



LA NON-EXISTENCE DE L'EXISTENCE : L'IDÉALISTE PUR ET LE RÉALISTE HYPOTHÉTIQUE

Author(s): Christine Ladd-Franklin

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 2 (Avril-Juin 1931), pp. 163-185

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40896894>

Accessed: 15-01-2020 10:44 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*

LA NON-EXISTENCE DE L'EXISTENCE :
L'IDÉALISTE PUR
ET LE RÉALISTE HYPOTHÉTIQUE¹

I

Ma thèse est que l'existence n'existe pas, — que l'emploi du terme en philosophie (ou ailleurs) repose sur une erreur, et que de sains principes de méthode demandent qu'on lui substitue une expression autre, et plus précise. On sait qu'il se produit parfois en philosophie ce qu'on reconnaît par la suite avoir été une fausse « position de la question ». De la même manière il peut arriver que nous ayons ce qu'on peut appeler une « fixation du concept » fausse ou insuffisante, ce qui, en fait, est le cas ici. L'existence, en elle-même, est une conception incomplète, donc erronée. Il n'y a pas d'existence, dans l'abstrait; le terme ne signifie rien, veut être précisé — existence où? Puisqu'il est impossible de changer le sens d'un mot usuel, il n'y a dès lors qu'à adopter une autre expression; au lieu de dire qu'une chose « existe » nous devrions dire qu'elle se manifeste dans un certain « domaine d'expérience consciente ». Il n'y a rien — en d'autres termes, il n'y a nul concept qu'on puisse nommer, — qui n'ait lieu dans quelque domaine, pour employer le mot du mathématicien. La tâche principale de la philosophie est de classer et de délimiter strictement ces différents « domaines »; ses erreurs dans le passé

1. M^{me} C. Ladd Franklin est morte le 5 mars 1930, à 82 ans; elle venait de nous renvoyer les dernières corrections à son article. C'est une profonde tristesse pour nous que cette femme éminente qui, en physique aussi bien qu'en logique et en psychologie, avait montré l'originalité de son esprit inventif, n'ait pas eu la satisfaction de voir la publication de cette étude à laquelle elle attachait du prix, publication qui nous apparaît aujourd'hui, hélas! comme un dernier et pieux hommage rendu à sa mémoire par la *Revue*. — X. L.

ont été dues pour une bonne part au fait qu'on a négligé (ou mal exécuté) ce travail préliminaire. Les domaines ne peuvent, en général, être définis (au sens exact où nous employons maintenant le mot); ils sont trop fondamentaux pour cela; ils appartiennent à la classe des termes indéfinissables (*les primitifs*) de la pensée philosophique. Mais ils peuvent être fixés par la « méthode d'indication » logique, qui est ce qui remplace la définition en pareil cas¹.

La raison pour laquelle je désire substituer le terme d'*occurrence* à celui d'*existence* est double : le mot, étant nouveau, n'entraînera pas avec lui toutes les connotations des mots ontologiques qu'il est pourtant capable de remplacer absolument : les mots devenus trop conventionnels ont souvent besoin qu'on leur en substitue de nouveaux, même si le nouveau mot, par aventure, signifie vraiment la même chose que l'ancien. C'est une des découvertes du Professeur Sumner sur le langage (*Folkways*, p. 431). Mais, en second lieu, dans le cas qui nous occupe ici, le mot d'*occurrence*² implique quelque chose d'incomplet, à moins qu'il ne soit suivi des mots : *dans* quelque chose; et il conduira donc tout naturellement à la précision dans l'affirmation qui, je le maintiens, est si nécessaire.

L'aspect, au point de vue de la logique formelle, du concept de « domaine » est, naturellement, ce qu'on a appelé « l'univers du discours », un terme mal choisi même en logique formelle. J'ai préféré lui substituer l'expression « champ de pensée », explicite ou implicite. Pour la philosophie, certainement, on exige un terme plus approprié; « domaine d'expérience consciente », voilà, me semble-t-il, exactement le terme requis.

Une classification complète des domaines n'a pas encore été effectuée. Il est important d'abord de distinguer parmi eux entre le

1. J'ai introduit le mot « primitifs » (on connaît bien depuis longtemps les « primitifs » en italien) pour exprimer en même temps les *termes indéfinissables* et les *propositions indémonstrables*. (*Journal of Philosophy*, 1911, p. 708, and 1912, p. 581.)

2. Il est dès lors faux de dire (J.-S. Moore, *Phil. Rev.*, 1928, 37, 376) qu'un carré rond « ne peut exister en aucun sens que ce soit ». — On n'a qu'à étendre suffisamment son univers, et on y pourra recevoir tout ce à quoi on peut donner un nom. Un carré rond ne peut, c'est vrai, exister dans l'univers des objets concevables, mais pourquoi se limiter à celui-là? « Exister » en soi ne signifie rien; on n'a qu'à changer son expression en « *se manifeste dans* un certain champ de pensée », et toutes ces questions d'« existence » s'effondrent.

domaine du physique et celui du psychique. La conception de l'existence que je soutiens a, dans mon esprit, pour but de faire plus directe et plus simple qu'elle n'est à présent la distinction entre le physique et le psychique. Ces deux conceptions sont susceptibles de définition, mais le processus qui y conduit est quelque peu détourné; il implique une discussion de la nature des concepts d'espace et de temps, et cela, naturellement, pour qui croit possible de rendre la philosophie scientifique, une discussion préalable des notions de l'espace et du temps considérées sous leurs aspects psychologiques¹. C'est ce que nous allons faire brièvement.

Beaucoup des ennuis du philosophe qui veut être aussi logicien proviennent de ce qu'il ne réussit pas à comprendre que l'espace et le temps sont tout aussi purement subjectifs que n'importe quel autre de nos états de conscience. Il est bien vrai que Kant les a appelés « formes de l'entendement », mais c'est là une manière détournée et mystique de dire quelque chose qui est en réalité très simple. Certains faits de conscience indécomposables ont des attributs qui leur sont attachés, en d'autres termes des caractéristiques de conscience qui n'ont point lieu par eux-mêmes; il n'y a pas de sonorité, sinon quand il y a aussi un son dont c'est la sonorité. Les sonorités ont cette caractéristique additionnelle de présenter la nature d'une *série* — c'est-à-dire que parmi trois d'entre elles au hasard, on peut toujours en distinguer une comme ayant lieu *entre* les deux autres; l'*ordonnance* constitue la définition de la *série* et est elle-même indéfinissable (dans un certain ordre de processus). Quelque chose de semblable à la sonorité se trouvera dans d'autres domaines de conscience, par exemple l'éclat dans la couleur, le degré d'acuité dans le chagrin. Nous avons un terme commun pour des qualités de cette sorte — nous les appelons intensités. L'intensité est indéfinissable, si ce n'est en recourant à ce qui constitue fondamentalement la « méthode d'indication » (*method of pointing*); nous pouvons désigner à un interlocuteur des rangées d'états qui diffèrent entre eux à ce point de vue, mais nous ne pouvons lui dire ce qu'est ce point de vue. L'« intensité » doit être comp-

1. Dans un mémoire lu récemment devant la *Société Aristotélicienne*, vous trouverez l'expression « le savant et l'épistémologiste », mais c'est, ou devrait être, comme si on disait : les vertébrés et les oiseaux, ou les baleines.

tée parmi les indéfinissables, comme l'acide, le bleu et le froid.

