bentham appelle les « appellations à cercle vicieux » ; de noms qui supposent ce qui est en question, sous le semblant de l'exposer. Les plus puissants de ces noms sont ceux qui ont un caractère de louange ou de

¹ *Hist. des sc. ind., I, 34.*

blâme, par exemple, en politique, le mot Innovation. Dans l'acception donnée par le dictionnaire, ce terme signifiant simplement « changement en quelque chose de nouveau », il est difficile aux promoteurs de la mesure la plus utile de nier qu'elle est une Innovation; ce qui, ce mot ayant acquis dans l'usage commun une connotation défavorable, est toujours pris pour un aveu qui discrédite la chose proposée.

L'extrait suivant d'un argument de Cicéron contre les Épicuriens (dans le second livre *De finibus*) offre un bel exemple de cette espèce de sophisme. - « Et quidem illud ipsuni non nimium probo (et tantum. patior) philosophum. loqui de cupiditatibus finiendis. An potest cupiditas finiri? Tollenda est, atque extraenda radicitus. Quis est enim, in quo sit cupiditas, quin recte cupidus dici possit? Ergo et avarus erit, sed finite; adulter, verum habebit modum, et luxuriosus eodem. modo. Qualis ista philosophia est quæ non interitum. afferat pravitatis, sed sit contenta mediocritate vitiorum? » La question était si certains désirs, contenus dans certaines bornes, sont ou ne sont pas des vices, et l'argument la résout en leur donnant un nom (*cupiditas*) qui implique vice. La suite du passage montre que Cicéron ne le donnait pas comme un argument sérieux, mais comme la critique d'une expression selon lui impropre. - « Rem ipsam prorsus probo elegantiam desidero. Appellet haec *desideria naturae*; cupiditatis nomen servet alio, etc. »

Mais bien des gens, dans tous les temps, ont Pris cette manière de raisonner, ou quelque autre équivalente, pour un argument concluant. Remarquons en outre que le passage relatif à cupiditas et cupidus est aussi un exemple d'un autre sophisme déjà mentionné, celui des Termes Paronymes.

Grand nombre des arguments des moralistes anciens, particulièrement des Stoïciens, rentrent dans la *petitio principii*. Ainsi, dans le *De finibus*, que je continue de citer parce qu'il offre probablement la meilleure exposition et les meilleurs exemples des doctrines et, en même temps, des méthodes des écoles philosophiques de cette époque, quelle valeur pourraient avoir, comme arguments, des raisonnements comme ceux de Caton dans le troisième livre : - Que si la vertu n'était pas le bonheur, il n'y aurait pas lieu de s'en glorifier; Que si la mort et la douleur étaient des maux, il serait impossible de ne pas les craindre, et, par conséquent, il ne serait pas louable de les mépriser, etc. A un point de vue, ces arguments pourraient être considérés comme des appels à l'autorité du sentiment général de l'humanité, qui, par ces expressions, a mis le sceau de son approbation à certaines actions et à certains caractères ; mais que ce fût là ce qu'on voulait dire, c'est fort peu vraisemblable, si l'on considère le mépris des philosophes anciens pour l'opinion du vulgaire. A tout autre point de vue, ce sont manifestement des cas de *petitio principii*, puisque le mot louable et l'idée de se glorifier impliquent des principes de conduite ; et les maximes pratiques ne peuvent être prouvées que par des vérités spéculatives, c'est-à-dire par les propriétés de la Chose en question, et ne peuvent, par conséquent, servir à prouver ces propriétés; comme si, par exemple, on disait qu'un gouvernement est bon parce que nous devons le soutenir, ou que Dieu existe parce que c'est notre devoir de lui adresser nos prières.

