

dent, qu'elles en sont par suite dérivées et en dépendent, au rebours de l'hypothèse kantienne, où ces formes subjectives ne sont pas extraites de l'objet, mais préexistent dans le sujet, sont imposées par le *moi* au *non-moi*? A ce qu'il me semble, non-seulement les paroles de Kant, ci-dessus rappelées, excluent la théorie que je soutiens, mais Kant, logiquement, n'aurait pu admettre cette théorie. Comme il reconnaissait, avec raison, ces formes de l'intuition pour innées, il était, à son point de vue, *obligé* de les regarder comme imposées à la matière de l'intuition, dans l'acte de l'intuition. Faute de l'hypothèse de l'évolution, appliquée à l'intelligence, il ne lui était *pas possible* de regarder ces formes subjectives comme dérivées de formes objectives.

Un disciple de Locke pourrait, ce me semble, déclarer la doctrine de l'évolution, appliquée à notre conscience de l'espace et du temps, essentiellement conforme à l'esprit de Locke, avec bien plus de vérité que le professeur Max Müller ne la dit kantienne. La théorie de l'évolution ne reconnaît que l'expérience; si elle diffère de la doctrine primitive des partisans de l'expérience, c'est qu'elle donne plus d'étendue à la même idée. Aux effets en somme faibles de l'expérience de l'individu, elle joint les effets, en comparaison immenses, de l'expérience accumulée des individus antérieurs. La doctrine de Kant est ouvertement et absolument étrangère à l'expérience. On voit assez par là de quel côté la parenté est le plus étroite.

Le professeur Max Müller répond à mes objections contre Kant, mais ses répliques ne me paraissent pas plus solides que ce lien de filiation que je n'ai pu accepter. Un de ses arguments

est celui dont s'était servi le Dr Hodgson et auquel j'ai déjà répondu; et je pense que les autres, si on les compare aux passages des *Principes de psychologie* qu'ils touchent, ne paraîtront pas bien fondés. Si je les rapporte ici, c'est surtout pour montrer qu'en fixant à « trois les arguments que je dirige contre la théorie de Kant », il en amoindrit le nombre. Je vais terminer ce que j'ai à dire sur cette question tant discutée, en citant le résumé des raisons que j'ai invoquées contre l'hypothèse de Kant :

« Kant nous dit que l'espace est la forme de toute intuition extérieure; cela n'est pas vrai. Il nous dit que la conscience de l'espace persiste, après la suppression de la conscience de toutes les choses y contenues; cela non plus n'est pas vrai. De ces allégations, il *induit* que l'espace est une forme *a priori* de l'intuition. Je dis : *il induit*, parce que sa conclusion n'est pas liée nécessairement aux prémisses, comme la notion de deux par exemple s'offre nécessairement avec celle d'inégalité; c'est là une conclusion qu'il tire arbitrairement en vue d'expliquer les faits qu'il allègue. Ensuite, pour accepter cette conclusion, qui n'est pas nécessairement liée à ces faits prétendus, lesquels ne sont pas vrais, il nous faut affirmer diverses propositions qui ne peuvent être traduites en pensée. S'agit-il de l'espace en lui-même? nous avons à le considérer comme étant à la fois la forme et la matière de l'intuition; et cela est impossible. Il nous faut unir ce qui dans notre conscience nous apparaît comme l'espace avec ce qui dans la même conscience nous apparaît comme le *moi*, et voir dans l'un une propriété de l'autre; et cela est impossible. En même temps, il nous faut séparer ce qui dans notre conscience est l'espace d'avec ce qui, en elle, est le *non-moi*, et les regarder comme étrangers l'un à l'autre; et cela encore est impossible. Enfin, si l'espace, comme le veut cette hypothèse, n'est « rien autre » qu'une forme d'intuition appartenant entièrement au *moi*, il nous faut admettre de deux choses l'une : ou bien le *non-moi* est sans forme, ou bien celle qu'il a ne produit absolument aucun effet sur le *moi*; or les deux termes de l'alternative nous conduisent à des conséquences insupportables pour la pensée. » (*Principes de psychologie*, § 399.)

5^o OBJECTIONS DE M. SIDGWICK

Les prétendues contradictions de l'auteur.