Mais nos états de conscience fondamentaux comportent d'autres caractéristiques — des coefficients, comme je les appellerai, entre lesquels deux présentent une importance suprême : ce sont ceux que je m'occupe à discuter, dont l'un est commun à tous nos états de conscience et l'autre seulement à quelques-uns. Beaucoup de nos états de conscience discernables comportent un caractère que nous pouvons décrire comme la conscience d'« avoir été présents auparavant ». Ce caractère ressemble à l'intensité, pour autant qu'il présente le caractère d'une série, mais ce n'est pas une intensité.

Je l'appellerai une « passéité » (*pastness*), et pourrai alors parler de « degrés de passéité » comme nous parlons de degrés d'intensité : le caractère consiste en ce que, parmi trois états, nous pouvons (sauf erreur occasionnelle) dire lequel est *entre* les deux autres.

Si nous considérons maintenant un degré zéro de ce caractère (comme nous admettons partout l'existence d'un zéro dans les caractères successifs : en fait, l'existence d'un zéro (*zeroness*) est une des caractéristiques essentiellement fondamentales de la succession, comme l'a signalé v. Kries dans son brillant essai, trop peu connu (*Die Natur des Bewusstseins*), nous pouvons dire que *tout* état de conscience a un coefficient de cette espèce — un degré zéro d'antériorité s'attache à ces états que nous nommons présents. L'actualité, d'ailleurs, est une qualité à laquelle nous n'aurions jamais prêté attention sans le contraste avec l'antériorité. Nous ne pouvons lui attribuer aucun corrélatif physiologique sinon l'absence du corrélatif physiologique de l'antériorité (quel qu'il soit) — c'est-à-dire un corrélatif physiologique zéro. Pendant longtemps les mathématiciens n'ont même pas admis le zéro parmi les nombres ; ils n'en sentaient pas le besoin, bien que leurs maîtres, les Arabes, l'employassent depuis une date reculée. Mais il joue maintenant un rôle important. Un des plus charmants épisodes décrits par Montessori est celui où elle enseigne à ses enfants le sens d'un bruit zéro et d'un mouvement zéro, et, incidemment, fixe leur intérêt en restant immobile ; même des enfants aujourd'hui (supérieurs aux mathématiciens d'autrefois) sont familiarisés avec le concept de zéro. Mais, de cette manière, il y a bien des fondements d'ordre psychologique au sujet desquels l'habi-

tude d'admettre des quantités zéro comme des quantités aiderait souvent à faire des affirmations exactes et compréhensives.

Certains états de conscience comportent donc un coefficient, ou caractère, de passéité. Nous avons aussi coutume d'appeler de semblables états des états-souvenirs; nous pouvons toujours dire si un certain contenu de conscience porte ou non la marque d'avoir été éprouvé auparavant. Et c'est là, en dernière analyse, tout ce que signifie « se souvenir ». Un état-souvenir sera, il est vrai, ordinairement moins distinct, moins nettement défini qu'un état présent, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Le souvenir d'un naufrage, d'un chagrin, d'une émotion peut à l'occasion être beaucoup plus intense qu'un état présent, et aussi intense qu'il était lui-même lorsqu'il était présent. Tout ce qui est essentiel à sa passéité est la qualité indécomposable du « déjà vu ». Si ce caractère se manifeste sans être d'une manière définie sériel, nous l'appelons simplement alors le « sentiment de familiarité », qui ne constitue qu'une partie du sentiment complet du passé. Le soi-disant « acte » de se souvenir se ramène donc purement et simplement à la perception de l'occurrence de certains coefficients de passéité : il n'y a pas de « mémoire ». Il est extraordinaire que lorsque nous avons rejeté la soi-disant psychologie des facultés, nous n'ayons pas rejeté aussi la « mémoire ». Mais non : nous continuons à en parler comme si le terme avait un contenu réel. Nos ancêtres, en fabriquant notre langage, se sont livrés à un immense travail d'abstraction et les illusions qui nous sont imposées par le langage sont très dures à surmonter. Mais le psychologue et le philosophe devraient certainement pouvoir échapper à cette terminologie mythologique. Elle est vide. Il n'y a pas de « mémoire », à parler scientifiquement; il y a seulement, en dernière analyse, un coefficient de passéité, de caractère sériel, qui se manifeste conjointement à certains états, et non d'autres (sinon à un degré zéro). Autrement dit, quand nous voulons être strictement scientifiques, nous ne devrions pas employer l'expression trompeuse : « Je me rappelle un certain bleu, un certain froid ». Nous devrions dire « il est actuellement présent dans la conscience (je ne dois pas dire « à moi », car cela aussi implique une hypothèse), il se manifeste un bleu, un froid, *conjointement avec* une conscience de passéité (définie ou indéfinie). Quand nous disons, dans la langue commune, que ce bleu par-

ticulier — mettons un bleu carré, ou un carré bleu — a été auparavant présent à la conscience, nous voulons simplement dire qu'il comporte un coefficient de passé ; les phénomènes se reproduisent, c'est là un élément de la constitution fondamentale des choses (c'est-à-dire des états de conscience), qui ne s'explique pas plus que n'importe quelle autre relation typiquement fondamentale — par exemple « tout ce qui a une forme (visuelle) a une couleur ; tout ce qui a une couleur a une forme ». Des carrés bleus se reproduisent parfois spatialement (quand le champ de vision en est semé), c'est-à-dire se produisent avec des coefficients spatiaux différents. Le fait qu'ils se produisent aussi avec des coefficients temporels différents appartient, de la même manière, aux caractères fondamentaux de la conscience, c'est-à-dire à ceux qu'on ne peut dériver de rien d'autre. Cela peut sembler étrange à qui éprouve de la difficulté à se séparer complètement de son moi ; ce n'en est pas moins le point de vue auquel il faut finir par se placer si l'on veut être entièrement cohérent. Et c'est bien ce que pensent au fond des philosophes pénétrants — un Woodbridge, un William James — quand ils nous disent que les sensations, et la conscience elle-même, n'« existent » pas. Ces termes, comme celui de mémoire, sont évidemment trop abstraits et trop métaphoriques. Les états de conscience existent, qui appartiennent à différentes espèces discernables, et qui sont tout ce qui « existe », au sens le plus large du mot.