Il est pris pour accordé par tous les interlocuteurs, dans le *De finibus*, comme base de la discussion sur le *summum bonum* que « sapiens semper beatus est » ; et non pas simplement que la sagesse donne la meilleure chance de bonheur, ou qu'elle consiste à connaître ce qu'est le bonheur (car ils ne se seraient pas contentés de ces propo-

sitions), mais que le sage est et doit nécessairement être toujours heureux. L'idée que la sagesse pourrait être compatible avec le malheur était toujours rejetée comme inadmissible. La raison qu'en donne un des interlocuteurs, au commencement du troisième livre, est que si le sage pouvait être malheureux, il ne vaudrait guère la peine de chercher la sagesse. Mais par le malheur ils n'entendaient pas la douleur et la souffrance, auxquelles les plus sages étaient soumis comme les autres; le sage était heureux parce que, ayant la sagesse, il avait ce qu'il y a de plus précieux, ce qui mérite le plus d'être recherché et prisé, et que posséder la chose la plus précieuse était le plus grand bonheur. C'est ainsi qu'en établissant au début de la recherche que le sage doit être heureux, la chose en question, le *summum bonum*, était, en fait, supposée, ainsi que la proposition que la douleur et la souffrance, qui pouvaient coexister avec la sagesse, ne sont pas des maux et ne font pas le malheur.

J'ajouterai encore quelques exemples de la *petitio principii* plus ou moins déguisée.

Platon, dans le *Sophiste*, entreprend de prouver qu'il peut y avoir des choses incorporelles par la raison que la justice et la sagesse sont incorporelles et que la justice et la sagesse doivent être quelque chose. Si par *quelque chose* on entendait, comme en fait l'entendait Platon, une chose existant en soi et par soi, et non une qualité de quelque autre chose, il supposait le fait en question en affirmant que la justice et la sagesse doivent être quelque chose; et s'il voulait dire autre chose, sa conclusion n'était pas prouvée. Ce sophisme pourrait être classé aussi sous le Moyen terme ambigu ; *quelque chose* signifiant, dans une des prémisses, quelque substance et, dans l'autre, simplement un objet de la pensée, substance ou attribut.

On donnait jadis pour preuve de la divisibilité infinie de la matière (opinion qui n'est plus maintenant aussi répandue), que chaque portion de matière, si petite qu'elle fût, devait avoir au moins un dessus et un dessous. Ceux qui employaient cet argument ne voyaient pas qu'il supposait le point même en question, l'impossibilité d'arriver à un Minimum d'épaisseur; puisque dans ce Minimum le dessus et le dessous ne feront qu'un ; il sera simplement une surface et rien de plus. Cet argument doit sa grande plausibilité à ce que la prémisse semble plus évidente que la conclusion, quoiqu'elle y soit en réalité identique. Dans la prémisse, la proposition énonce directement et en termes concrets l'incapacité de l'imagination humaine à concevoir un Minimum. Sous cet aspect, elle est le sophisme *a priori* ou préjugé naturel, que ce qui ne peut pas être conçu ne peut pas exister. Tout Sophisme par Confusion, une fois éclairci, deviendra (il est presque superflu de le répéter) un sophisme de quelque autre espèce ; et on trouvera que sous les sophismes déductifs ou de raisonnement, lorsqu'ils sont captieux, il y a le plus souvent en embuscade, comme dans l'exemple précédent, un sophisme de quelque autre genre, à la faveur duquel la jonglerie verbale, qui est le fond de cette sorte de sophismes passe inaperçue.