L'acte mental et l'action nerveuse. — L'un ne naît pas de l'autre. Rapport de la *connaissance* à son *objet*. — Ils se correspondent et ne se ressemblent pas.

La conciliation du *réalisme* avec l'*idéisme* par l'auteur. — Il existe une *réalité extérieure*, mais les *attributs* nous en sont inconnus. — Le *réalisme transfiguré* : il affirme la réalité du sujet, celle de l'objet, leur correspondance. — Quant à leur essence, il s'avoue ignorant. — Comparaison avec une équation à deux inconnues, dont chacune ne pourrait être dégagée qu'en fonction de l'autre. — L'objet de la connaissance n'est que d'établir une harmonie entre nos idées, et par là une correspondance entre nos actes et les phénomènes du monde.

Dans un compte rendu des *Principes de psychologie*, par M. H. Sidgwick, je trouve des objections d'une espèce différente, quoique non sans rapports avec celles qui précèdent : les observations d'un pareil critique, en fait de philosophie de l'esprit, sont toujours dignes d'un examen respectueux.

L'objet principal de M. Sidgwick est de faire voir, comme il le dit, « l'incohérence flagrante de ses conclusions métaphysiques (les miennes). » Parlant avec plus de précision, il exprime ainsi la proposition qu'il tient à justifier : « Son idée du sujet renferme, je crois, une contradiction essentielle ; cette contradiction éclate en diverses manières, et comme à la surface même de ses théories ; mais la racine en est située bien plus profond : elle tient à l'impuissance où est l'auteur de coordonner les diverses tendances de sa pensée. »

Je vais examiner les raisons offertes à l'appui de ce jugement ; mais d'abord une remarque : voyez l'utilité d'une objection sincère ; non-seulement elle montre à un auteur en quels

points son ouvrage a besoin d'un renfort d'explications ; mais elle lui révèle (et en cela elle est presque indispensable) des incohérences dont il ne s'était pas aperçu. Quand il arrive, et c'est le cas, que le sujet offre des aspects multiples ; quand les termes fournis par la langue sont en nombre insuffisant, au point de nous réduire, par horreur des circonlocutions embarrassées, à prendre le même mot dans des sens qui varient selon le contexte, alors il est bien malaisé d'éviter les fautes d'expression. Mais, tout en avouant plus d'une faute de ce genre et les incohérences qui en résultent, je ne vois pas qu'elles soient, selon le mot de M. Sidgwick, essentielles ; au contraire, elles sont superficielles, et la preuve, c'est qu'on peut les corriger sans altérer autrement les développements où elles se trouvent. En voici un exemple.

Une des remarques de M. Sidgwick est celle-ci : en traitant des « Données de la psychologie », j'ai dit (§ 96) que si, par induction, nous arrivions à « regarder l'esprit et l'action nerveuse comme la face subjective et la face objective d'une même chose, nous n'en demeurons pas moins impuissants à découvrir, et même à imaginer, la nature de leur corrélation. » (Je cite le passage plus intégralement qu'il ne fait.) Il poursuit. Dans la « Synthèse spéciale », où j'ai esquissé l'évolution de l'intelligence, la prenant sous la forme objective, dans les séries d'actes par lesquels les êtres des divers degrés de la hiérarchie s'accommodent aux actions du milieu, je « parle, dit-il, comme si » nous pouvions voir la manière dont la conscience « surgit naturellement dès qu'est atteint un certain degré déterminé » de l'activité nerveuse. Le chapitre auquel