Nous entassons aussi des degrés de passéité sous ce titre abstrait : le temps. Nous le personnifions encore davantage lorsque, plus poètes que les philosophes, nous parlons, avec des majuscules, du « Vieux Père le Temps » (*Old Father Time*). Mais la fiction du poète n'est pas plus un travail pur de la faculté personnifiante (ou *réifiante*, si on veut bien me permettre de forger ce mot nécessaire), que ne l'est la conception des philosophes. Le Temps, avec la majuscule du philosophe, n'existe pas ; cela est aussi sûr qu'il est sûr que le personnage mythologique, le Temps ou Saturne, n'existe pas. C'est une des fictions, ou abstractions, qui nous sont imposées par une faculté trop imaginative de création verbale ; il faut revenir aux réalités. Quand alors Kant appelle le temps une « forme » de l'« entendement » (deux termes très mal choisis) et que d'autres philosophes font de même, ils attachent trop d'importance à ce qui n'est qu'un simple

élément psychologique de cette conscience, ou expérience pure, qui est le fondement dernier de notre philosophie. Fries, avec la brillante école de ses successeurs actuels à Göttingue (dont le chef était récemment encore Léonard Nelson), est de tous les philosophes celui dont le point de vue se rapproche le plus du nôtre.

Ce que je dis ici s'applique également aux éléments « irréductibles », *not farther analyzable* (pour employer l'excellent mot de Mach) de la conscience d'espace¹. Cet autre attribut des états de conscience qui, au contraire de l'ordre temporel, ne se manifeste pas toujours, mais seulement parfois, est ce que j'appellerai l'attribut spatial. Nous pouvons dire de deux classes d'états de conscience données au hasard qu'elles sont, ou non, dans le même *lieu*. Ce coefficient de lieu est plus complexe que le coefficient de temps ; il faut, dans la langue du mathématicien, trois constantes pour le déterminer : le lieu (dans les coordonnées polaires) est un composé de la direction (elle-même à deux dimensions) et de l'éloignement-d'une-certaine-origine-de-coordonnées — la position zéro de lieu. Mais la particularité de ce caractère des états de conscience est que *certain*s d'entre eux le comportent, d'autres non ; les chagrins, les syllogismes, les malheurs, les plaisirs s'en passent. Et c'est la première grande division dans notre expérience : *tous* nos états de conscience ont un coefficient de passé, *certain*s ont, en outre, un coefficient de lieu. Et c'est ainsi que nous finissons par trouver la définition d'un monde physique : tous les états de conscience qui ont des coefficients de lieu, outre un coefficient de temps, en font partie, les autres non. On obtient, dirons-nous, une connaissance à la fois simple et exacte du caractère véritable que présentent ces formidables abstractions, l'Espace et le Temps, si on en cherche l'ori-

1. Que Kant les ait considérés ou non comme psychologiques (l'alternative étant, j'imagine, de les faire dériver de la métaphysique, en d'autres termes de la magie), c'est encore là — comme il ressort d'un numéro récent du *Journal of Philosophy* — matière à discussion. Lorsqu'on en vient pourtant à considérer la question de savoir si l'espace est « un » ou non, c'est tout différent, bien que les philosophes confondent parfois ces deux sujets. Quelque chose est « un » s'il nous plaît de le considérer comme tel. Nous avons une activité psychique très générale, une faculté de maintenir ensemble, une perception de l'« ensemblé » des éléments. Ainsi, parmi les intensités aussi, nous en pourrions concevoir un certain ordre comme formant un concept séparable, si jamais (ce qui ne s'est pas encore produit, semble-t-il) nous avions besoin de ce concept. La *Gestalttheorie* nous a familiarisé avec cette manière de considérer les choses, mais d'un autre point de vue.

gine dans nos expériences conscientes. C'est à cette condition seule que nous pouvons libérer ces concepts, aussi simples en réalité que l'acidité, le bleu et le froid, de l'immense amas de doctrines philosophiques irréconciliables qui s'est accumulé autour d'eux, et en particulier de ce caractère d'extériorité dont l'un d'entre eux a été imprégné. Ma thèse est que le lieu et la passéité sont de simples caractères de conscience, comme la clarté dans la couleur et la « profondeur » dans le chagrin, et qu'ils ne sont nullement plus mystérieux que n'importe quel élément simple et irréductible de la conscience, qu'ils sont plus, plutôt que moins, intelligibles que ne serait, par exemple, l'Intensité, si nous allions l'écrire avec un grand I. Les philosophes, en fait, n'ont pas su épuiser leurs ressources en matière de construction de systèmes; ils auraient dû nous donner une belle apothéose de l'*Intensité*, comme du passé et du lieu; cela reste à faire.

Ma conclusion est qu'au lieu de parler de l'existence, de la réalité, de l'existence réelle, de certaines choses (objets de pensée), nous devrions parler de leur occurrence (ou de leur non-occurrence) *dans le même domaine* que le soleil, la lune, que les bâtons et les pierres; c'est-à-dire que nous devrions, pour caractériser ces domaines, employer la méthode d'indication. Le monde de l'imagination, du rêve, de la pensée abstraite, n'est en aucune manière moins « réel » que ceux-ci; il est seulement différent, et ses différences consistent seulement en l'absence du coefficient spatial — ou, comme je préfère l'appeler pour me garder de tomber dans la métaphysique, du coefficient de lieu. Les soi-disant « substrats » de Bertrand Russell et autres ne sont, en réalité, que des abstractions tirées de l'un ou l'autre de ces deux domaines, et il vaut mieux ainsi leur donner ce nom franc et simple d'*abstractions*. Elles sont le produit de la faculté logique de l'esprit humain; elles sont, si vous aimez mieux, des occurrences que l'on observe dans un sous-domaine distinct du psychique, à savoir celui du logiquement concevable. C'est ainsi que l'intensité, lorsque vous détachez votre pensée de la hauteur donnée, de la couleur particulière ou de l'émotion spéciale, qui peut vous en avoir offert un exemple, sera quelque chose à quoi vous pourrez *penser*, quoique vous ne puissiez l'*éprouver* en elle-même. De même pour les autres abstractions. Le nombre, par exemple, est une abstraction tirée

de la relation de correspondance un-à-un dans les classes, et les « classes » ne sont que des récurrences d'états de conscience perceptiblement semblables. Bertrand Russell parle toujours par implication des classes comme si elles étaient faites d'objets physiques, mais ce n'est naturellement pas le cas. Je peux disposer en ce que j'appellerai « juxtaposition exacte » (c'est-à-dire correspondance un-à-un) mes souvenirs heureux ou mes chagrins imaginés; la récurrence, dans l'un et l'autre domaine, constitue tout ce qui est essentiel pour la formation des classes et la numération. De même, quand je forme des propositions avec des termes — quand je dis que, dans un champ donné, les objets bleus sont tous carrés et les objets arrondis tous rouges ($b < c, a < r$), je n'ai pas besoin de *penser* les objets, je peux tout aussi bien avoir en l'esprit que « la couleur bleue implique la forme carrée », ou que « la rondeur implique la rougeur ¹ ». La logique entière, logique des symboles aussi bien que pensée simple, se passe de toute référence aux « objets compris parmi d'autres objets », quoique cela semble un fait inconnu à Bertrand Russell — à la vérité, il le nie explicitement. Il est, en fait, prudent de dire que, dès que quelque chose devient une abstraction (même si c'est une abstraction tirée d'objets physiques, par exemple, la relation *est plus lourde que*), elle devient partie intégrante du domaine psychique — disons, si l'on veut, qu'elle devient une subdivision spéciale de ce domaine.