Dans l'Algèbre d'Euler, livre, d'ailleurs, de grand mérite, quoiqu'il fourmille d'erreurs logiques relatives aux fondements de la science, on trouve l'argument suivant pour prouver que *minus* multiplié par *minus* donne plus, doctrine qui est le scandale des purs mathématiciens et que Euler ne pouvait prouver, n'ayant pas même un soupçon de la vraie manière d'y arriver. *Minus*, dit-il, multiplié par *minus* ne peut pas donner *minus*; car *minus* multiplié par plus donne *minus*, et *minus* multiplié par *minus* ne peut pas donner le même produit que *minus* multiplié par plus. Mais on est

obligé de demander pourquoi *minus* multiplié par *minus* doit donner un produit quelconque? et, s'il en donne un, pourquoi ce produit ne peut pas être le même que celui de *minus* multiplié par plus? Car cela ne paraît pas, à première vue, plus absurde que de dire que *minus* multiplié par *minus* donnerait le même produit que plus x plus, proposition que Euler préfère. La prémisse veut être prouvée aussi bien que la conclusion; et elle ne peut être prouvée que par une vue plus compréhensive de la nature de la multiplication et des procédés algébriques, en général, laquelle fournirait également une meilleure preuve de la doctrine mystérieuse qu'Euler cherche ici à démontrer.

Un exemple frappant de raisonnement en cercle est celui de quelques moralistes, qui, prenant d'abord pour règle de la -vérité morale ce qui, à cause de sa généralité, leur paraît être un produit des perceptions et des sentiments naturels et instinctifs du genre humain, expliquent ensuite les nombreux exemples de déviations de ce modèle en les représentant comme des cas d'aberration malsaine. Ils déclarent que certaines manières de sentir et d'agir sont *contre nature*. Pourquoi ? Parce qu'elles sont repoussées par les sentiments universels et naturels de l'humanité. Ne trouvant pas ce sentiment en vous-même, vous niez le fait; et on vous répond (si votre adversaire est poli) que vous êtes une exception, un cas particulier. - Mais, direz-vous, je ne trouve pas non plus chez les hommes d'un autre pays ou d'un autre temps ce sentiment de répulsion. - « Eh oui! mais c'est que leurs sentiments sont faussés et malsains. »

Un des plus remarquables spécimens du raisonnement en cercle est la doctrine de Hobbes, de Rousseau et autres, qui fonde les devoirs auxquels sont soumis les hommes comme membres de la société sur un contrat social supposé. Mais, Sans parler de ce contrat purement imaginaire, lorsque Hobbes, dans son *Leviathan*, déduit laborieusement l'obligation d'obéir au souverain, non de la nécessité ou de l'utilité de l'obéissance, mais d'une prétendue promesse faite par nos ancêtres quand ils renoncèrent à vivre flans l'état sauvage et convinrent d'établir une société politique, on ne peut s'empêcher de demander par contre pourquoi nous sommes obligés de tenir une promesse faite pour nous par d'autres, ou même de tenir une promesse quelconque ? Il n'y a d'autre fondement assignable à l'obligation que les funestes conséquences du manque de foi et de l'absence de confiance mutuelle entre les hommes. Nous sommes donc ramenés à l'intérêt de la société comme au dernier fondement de l'obligation; et cependant on n'admet pas que cet intérêt soit une justification suffisante de l'existence du gouvernement et des lois. Sans cette promesse, assure-t-on, nous ne serions pas obligés à ce qui est impliqué dans tous les modes possibles de la vie sociale, à savoir, de nous soumettre aux lois établies; et cette promesse est jugée si nécessaire que, dans le cas où elle n'aurait pas été faite, on suppose qu'en en admettant une fictive on raffermirait les bases de la société.

§ 3. Sophisme de l'ignoratio elenchi

[Retour à la table des matières](#)

§ 3. - Les deux principales subdivisions de la classe des Sophismes par Confusion étant épuisées, il en reste une troisième dans laquelle la confusion ne consiste pas, comme dans le Sophisme par Ambiguïté, à mal comprendre le sens des prémisses, ni, comme dans la *petitio principii*, à oublier ce que les prémisses sont, mais à ne pas savoir ce qu'on doit prouver. C'est l'*Ignoratio elenchi*, au sens le plus large du terme;

appelée aussi par l'archevêque Whately le Sophisme par Conclusion Étrangère à la question. Ses remarques à ce sujet et les exemples qu'il donne méritent d'être cités.