il se rapporte ici décrit cet « établissement d'une distinction entre la vie psychique et la vie physique », qui se produit avec le progrès de l'organisme, et notamment avec le progrès et le développement du système nerveux. Là, j'ai établi ce fait : tandis que les changements dont se compose la vie physique continuent à avoir pour caractéristique la *simultanéité* avec laquelle les diverses séries de ces faits s'accomplissent dans tout l'organisme à la fois, les changements dont se compose la vie psychique, et qui apparaissent au cours du progrès du système nerveux, se distinguent de plus en plus par ce trait, qu'ils sont *successifs*. Et à mesure que le système nerveux devient plus un, à mesure, ai-je dit, « doit apparaître une série ininterrompue de tels changements, c'est-à-dire une conscience. » Maintenant, je le reconnais, il y a là une contradiction apparente. J'aurais dû dire : « Il doit apparaître une série ininterrompue de tels changements, » et cette série, se produisant dans le système nerveux d'un être à l'organisation élevée, donne à sa conduite de la cohérence ; elle est, nous l'admettrons, accompagnée d'une conscience, car une conscience est, chez nous-mêmes, le corrélatif d'une conduite coordonnée. Que M. Sidgwick veuille bien substituer cette façon de dire la chose à la façon précédente ; il verra que tout, arguments et conclusions, demeure intact. L'objet du chapitre, il suffit d'y jeter un coup d'œil d'ensemble pour s'en assurer, n'est pas le moins du monde d'expliquer comment les changements nerveux, en tant qu'ils sont des vibrations moléculaires, des ondes, deviennent ces impressions mentales, dont l'ensemble est la conscience ; l'auteur y embrasse les faits objectifs qui se

produisent dans l'ensemble des êtres vivants, et met en lumière une distinction capitale, entre les actes de la vie en général, et les actes vitaux particuliers qui, apparaissant chez un être, nous font dire qu'il a de l'intelligence. Il fait voir que ces actes-là se produisent de plus en plus nettement, et dans la proportion même où les phénomènes accomplis dans la partie appelée système nerveux deviennent plus nettement successifs, grâce à leur réunion en un centre suprême qui coordonne tout. Et si j'ai laissé le mot de conscience se glisser là, c'est dans mon effort pour mettre en évidence le caractère fondamental de ces phénomènes physiologiques, et qui *correspond* à un caractère fondamental des phénomènes psychologiques.

Voici un autre exemple de la manière dont M. Sidgwick fait sortir une contradiction, à ses yeux capitale, de ce qui, je crois, aurait pu ne lui paraître qu'une expression défectueuse ; mais je veux citer ses propres termes. C'est à propos de l'une de mes théories :

« L'auteur nous dit : « La logique, dans ses propositions, considère certaines liaisons affirmées, et qui sont nécessairement enveloppées dans certaines autres liaisons données ; toutes ces liaisons sont regardées comme existant dans le non-moi, non pas, peut-être, avec la forme que nous leur connaissons, mais en quelque manière. » Mais au § 473, où M. Spencer éclaircit à l'aide d'un diagramme son « Réalisme transfiguré », la théorie semble être la suivante : à vrai dire, nous ne pouvons affirmer que le non-moi réel ressemble, quant à « ses éléments et à leurs relations ou lois », à la notion que nous en avons, mais nous pouvons dire : tout changement survenant dans la réalité objective cause dans l'état du sujet un changement exactement correspondant, correspondant en une telle manière, qu'il « constitue une connaissance du premier. » Ici, le « je ne sais quoi qui dépasse la conscience » n'est plus présenté comme inconnu, puisque son action sur la conscience constitue une connaissance de lui-même. »

La contradiction apparente, et qui est dans les mots en italique, ne se serait pas produite si, au lieu de dire « une connaissance », j'avais dit, comme je le devais, « *ce que nous appelons* une connaissance », c'est-à-dire si j'avais parlé de connaissance relative, en la distinguant d'une connaissance absolue. Dans le langage courant, on appelle connaissances ces liaisons formées dans la pensée et qui nous guident dans notre conduite à l'égard des choses, si bien que l'expérience justifie en fait nos prévisions idéales : et nous en distinguons, à l'aide de termes contraires, ces liaisons formées dans la pensée et qui nous induisent en erreur. Il y a de la différence entre accepter une connaissance pour relativement vraie et l'admettre comme vraie absolument : un exemple le fera assez voir. Il n'y a aucune espèce de ressemblance directe entre les grandeurs, formes, couleurs et dispositions des chiffres d'un livre de comptes, et les sommes ou denrées, les dettes ou créances, ainsi représentées; et pourtant les formes et les dispositions des symboles écrits sont si convenables, qu'elles répondent avec une parfaite exactitude aux quantités des diverses denrées et aux différentes espèces d'affaires. Aussi disons-nous, par figure, que le livre de comptes « nous rapporte » tout ce qui concerne ces quantités et ces affaires. De même, le diagramme dont parle M. Sidgwick nous met à même de concevoir comment des symboles, imprimés en nous par les objets, peuvent, tout en ayant des formes et des combinaisons différant entièrement de leurs causes objectives et de la liaison qui unit ces causes, offrir cependant des relations telles, qu'ils nous dirigent convenablement dans nos rapports