Je maintiens donc que faire porter son enquête sur la nature véritable de l'« existence réelle », c'est poursuivre un feu follet; les différents domaines d'occurrence du contenu total de notre conscience, voilà les résultats dont nous devons nous contenter. Une partie importante de la tâche de la philosophie consiste, en définitive, à reconnaître quelles sont ses limitations inévitables et à comprendre combien ces limites sont proches. Il en est de même de notre recherche obstinée et vaine autant qu'obstinée de l'antécédent nécessaire. Nous avons besoin d'assigner une cause à tout événement. Cette superstition, fondée sur notre propre expérience de l'activité, qu'on doit trouver une

1. Toute proposition, unique quand elle est exprimée en symboles (comme ci-dessus), peut seulement s'exprimer en mots, comme je l'ai montré, dans l'une ou l'autre de quatre propositions. (*Mind*, 1890, 561-562, et Keynes, *Formal Logic*, 4^e édition, p. 178-179.)

« cause » pour tout ce qui arrive, dont maintenant le physicien est heureusement affranchi, il est temps que la philosophie s'en délivre aussi. Si elle refuse de reconnaître ses bornes, elle devra s'atteler à des tâches sans fin — rechercher la cause de la chose et de la conscience, et, à son tour, la cause de ces grandes causes, et ainsi de suite *ad infinitum*.

En plus des objets de pensée — choses, occurrences auxquelles nous pensons — on trouve sur la carte de la conscience humaine les *pensées*, les simples interrelations (qui peuvent elles-mêmes, à leur tour, devenir les termes d'une interrelation composée, comme il arrive quand nous disons : le fait que *a* est toujours *b* n'est-pas-plus-étrange-que ne l'est le fait que *c* est toujours *d*. Les *relations* concernent très fréquemment les caractères liés à des états de conscience que nous venons d'examiner — comme « *a* est plus ancien que *b* », « *a* est plus éloigné que *b* », « *a* est une conséquence de *b* », ... etc. La relation la plus primitive et fondamentale de toutes c'est naturellement « *a* est *b* ». Nous avons maintenant sous la main une analyse simple du sens de cette relation : « *a* est *b* » signifie, si *a* et *b* sont des états d'expérience du monde sensible, que *a* et *b* sont l'un envers l'autre dans ce qu'on peut appeler une relation un temps-un lieu ; pour être plus explicite, si dans un endroit quelconque *a* peut se trouver à un moment donné, et si *b* est à ce même endroit à ce même moment, alors *a* est *b*. Si (d'autre part) *a* et *b* manquent des coefficients de lieu, comme il arrive lorsque nous disons « tous les états dont je me souviens me sont agréables » ou « me satisfont » (tout acte de mémoire est pour moi un plaisir), alors la relation posée est simplement celle de convenance dans le *degré de passéité* ; le fait de *se souvenir* et celui d'*être satisfaisant* ont toujours (dans mon expérience) été l'un envers l'autre dans la relation (inconvertible) *un-temps*. C'est tout ce qu'il y a, en réalité, dans la relation fort discutée sujet-prédicat — c'est tout ce qu'il y a dans la doctrine de l'« inhérence », entre autres. Erdmann a écrit un important ouvrage de logique — un ouvrage admirable, soit dit en passant, et qu'on ne lit pas assez, — pour avoir redécouvert (il le trouva par la suite clairement indiqué dans les œuvres de Ploucquet) cette merveilleuse idée de l'*immanence* du sujet au prédicat — à moins que ce n'ait été l'immanence du prédicat au sujet. Mais si vous commencez par considérer cette relation

« *a est b* », comme vous devez faire, du point de vue de la psychologie (et d'une psychologie bien conçue), il est clair que vous n'avez affaire ici qu'à un exemple de la relation un temps-un lieu, — ou, s'il s'agit de termes psychiques, de la relation un-temps simplement ¹. C'est ce que j'ai appelé, d'après Einstein, la Théorie Un Temps-Un Lieu du Jugement.

II

La philosophie, comme il ressort de la discussion ci-dessus, n'est pas aussi mystique que son histoire pourrait amener à le croire. Déclarons clos cet éternel débat des réalistes avec les idéalistes, et comprenons que tout ce que la philosophie a à faire, dès qu'elle a su envisager calmement ses inévitables limites, c'est de classer les domaines de l'expérience. Au lieu de discuter, avec une profondeur inépuisable, la question : « Est-ce qu'un univers physique objectif existe réellement ou non ? » on se contente de mettre en lumière l'existence de ces états qui comportent un coefficient un-lieu aussi bien qu'un coefficient un-temps et on dit : « Ceux-ci, et ceux-ci seuls, constituent le domaine des occurrences objectives ». Il est vrai que cette désignation des domaines ne sera pas toujours une affaire parfaitement simple — il y a divers membres apparents d'un soi-disant monde réel qui se découvrent à l'examen incapables de justifier leurs prétentions. Il y a, par exemple, bien des illusions de l'espace, bien des hallucinations spatiales dont il faut scruter les titres pour chacune prise en elle-même. Il faut batailler contre l'erreur ici comme ailleurs, et rien ne doit être admis dans le domaine du monde physique, à moins de pouvoir tenir contre une

1. L'erreur commise par les logiciens, lorsqu'ils pensent qu'il leur faut chercher ici quelque chose de la nature de l'« inhérence », est grandement facilitée par leur habitude d'étudier seulement des affirmations où le sujet est un nom et le prédicat un adjectif. Pour éviter cette source d'erreur, les syllogismes donnés en exemple devraient être entièrement exprimés en termes de substantifs ou d'adjectifs — comme « acidité, rougeur, froidure », ou « acide, rouge, froid ». « L'anarchie est une imbécillité et une imbécillité est un crime » ; donc « l'anarchie est un crime » : ou que les choses acides sont toutes bleues et que les choses bleues sont toutes froides (cold) entraîne que les choses acides sont toutes froides (cold) :

$$(a < b) (b < c) \Leftarrow (a < c).$$

Les relations logiques devraient toujours être étudiées en termes de propositions dénuées de sens.