« Diverses sortes de propositions sont, suivant l'occasion, substituées à celle qu'il s'agit de prouver, tantôt une particulière à une universelle, tantôt une proposition autrement énoncée. D'autres artifices sont encore employés pour opérer et dissimuler cette substitution et faire que la conclusion tirée par le sophiste ait la même conséquence pratique que celle qu'il aurait dû établir. Nous disons « la même conséquence pratique » parce qu'il arrivera souvent que quelque *émotion* sera produite, quelque sentiment excité (par cet adroit manèment du sophisme), qui *disposeront* les hommes à aller où on veut les conduire, bien qu'ils n'aient peut-être pas admis, ou même pas bien nettement compris, la *proposition* qu'on devait établir. C'est ainsi qu'un sophiste ayant à défendre un homme coupable d'un délit grave qu'il voudrait, mais qu'il ne peut pas, vil l'évidence du fait, atténuer ouvertement, atteindra pratique., ment au même résultat, s'il réussit, à propos de quelque incident, à faire rire l'auditoire. De même, si quelqu'un a fait valoir les circonstances atténuantes d'un certain délit, de manière à montrer qu'il diffère considérablement de la généralité des délits de cette classe, le sophiste, qui se sent incapable de récuser ces motifs d'atténuation, peut leur ôter toute leur force, simplement *en rapportant*, l'action à cette même classe *de délits*, à laquelle elle appartient en effet comme personne ne peut le nier, et dont le nom seul excitera un sentiment d'horreur suffisant pour contre-balancer les motifs atténuants. Soit, par exemple, un cas de concussion, et qu'on ait présenté des circonstances atténuantes indéniables. L'opposant sophistique répliquera : « C'est très-bien ! mais après tout cet homme est un voleur et voilà tout. » Or, en réalité, ce n'était pas là la question, et la simple assertion de ce qui n'était pas nié ne *devait* pas de bonne foi être considérée comme décisive; mais, pratiquement, l'odieux du mot, résultant, en grande partie, de l'association chez la plupart des individus de la classe de ces mêmes circonstances qui ont été, supposées *absentes* dans ce cas particulier, provoque précisément ce sentiment de répulsion qui brise le nerf de la défense. On peut aussi ranger sous le même chef tous les cas d'appel aux passions et tout ce qui est mentionné par Aristote comme étranger à la question [mots en grec dans le texte] »

« Au lieu de prouver que ce « prévenu a commis un crime atroce » , vous prouvez que le crime dont il est accusé est atroce. Au lieu de prouver (comme dans le conte si connu de Cyrus et des deux habits) que le plus grand des deux garçons avait le droit de forcer l'autre à changer d'habit avec lui, vous prouvez que l'échange aurait été avantageux pour tous deux. Au lieu de prouver que le malheureux devrait être secouru de telle manière plutôt que de telle autre, vous prouvez que le malheureux doit être secouru. Au lieu de prouver qu'un agent privé de raison (l'animal ou le fou) ne peut être détourné d'un acte par la crainte du châtement (par exemple, un chien de mordre le mouton, par crainte d'être battu), vous prouvez que battre un chien ne sert pas *d'exemple* à d'autres chiens, etc.

« Il est évident que *l'ignoratio elenchi* peut servir aussi bien pour la réfutation apparente de la proposition de votre adversaire que pour l'établissement de la vôtre; car c'est au fond la même chose de prouver ce qui n'est pas nié ou de réfuter ce qui n'est pas affirmé. Cette dernière pratique n'est pas moins commune, et est plus offensante, parce qu'elle équivaut souvent à une personnalité injurieuse, en attribuant à une personne des opinions, des sentiments, etc., qu'elle a peut-être en horreur. Ainsi, lorsque dans une discussion un individu justifie, en se fondant sur des raisons générales, un fait particulier de résistance au gouvernement dans un cas d'oppression

insupportable, l'adversaire peut répondre gravement « qu'on ne doit pas faire le mal, quelque bien qui puisse en résulter », proposition qui n'a pas été niée, le point en question étant de savoir « si résister dans ce cas particulier était faire mal ou non ». C'est ainsi encore que pour contester le droit du jugement privé en matière de religion, on donnera ce grave argument : « qu'il est impossible que chaque personne ait un *jugement* droit ».