avec ces causes objectives, et comment, *en ce sens*, ils constituent une connaissance de ces causes; bien qu'ils ne constituent pas des connaissances au sens absolu, non plus que les symboles du livre de comptes, qui nous servent de guides, ne constituent des notions des choses auxquelles ils se rapportent. Cette idée est si fréquemment reproduite, sous forme implicite, tout le long des *Principes de psychologie*, que je m'étonne de me voir soupçonné, à propos d'une expression un peu lâche, d'en admettre une autre.

Je ne suivrai pas M. Sidgwick dans les objections variées du même genre et auxquelles s'appliquerait une réponse analogue : il y faudrait plus de place que je n'en peux prendre ici. Je dois maintenant me rabattre sur cette « contradiction primordiale », dont les autres incohérences sont à ses yeux des signes. Il s'agit de la réconciliation de l'idéalisme avec le réalisme : il y voit un compromis impossible. Il est ordinaire que de vieux adversaires aient de la peine à faire alliance. Quant un homme a épousé l'une des deux théories contraires, et qu'à force de la défendre il est parvenu à entendre d'une certaine façon la théorie opposée, c'est pour lui une habitude acquise de voir en elles deux les deux termes d'une alternative la seule possible, et il répugne à une hypothèse qui se confond avec les deux autres, et qui n'est ni l'une ni l'autre. Et pourtant, comme, dans presque tous les cas, il se trouve en fin de compte que chacune des doctrines en conflit enferme une part de vérité, et que la controverse finit par une combinaison des demi-vérités que chacune contient, *a priori* les chances sont en faveur d'une hypothèse qui complète le réalisme à l'aide de l'idéalisme.

M. Sidgwick s'étonne, ou plutôt invite ses lecteurs à s'étonner, de ce que, tout en acceptant les critiques des idéalistes, je m'attache néanmoins à l'intuition essentielle du sens commun; et de ce que, comme il dit, je « tire à bout portant avec (mon) argument, sur Kant, Mill et les *métaphysiciens* en général. »

« A ce qu'il nous dit, les métaphysiciens tiennent, sans raison, que « des croyances où l'on arrive par des opérations intellectuelles « complexes » surpassent en valeur d'autres « croyances, où nous « conduisent des opérations intellectuelles simples » ; le langage ordinaire, dont ils se servent, répugne à exprimer leurs hypothèses, et ainsi leurs raisonnements supposent inévitablement les notions communes qu'ils prétendent rejeter; enfin la croyance du réaliste a pour avantage la priorité, la simplicité, la précision. Mais, au fond, cette croyance antérieure, simple et nettement affirmée, c'est celle que M. Spencer appelle « le réalisme grossier », et dans laquelle le *non-moi* est par lui-même étendu, solide, coloré même (pour ne pas dire sonore et odorant). Voilà ce que suppose le langage du vulgaire; et l'argument dont M. Spencer se sert pour prouver le caractère relatif des sensations et de leurs rapports, mais surtout l'analyse subtile et compliquée qu'il fait pour réduire notre notion de l'étendue en un amas de sensations et de changements dans les sensations, tout cela nous éloigne de notre croyance primitive et simple, celle par exemple de l'homme pour qui le gazon vert ici visible existe hors de sa conscience à lui et tel qu'il le voit; cela nous en éloigne juste autant que les raisonnements de l'idéalisme, du scepticisme ou du kantisme. »