apparence de contradiction. Le thème, si cher au philosophe, du bâton brisé dans l'eau, est un cas probant. A l'œil, il est brisé ; à la main qui le touche en même temps, il est droit — mais qu'un objet unique, en un seul moment, soit à la fois brisé et non-brisé, à la fois droit et non-droit, est contradictoire — quelque chose que la conscience n'a encore jamais été contrainte d'admettre, quelque chose qui cause (comme dit James Ward) « un sentiment d'étourdissement sinon de nausée ». Mais notre désarroi dans cet exemple n'est que temporaire. Nous remarquons que le bâton ne repose pas sur la rétine, mais que la vision est transmise par des rayons de lumière, et nous savons par ailleurs que les rayons de lumière en passant de l'eau dans l'air se brisent et doivent donc communiquer l'apparence de brisure dans le bâton (si le bâton n'était pas brisé c'est que nous aurions ici une contradiction d'un ordre beaucoup plus sérieux). Mais remarquez que si nous n'avions pas ici le témoignage contradictoire du toucher, nous n'aurions nullement été tentée de croire que la surface de l'eau ne brise pas « réellement » le bâton, exactement comme nous croyons maintenant qu'elle brise « réellement » chaque rayon de lumière qui en sort.

Prenons, encore, le cas de la couleur. Physiquement, trois radiations spécifiques suffisent à nous donner toutes nos sensations de couleur ; psychiquement, nous avons conscience de cinq sensations spécifiques de lumière (il faut ajouter le jaune et le blanc ; le noir est une sensation de non-lumière). Que penser ? L'explication est simple. Les radiations n'atteignent point elles-mêmes le cortex, il y a un processus photo-chimique intermédiaire dans la rétine. Nous n'avons qu'à le supposer tel que les processus chimiques mis en mouvement par les ondes spécifiques de lumière (au nombre de trois) produisent, en conséquence, de simples réactions chimiques, cinq excitants chimiques distincts des nerfs — juste comme lorsque vous avez deux choses présentes dans une solution, un acide et une base, vous avez aussi habituellement présent au même instant, en outre, le sel neutre dont ils sont les constituants¹. De la même manière, les fantômes, le

1. De cette manière, je puis l'indiquer, ma théorie des couleurs concilie les contradictions fatales qui surgissent entre les théories des couleurs de Helmholtz et de Hering, d'une part, et les faits de couleur de l'autre (un ensemble différent de faits dans les deux cas). Voir mon ouvrage : *Colour and Colour Theories*, Kegan Paul et Co, 1928.

contenu des rêves dont on se souvient à moitié, les faux souvenirs de la première enfance (et des périodes d'abstraction chez les adultes), nous sommes toujours capables de les éliminer des domaines de l'expérience non-illusoire¹ — sauf le cas de folie, — mais c'est seulement parce qu'ils ne concordent pas avec d'autres états de conscience. D'autre part, il y a des choses, les électrons, par exemple, qui commencent leur carrière à titre de conceptions purement hypothétiques, pour finir par montrer, à la fin, de si extraordinaires relations avec des objets et des faits dont la réalité physique est indéniable que, bien qu'invisibles, leur manifestation effective dans ce monde, le plus merveilleux sinon le meilleur de tous les mondes possibles, doit être acceptée, si nous devons croire le dernier mot des physiciens qui en ont la charge.

L'« erreur » n'est plus dès lors qu'une désharmonie avec le reste de la nature, — s'il est permis de pousser les vues des *Christian Scientists* en ce qui concerne le péché un peu plus loin qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes; nous croyons toute chose qui vient à nous, jusqu'à ce qu'elle soit en désaccord avec quelque autre chose; l'heure est alors venue de dépenser toute notre ingéniosité jusqu'à ce que nous ayons découvert lequel des deux états de choses contradictoires est une illusion qu'une explication peut dissiper. La vérité c'est ce qui a justifié, après de durs combats, ses prétentions à être acceptée comme telle en s'accrochant à toutes les autres vérités. L'adaptation de beaucoup d'inductions simples, par voie de prémisses adéquates, à des conclusions nouvelles, et la mise de ces conclusions à leur tour à l'épreuve du fait (ou de l'expérience) est ce qui constitue au fond la validité de notre vaste ensemble de savoir reconnu. C'est là ma doctrine de l'Histurgie². Quand alors l'« erreur » (dans la mesure où elle est reconnue) a été éliminée, la discrimination des deux grands domaines d'expérience est une affaire simple et définitivement réglée. La philosophie s'est jusqu'à présent égarée dans des

1. Ou presque toujours. Une de mes amies me raconta une fois, en grands détails, comment elle allait ré-arranger son salon — ou bien je l'ai rêvé. Le fait, « l'occurrence », était absolument sans lien avec autre chose, et je fus par la suite absolument incapable de décider, en y pensant, si c'était un rêve ou non. Je l'ignore maintenant. Il n'est pas étonnant que de jeunes enfants ne puissent toujours faire la distinction — et soient souvent, en conséquence, accusés d'insincérité.

2. *Congrès de Philosophie, Heidelberg, 1928.*

recherches qui portaient sur la nature de l'existence : il n'y a pas d'existence dans l'abstrait, il y a seulement occurrence ou non-occurrence dans l'un ou l'autre des domaines de l'expérience consciente, et c'est là un caractère à définir par la méthode de désignation (la désignation étant partiellement métaphorique). Tout ce qui a le coefficient d'espace (c'est-à-dire tout ce qui rassemble dans le caractère inanalysable de spatialité ce bâton, cette pierre, que je vois devant moi) appartient au monde physique ; sinon non. Mais ce qu'est en dernière analyse le coefficient d'espace, quelle est la vraie nature du monde physique — et, pis encore, quelle en est la cause — n'est pas une question dont la solution sera cherchée par le vrai philosophe de l'avenir. Qui perd son temps à chercher de découvrir ce que sont réellement les états simples et irréductibles d'acide, de bleu, de froid, de plus-sombre-que, de plus-primitif-que, ... etc. ? C'est, naturellement, la plus simple des règles logiques que tout ne peut pas être défini, de même que tout ne peut pas être expliqué — ou prouvé.

La Philosophie, comme toute autre chose (excepté l'analyse immédiate du contenu de la conscience), doit reposer sur quelque chose, partir de quelque chose ; — et le premier des principes méthodologiques, c'est que ces points de départ soient explicitement définis — les concepts non-définis et les affirmations non-prouvées (ce que j'ai appelé du nom collectif de *primitifs*) doivent être distinctement énumérés¹. D'où viennent ceux de la philosophie ? Les principes les plus fondamentaux de la philosophie sont ceux qui lui sont communs avec la psychologie ; elle a donc un besoin urgent du secours que peuvent lui prêter les analyses pénétrantes de la psychologie pour que ses premiers principes soient profonds, exacts et capables d'emporter « l'assentiment des compétents » qui est le critérium final de la vérité.