Les écrits polémiques sont rarement exempts de ce Sophisme. Les réfutations des doctrines de Malthus sur la population ont été pour la plupart des exemples d'*ignoratio elenchi*. On a supposé qu'il suffisait, pour réfuter Malthus, de prouver que dans quelques pays ou à certaines époques la population a été à peu près stationnaire, comme s'il eût prétendu que la population croit toujours dans une proportion donnée, et comme s'il n'avait pas soutenu qu'elle augmente seulement lorsqu'elle n'est pas restreinte par la prudence ou par la misère et les maladies; ou bien encore on produit une masse de faits pour prouver que dans un certain pays très-peuplé les habitants ont plus de bien-être que ceux d'un autre pays dont la population est très-faible; ou que, dans d'autres, le bien-être a toujours augmenté en même temps que la population; comme si l'on eût dit qu'une population nombreuse ne pouvait pas être prospère; comme si ce n'était pas un des points, et des points essentiels de la doctrine, que là où le capital est très-abondant, la population peut s'accroître sans augmenter la misère et même qu'elle peut la diminuer.

L'argument favori, et populairement le plus triomphant contre la théorie de Berkeley de la non-existence de la matière, consistant en un « geste »¹ (argument, du reste, qui n'appartient pas exclusivement aux « sots », ni aux hommes comme Samuel Johnson, dont la capacité très-surfaite ne résidait pas certainement dans la direction de la spéculation métaphysique, car il est l'argument capital des métaphysiciens de l'école écossaise), cet argument, disons-nous, est une *ignoratio elenchi* palpable. Il se formule aussi souvent par gestes qu'en paroles, et une des manières les plus communes de l'introduire est de frapper le sol avec un bâton. Dans cette facile et sommaire réfutation on oublie que Berkeley, en niant la matière, ne niait rien de ce qui est attesté par le témoignage de nos sens, et qu'en conséquence il ne peut pas être réfuté par un appel à leur autorité. Son scepticisme portait sur le Substratum, sur la cause occulte des apparences perçues par les sens, Substratum dont la preuve, quoi qu'on pense de sa valeur, n'est certainement pas du ressort des sens. Et ce sera toujours une marque authentique du défaut de profondeur métaphysique de Reid, de D. Stewart et, j'ai le regret d'ajouter, de Brown, d'avoir persisté à dire que Berkeley devait, s'il croyait à sa propre théorie, marcher dans le ruisseau ou donner de la tête contre un poteau ; comme si ceux qui n'admettent pas une cause occulte de leurs sensations ne pouvaient pas cependant croire que les sensations elles-mêmes sont soumises à un ordre fixe et constant. Cette incapacité de comprendre la distinction entre la chose et ses manifestations sensibles, ou, en langage métaphysique, entre le Noumène et le Phénomène, serait inadmissible chez le disciple même le plus obtus de Kant ou de Coleridge.

Il serait très facile de donner un plus grand nombre d'exemples de ce sophisme, ainsi que de tous les autres que j'ai essayé de caractériser. Mais cela ne semble pas nécessaire, et le lecteur intelligent trouvera aisément dans ses lectures et son expérience de quoi allonger le catalogue. Nous terminerons donc ici l'exposition des prin-

¹ « Et les sots vainquirent Berkeley par un geste » (une grimace, a grin).

cipes généraux de la Logique et procéderons à la recherche supplémentaire qui est le complément nécessaire du sujet de cet ouvrage.