A voir les choses sous ce jour, l'anomalie en effet semble grande; mais j'aurais cru qu'après la lecture du chapitre intitulé « le Réalisme transfiguré » un critique pénétrant comme est M. Sidgwick en dût trouver la solution. Il a négligé une distinction essentielle. Tout ce qui ressort de mon argumentation, c'est que le réalisme, intuition immédiate, devrait l'emporter en autorité sur l'anti-réalisme avec ses raisonnements,

si les deux thèses étaient impossibles à concilier. Or le seul point où cette conciliation soit impossible, c'est l'existence d'une réalité objective. Mais si, contre cette intuition, le réalisme, les arguments de l'anti-réalisme m'ont paru sans force, parce qu'on ne saurait les construire sans postuler ce qu'ils ont pour objet de nier, d'autre part, une fois la réalité objective admise à titre de postulat nécessaire, on peut appliquer avec raison ces critiques-là à tous les jugements secondaires que le réalisme grossier ajoute à son affirmation première: on peut voir que les propriétés et relations de cette réalité s'entendent mieux à l'aide d'une interprétation transformée, et non de l'interprétation primitive.

Pour éclaircir la question, prenons le plus familier de tous les cas où les jugements indirects de la raison corrigent les jugements directs du sens commun. C'est un jugement immédiat du sens commun, que le soleil tourne autour de la terre. Dans la suite des temps, la raison, rencontrant quelques faits qui s'accordent mal avec ce jugement, se met à douter; et peu à peu elle arrive à une hypothèse qui explique les anomalies, mais qui est la négation de cet arrêt, en apparence incontestable, du sens commun. Où est ici la conciliation? Elle consiste à faire entendre aux partisans du sens commun ceci: que l'explication nouvelle s'accorde également bien avec l'intuition directe, et qu'elle écarte toute difficulté. On leur rappelle que le mouvement apparent d'un objet peut être dû ou bien à ce qu'il se meut réellement, ou bien à ce que l'observateur se meut; et que, même à la surface de la terre, il y a tels cas où l'observateur croit voir certains objets marcher, quand c'est lui qui est

en mouvement. De là une conception nouvelle que la raison développe : elle fait voir que, si la terre tourne sur son axe, le résultat sera le mouvement apparent du soleil que le sens commun prend pour un mouvement réel; ainsi l'observateur partisan du sens commun en vient à voir dans le lever et le coucher du soleil des phénomènes dus à sa position de spectateur sur un globe en rotation. Maintenant, si l'astronome, après avoir reconnu ces apparences célestes, après avoir retiré de l'explication du sens commun toutes les étrangetés qu'elle enferme, concluait de là qu'il n'existe ni soleil ni mouvement, il ferait ce que font les idéalistes; et ses arguments viendraient également échouer contre l'intuition du sens commun. Mais c'est ce qu'il est loin de faire. Il accepte l'intuition du sens commun en ce qui concerne la réalité du soleil et du mouvement : seulement, à l'ancienne explication du mouvement, il en substitue une nouvelle, qui se concilie avec tous les faits.

Ici, il est bien facile de le voir, en acceptant la partie inébranlable du jugement du sens commun, on ne s'engage nullement à en accepter le reste. Eh bien! j'esoutiens que, dans le cas présent, il s'agit de faire une distinction toute pareille. De ce que les arguments de l'anti-réalisme sont sans poids contre la notion directe que le réalisme brut a d'une réalité objective, il ne s'ensuit pas qu'ils le soient contre les idées particulières que ce réalisme se fait de cet objet. Si l'anti-réalisme peut montrer qu'en admettant l'existence d'un objet réel on trouve toutefois dans l'explication que donne de cet objet le réalisme brut des difficultés invincibles, il aura raison de lui faire son procès. Et le réalisme, dont l'intuition essentielle

demeure inattaquée, peut bien, après un examen nouveau des choses, arriver à créer une conception nouvelle, d'accord avec tous les faits.