Cette thèse que la philosophie, en dernière analyse, dépend de la psychologie et est fondée sur elle c'est, on le sait, la position de Fries et de sa brillante école de disciples (dont Léonard Nelson était encore récemment la tête). Mais elle n'a nulle part été plus effectivement défendue que par M. le professeur Dewey, dans

1. *Journal de Phil.*, 1912, 9, 580-3, et 1911, 8, 708-13.

un article qui parut dans le *Mind* en 1886 et sur lequel je suis récemment tombée par hasard. C'est un article que le professeur Dewey répudie maintenant dans son ensemble, mais je suppose que sa répudiation porte seulement sur la partie de l'article qui traite de l'absolu, de « l'alchimie de l'absolu ». Quoi qu'il en soit, l'article reste la meilleure défense qui me soit tombée sous les yeux de la doctrine suivant laquelle tout est construit, en dernière analyse, sur le contenu de la conscience; — que la Psyché (comme nous sommes aujourd'hui, après v. Bechterew, en droit de l'appeler) est, au fond, *toute chose*, que la métaphysique pure, en l'air, sans support, sans fondation d'« existences réelles », est, comme la magie, une quantité négligeable.

Dès lors (disons-le en passant) la thèse, qui reparait de temps en temps, suivant laquelle les fins de la pensée claire seraient mieux servies si philosophie et psychologie étaient maintenues séparées, est entièrement injustifiée. Quelque effet qu'un tel divorce pût avoir sur la psychologie, ses conséquences pour la philosophie ne seraient rien de moins que fatales. Et nous ne parlons pas d'une autre raison (suffisante en elle-même) que la psychologie est la seule région où le philosophe trouvera une occasion facile d'étudier des méthodes de pensée strictement scientifiques. On a indubitablement raison de soutenir que personne ne devrait avoir le droit de se livrer à l'étude de la philosophie qui n'aurait reçu d'abord une instruction rigoureuse au moins en mathématiques et en physique. Ce n'est point une exigence trop sévère, car seuls des esprits pénétrants et hautement entraînés devraient être admis à attaquer un sujet plein d'antiques fondrières. Mais en attendant le moment où cette exigence pourra être imposée, les philosophes devraient conserver précieusement leurs affiliations présentes à la psychologie. La philosophie, il est vrai, peut bien être dangereuse pour la psychologie si cette dernière cherche à se modeler sur elle, la psychologie n'en est pas moins un modèle indispensable (aussi bien qu'une source indispensable de ses concepts et principes fondamentaux, de ses « primitifs ») pour la philosophie. La psychologie pourrait peut-être supporter le divorce; la philosophie ne le pourrait pas.

A ce point de vue, bien des assertions courantes de la philosophie doivent être révisées. Ainsi, quand Karl Marbe, dans son

article, d'ailleurs brillant, sur le concept d'existence¹, pose ce qu'il appelle une catégorie de substantialité pour rendre compte de la croyance en un monde extérieur, et parle d'un lien causal entre des « corps » (qu'il accepte sans plus) et des états de conscience, c'est qu'il n'a pas su pousser son analyse assez loin. Les « corps » aussi sont des *Erlebnisse*, mais d'une sorte particulière, à savoir ceux qu'on distingue par cela qu'ils comportent les attributs spatiaux (purements subjectifs) des trois dimensions.

Par une suite naturelle de ce qui précède, la relation causale elle-même ne consiste en rien de plus que des séquences *invariables non autrement expliquées*. Si, par exemple, nous ignorions que la nuit et le jour sont des effets communs des mouvements relatifs du soleil et de la terre, nous les considérerions, à leur tour, comme se causant l'un l'autre. Il y a des exemples de répétitions absolument semblables qui *sont* causales. Cas classique : une muqueuse irritée cause la toux, et la toux elle-même augmente l'irritation de la muqueuse. Ici, nulle explication nécessaire.

Reste encore à expliquer (pour emprunter à Mill son utile expression) les « espèces naturelles ». Nous avons commencé par nous arrêter aux atomes, comme inanalysables physiquement, c'est-à-dire inexplicables, mais nous les avons déjà bien dépassés. Le physicien se pose maintenant à lui-même, avec espoir de les résoudre, les questions suivantes : pourquoi l'or est-il solide *et* rouge, le chlore gazeux *et* vert, l'iode lourde *et* pourpre? L'idée de « causation » est apparue dès que des manifestations constantes ont été remarquées, mais les « espèces naturelles » nous échappaient; ce fut une idée bien plus tardive qu'elles aussi ont besoin d'explication. Dans un monde purement statique, le concept de cause ne serait point né; dans un monde non-statique, les « espèces naturelles » en sont venues à réclamer une explication aussi bien que les événements².

La philosophie, considérée comme science, a ce trait particulier entre autres que nulle assertion n'y est possible si l'on ne remonte jusqu'aux principes premiers. Je suis donc forcée de dire tout de suite que mon point de vue est celui de l'idéaliste — ce que j'ai appelé l'Idéaliste Pur (*Journal of Philosophy*, 1911), mais que je

1. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1912.

2. F. et C. Ladd Franklin, *Mind*, 1893.

suis en même temps une Réaliste Hypothétique (et en ceci j'ai peur d'être isolée).

L'idéaliste et le réaliste sont aux antipodes l'un de l'autre, mais le même individu peut être Idéaliste Pur et Réaliste Hypothétique tout à la fois ; et c'est mon cas.

L'argument le plus fort (en apparence) qui ait été opposé à l'idéalisme est peut-être celui qu'a discuté M. le professeur Montague dans son *Nouveau Réalisme*. Mais je soutiens que la confusion entre chose-qui-est-dans-l'expérience et conscience-qui-en-a-l'expérience, confusion que M. le professeur Montague accuse ses critiques de commettre, est justement une confusion dont l'idéaliste n'est pas coupable, car il n'admet point l'existence de « l'objet d'expérience » dans le même champ de réalité que l'expérience. Or, il n'y a pas ici deux choses, il y en a seulement une. Et je ne veux point dire par là (comme font les néo-réalistes) qu'il y a deux choses qui sont « réellement » une, — mais qu'une de ces deux choses, à savoir la *chose* expérimentée, est fictive, hypothétique, création pure de notre goût excessif de rechercher des causes. Qu'il y ait quelque chose, une « chose » expérimentée qui est la « cause » de mes expériences conscientes purement subjectives, est une *Inférence*, une Hypothèse dont la validité dépend de cette majeure : « Tout doit avoir une cause ». Mais cette induction (que tout a une cause) dérive de nos expériences d'un monde lieu-et-temps, peut-être aussi d'un monde temps-seul. Étendre l'induction au delà de ces deux domaines, et inférer que dans une région totalement différente de l'un et de l'autre, dans cette région que constitue l'interférence des deux, le principe de causation continue à tenir, c'est procéder d'une manière absolument illégitime. Le physicien a un excellent nom pour cette erreur, qu'il connaît bien : il l'appelle le sophisme de l'extrapolation. L'interpolation (l'alignement de points tels qu'on peut s'attendre à les trouver entre deux points expérimentalement déterminés d'une courbe) est entièrement légitime (lorsque les points donnés ne sont point trop distants), mais l'extension d'une courbe bien au delà du connu est injustifiable. Le soi-disant zéro absolu de température nous fournit un exemple classique de la prudence dont le physicien fait preuve à cet égard. Si les connaissances théoriques peuvent être étendues bien au delà des faits connus, alors la loi unissant pression, volume et tem-

pérature, $\frac{pv}{t} = C$, montrera qu'à une certaine température connue (à savoir -273° centig.) tous les gaz se contracteront jusqu'à occuper un espace zéro. Mais le physicien se retient de croire que cela arrivera ; il ne voit ici qu'un cas d'extrapolation illégitime ; il suppose que dans cette région extérieure d'autres conditions agiront, d'une nature telle qu'elles empêchent cette loi de continuer à fonctionner.

De même le philosophe, s'il est prudent et logique, doit se retenir de croire qu'un « objet expérimenté » est quelque chose de plus qu'une plaisante hypothèse. Il doit se contenter, autrement dit, d'être un réaliste hypothétique — et, pour autant que j'en puis juger par mon expérience personnelle, c'est une attitude qui procure autant de satisfaction intellectuelle que celle du pur réaliste.

On a dit que le signe certain d'un vif pouvoir d'attention, du génie, est d'être capable de concentrer son esprit d'une manière continue sur la pointe d'une aiguille à batiste. Nous pouvons peut-être aller jusqu'à dire que le philosophe, en tant que philosophe, aussi longtemps qu'il joue son rôle, doit se déplacer sans discontinuer sur les pointes d'un champ entier d'aiguilles à batiste. Tous n'en sont point capables — beaucoup tombent par inadvertance et deviennent de simples psychologues sans s'apercevoir eux-mêmes du changement. Parmi les philosophes du passé, ceux qui étaient particulièrement doués pour cette *acrobatie* furent, naturellement, Berkeley et Hume. Mais Berkeley finit, lui aussi, par faire la culbute ; et Hume lui-même (comme l'a bien montré M. le professeur Dewey dans son article de 1888, qu'il désavoue aujourd'hui), quelque merveilleuses que fussent sa pénétration et son esprit de suite, ne nous offrait pas une théorie suffisamment compréhensive. « L'existence, la seule existence réelle, » écrit-il, et il veut dire par là les sensations. Mais les syllogismes, et les rêves que nous faisons étant éveillés, sont, tout aussi indéniablement, un contenu de l'expérience consciente. Il y a en réalité deux espèces très différentes de conscience que nous sommes appelés à discuter : cette conscience que nous inférons exister chez *les autres*¹, et cette conscience qui constitue l'individu qui pense actuellement : l'une

1. En français dans le texte.

est un objet comme les autres et peut être étudiée par les philosophes de Mars si par hasard ils s'intéressent à nous et ont des télescopes assez puissants. Mais quand le pur philosophe dit conscience, il veut, ou devrait vouloir, dire la conscience vue du dedans. Des choses aussi totalement différentes que ces deux-ci devraient en vérité être désignées par des termes différents; l'une réside dans le cerveau des *autres*, l'autre n'a aucun habitat local, car elle n'a pas de coefficients spatiaux — c'est un pauvre objet non localisé, mais *mien*. Nous pourrions peut-être appeler cette dernière l'auto-conscience. Toute autre conscience est conscience purement par inférence, et possède un degré de réalité très différent de la mienne — se produisant dans un domaine d'expérience tout différent. Quand quelqu'un est capable de définir la conscience comme une « relation entre des objets physiques », c'est cette conscience objective qu'il définit — la conscience du psychologue, comme nous pouvons aussi l'appeler. Mais la conscience sur laquelle l'idéaliste bâtit sa doctrine est une chose entièrement différente. Celui qui ne perçoit pas la différence absolue des cas où sont ces deux consciences peut être sûr qu'il ne s'est point solidement fixé sur les pointes de ses aiguilles philosophiques — qu'il n'est pas correctement équilibré. Cet équilibre est un tour de force. Pour le psychologue comme tel (et pour le neurologue plus encore) c'est une position naturellement impossible à atteindre — il pense à la conscience comme à un phénomène, parmi beaucoup d'autres, qu'il voit se développer dans la personne des *autres*. C'est seulement par analogie qu'il infère leur conscience, et l'analogie, on le sait, est une forme faible de raisonnement; autrement dit, c'est un cas d'extrapolation. Son attitude est, nous l'admettons, parfaitement correcte à son point de vue, dans la région de pensée où se trouve ce qui l'intéresse; mais il ne réussit pas à voir ce que le philosophe a en considération, il ignore les règles du jeu. Pour le philosophe, le cas est autre. Quiconque, en tant que philosophe, nous offre une *définition* de la conscience, se place par là-même, je le maintiens, hors du domaine de la philosophie. Le dogme le plus fondamental de la pensée est celui-ci : « la conscience est le grand indéfinissable ». On ne peut définir un ensemble par aucune de ses parties, — il n'y a aucune chose nommable qui ne soit elle-même un des éléments de la conscience — il n'y a donc aucune conception

nommable en termes de laquelle la conscience se puisse définir. Car, au sens exact où nous nous servons maintenant du concept de définition, rien évidemment ne peut être défini en termes de quelqu'une de ses parties. Vous ne pouvez définir l'eau de mer en termes de ses gouttes. Donc, quand on définit la conscience comme une relation entre les objets physiques, c'est la conscience du psychologue qu'on définit, non celle du philosophe — celle-ci, l'auto-conscience, ma propre conscience, est trop générale pour souffrir une définition. D'où viennent ces objets physiques ? Le psychologue est entièrement dans son droit en les postulant, mais le philosophe n'y a aucun titre. Vous ne pouvez définir le bois par un agrégat de petits morceaux de bois ; vous ne pouvez pas davantage définir la conscience comme une relation entre les états de conscience isolés. La conscience pourrait avoir consisté tout entière en une seule chose ; elle aurait pu, par exemple, consister dans le raisonnement formel : en ce cas conscience et raisonnement formel auraient été des concepts d'application identique, et l'un aurait pu à volonté être pris pour définir l'autre. Mais ce n'est pas le cas ; la conscience est un agrégat d'états isolés discernables, ce que nous nommons couleurs, sons, bonheurs, désespoirs, relations posées (acceptées, ou consenties, ou affirmées), c'est-à-dire des pensées, des jugements, des détails de savoir. Si nous réussissions à isoler chacune de ces « pulsations » de la conscience et à donner un nom à chacune, nous pourrions définir la conscience par la méthode d'énumération, comme nous pourrions définir les planètes, ou nos amis, simplement en les énumérant, ou en les montrant — et comme il m'est arrivé d'enseigner à un enfant l'emploi du mot *héros* en repassant avec lui tous les héros qu'il connaît. Mais ce n'est pas le cas ici, et dès lors aucune définition par énumération n'est possible du terme agrégatif : états de conscience. Le terme collectif « conscience » ressemble lui-même peut-être trop à une abstraction, et est dangereux en ce qu'il est susceptible de conduire à une personnification ; il n'y aurait sans doute pas d'inconvénient à l'abandonner, comme William James l'a d'ailleurs proposé.