Nous allons voir qu'il n'y a pas là, quoi qu'on dise, un « amas compliqué d'idées incohérentes »; considérons le son, l'interprétation qu'en donne le réalisme grossier, et l'explication réformée que fournit le réalisme transfiguré. Selon le réalisme grossier, le son existe en dehors de la conscience et est là tel qu'il est dans la conscience. L'anti-réalisme prouve de différentes façons que cette supposition ne peut pas s'admettre (toutefois, dans tous ses arguments, il commence par parler des corps comme si, hors du sujet conscient, ils étaient sonores, et use du langage même du réalisme); puis il conclut ceci : que nous ne connaissons, en fait de son, aucune autre réalité que celle qui existe dans le sujet conscient. Or c'est cette conclusion, avec toutes ses pareilles, que j'accuse de fausseté : d'abord, tous les mots qu'on y emploie supposent la croyance en une activité objective; ensuite, aucun argument ne peut être établi sans qu'on postule d'abord l'existence de cette activité; enfin, de toutes les intuitions dont l'argument est composé, aucune n'égale en valeur cette seule intuition, alléguée par le réalisme, qu'un objet actif existe. Mais le réalisme transfiguré, auquel M. Sidgwick trouve « ce caractère d'absurdité sérieuse qui est le signe d'un rêve métaphysique profond », ne défend pas l'idée insoutenable du réalisme grossier; il n'est pas, comme l'anti-réalisme, qui aboutit à des conclusions que la pensée ne peut concevoir, au moyen d'arguments qui se tuent eux-mêmes; il reconnaît la vérité qui fait l'essence du

premier; il reconnaît les difficultés que le second met en lumière, et il concilie les deux à l'aide d'une nouvelle interprétation des faits, analogue à celle que l'astronome donne du mouvement du soleil. Il ne cesse pas un instant de reconnaître l'existence d'une action objective que le réalisme grossier appelle son; mais il démontre que la sensation correspondante est due à une succession de chocs distincts, qui, plus lents, pourraient être perçus séparément, et qui, devenant de plus en plus rapides, produiraient des notes de plus en plus hautes. A l'aide d'autres expériences, il montre que les corps sonores sont dans un état de vibration, et qu'on peut en rendre les vibrations visibles. Il conclut que l'action dont il s'agit n'est pas dans l'objet telle qu'elle apparaît au sujet, mais qu'on peut la réduire à peu près à une succession d'ondes aériennes. Voici donc ce qu'on enseigne par là au réalisme grossier : c'est que s'il existe, comme on n'en peut douter, une action objective répondant à la sensation dite son, toutefois on ne peut expliquer les faits dans l'hypothèse où cette action serait semblable à cette sensation; qu'on peut au contraire l'expliquer en y voyant une action mécanique rythmée. Plus tard, cette explication nouvelle, jointe à d'autres explications secondes et analogues, qui s'appliquent à des sensations différentes, se transforme elle-même : les termes en sont soumis à l'analyse et retraduits dans le langage de la mécanique moléculaire; toutefois, si abstraite que puisse être l'explication finale, elle continue à postuler l'existence d'une action objective : le jugement primordial du réalisme grossier subsiste sans changement, bien que cette doctrine doive changer toutes ses autres thèses.

Dans un autre endroit de son argumentation, toutefois, M. Sidgwick paraît me refuser le droit d'user de ces idées relatives à l'existence de l'objet et qui servent à établir le compromis. Il cite divers passages, pour montrer que, si d'une part les critiques de l'idéaliste devaient à mes yeux devenir impossibles, « sans le postulat qu'il fait, tacitement ou expressément, de l'existence de quelque chose d'inconnu hors du sujet conscient », d'autre part j'admets que « nos états de conscience sont les seules choses à nous connues ». Il part de là pour m'accuser d'une contradiction essentielle, car, dit-il, dans mon explication des phénomènes de la conscience, je ne cesse de demander, non l'existence d'un je ne sais quoi inconnu, mais celle de quelque chose dont je parle avec le langage ordinaire, comme si les caractères physiques attribués à cette chose étaient réellement ce qu'ils semblent, au lieu d'être, comme je le reconnais, des états synthétiques de conscience. Son objection, si je l'entends bien, est la suivante : pour atteindre mon but dans la psychologie objective, j'y parais faire profession de connaître la matière et le mouvement, à la façon ordinaire des réalistes; mais au contraire, au terme de mon analyse subjective, je conclus qu'il est impossible d'avoir de la réalité objective la connaissance à nous attribuée par le réalisme. Certes, il y a là, ce semble, ce que M. Sidgwick nomme « une contradiction essentielle ». Mais, s'il y en a une, elle se trouve, à mon avis, non entre mes deux exposés, mais entre la double conscience que nous avons et de la réalité objective et de la subjective, conscience que nous ne pouvons ni supprimer ni mettre sous une forme définie. Cette contradiction prétendue, pour