Le professeur Woodbridge a soutenu, dans un de ses ouvrages, avec beaucoup de justesse, que beaucoup des jouets dont s'occupent encore les philosophes sont d'ordre scolastique, et non pas des instruments convenables pour jouer le jeu philosophique

actuel. Parmi ces jouets qu'il est inutile de conserver sont, à mon avis, l'*Espace* et le *Temps* du philosophe, avec l'*Existant* et le *Réel*, et tous les autres aspects sous lesquels l'« Être pur » peut s'être présenté. Ma position, en un mot, est la suivante :

1° La Philosophie (quand elle est raisonnable) n'est qu'un développement plus poussé (plus abstrait, plus critique) d'une partie des fondations fournies par la psychologie.

2° Le Temps (comme certains, par exemple Kant et Lotze, l'ont déjà maintenu en ce qui concerne l'espace) est d'origine purement psychologique, et son « unité » et son « infinité » sont simplement des constructions logiques, comparables à des constructions logiques telles que l'espace à plusieurs dimensions du mathématicien imaginaire.

3° Le mot d'*existence* comporte des difficultés qu'on peut très facilement éviter; il vaut mieux dire *occurrence* (event) dans un tel domaine, — ce qui est parfaitement d'accord avec les expressions les plus récentes des physiciens.

4° Quand les philosophes nous proposent le témoignage des « autres individus », ils oublient les règles du jeu philosophique. Ils se fatiguent de ce jeu difficile, qui consiste à n'admettre aucune hypothèse non critiquée — à se tenir en équilibre sur leurs aiguilles philosophiques. La personnalité, l'âme, le moi est tout aussi purement une hypothèse que le monde extérieur. Que nos états aient un « porteur », — qu'ils aient une « cause » extérieure — ces deux hypothèses sont exactement du même ordre.

Ce que je désire donc faire, c'est offrir aux réalistes et aux idéalistes un *tertium quid*, qui dans ce cas « existe »; en d'autres termes, il est faux de dire qu'idéalisme et réalisme se nient à la lettre. Il n'y a pas *conciliation* de l'idéalisme et du réalisme, en leur signification ordinaire, mais il y a *substitution* à l'un et à l'autre d'une position qui constitue l'attitude vraiment logique de tous les deux. Cette position, on peut la définir comme suit :

5° L'idéaliste ne peut avoir d'objection valable à reconnaître un monde extérieur comme une *hypothèse* parfaitement légitime; — dans cet étrange domaine (des corrélations entre le psychique et le physique), le principe de causation *peut valoir*, pour autant qu'on le sache.

6° Le réaliste, d'autre part, n'a aucun droit logique à exiger une « existence réelle », aux deux bouts de ce qu'on peut appeler

le grand arc à l'anneau médian duquel, de l'aveu des deux parties en discussion, est suspendue la conscience.

La différence entre eux, à ce point, consiste en ce que l'idéaliste proteste (très justement) que les extrémités de l'arc sont aussi de pures données de la conscience, et c'est tout. Si, par un système de glaces et de microscopes (et une mise à nu du cortex) on était mis à même d'observer le processus physico-chimique qui accompagne, par exemple, une sensation de cercle bleu (c'est exactement ce que nous faisons maintenant, mais seulement d'une manière indirecte, par inférence), nous aurions alors affaire à deux états d'âme co-temporels mais hétérogènes, l'un étant affecté du coefficient de lieu, et l'autre ne l'étant pas. C'est là le fait d'expérience fondamental sur lequel le réaliste (par une addition illogique : la « cause » extrapolée) et l'idéaliste vulgaire (par une soustraction illogique : la croyance qu'il ne peut y voir une telle cause), bâtissent leurs doctrines erronées. Il semble incroyable, mais c'est pourtant la vérité, que le philosophe néo-réaliste est incapable d'adopter, même pour un moment, l'attitude de l'Idéaliste Pur (c'est-à-dire l'Idéaliste *qui ne va pas* jusqu'à affirmer qu'un monde « réel » *ne peut pas* « exister »); il est né avec une curieuse inaptitude intellectuelle à apprécier, à tenter de faire sien l'état d'esprit de son adversaire. Et la chose est étrange, puisque depuis Hume rien n'a été affirmé d'une manière plus explicite, avec plus de clarté, avec une plus grande force de conviction, par un plus grand nombre de philosophes individuels, que cette doctrine évidente d'elle-même. De même que quelques individus exceptionnels voient le jaune au lieu du rouge et du vert, ainsi ces individus, vis-à-vis de cette attitude mentale essentielle entre toutes, sont comme autant de dichromates¹.

Le réaliste (que ce soit le néo-réaliste ou le réaliste à l'ancienne manière) nous embarrasse parce qu'il ne reconnaît point le fait que l'espace étant, comme il s'en aperçoit quelquefois mais non toujours, psychologique, est par là même purement subjectif, juste autant que n'importe quelle autre donnée d'expérience subjective. S'il allait admettre ceci, sa position se trouverait aussitôt identique à celle d'un idéaliste conséquent. Autrement dit, Idéa-

1. Voir *Colour and Colour Theories*, by Christine Ladd-Franklin. London, 1929, p. 108 and *passim*.

lisme Pur et Réalisme Hypothétique sont, respectivement, les parties essentielles, logiques, inexpugnables des doctrines que professent respectivement les deux factions en guerre. Ainsi, les résidus logiques des deux doctrines, quand on les dépouille l'une et l'autre de leurs excroissances illogiques, se trouvent être absolument indiscernables : l'Idéalisme Pur et le Réalisme Hypothétique sont des systèmes philosophiques identiques ; ils sont (dans l'état actuel du développement de l'art de penser) la seule attitude purement logique qu'un philosophe puisse adopter.

CHRISTINE LADD-FRANKLIN.